SOMMA CONTRO I GENTILI

di

San Tommaso d'Aquino

A CURA DI

TITO S. CENTI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

Prima edizione: 1975.

Ristampa 1978

Tipografia Cupiello & Macco, Via Bionaz 40/15 - Torino

ISBN 88-02-02681-5

INTRODUZIONE

« Raramente una dottrina fu maggiormente impegnata nel contesto storico » [1]. Così il P. D. M. Chenu si esprimeva una ventina di anni addietro, a conclusione della prima metà del secolo XX, raccogliendo i vari indizi che gli studiosi ritenevano accertati sulle circostanze che avevano condizionato S. Tommaso nello scrivere la *Somma contro i Gentili*. Dieci anni più tardi, dopo uno studio accurato dei documenti, così ribatte vivacemente il P. A. Gauthier: « La conclusione che i fatti c'impongono è diametralmente opposta: raramente un'opera fu meno impegnata nel contesto storico della *Somma contro i Gentili*, raramente un'opera è sfuggita più completamente alla storia per situarsi deliberatamente sul piano dell'intemporale » [2].

Tesi così contrastanti possono a prima vista sconcertare, ma chi si è familiarizzato col testo dell'opera troverà facilmente del tutto marginali queste discussioni, perché l'importanza dei problemi affrontati e risolti da S. Tommaso è tale da non temere la diversa valutazione delle contingenze storiche in cui fu compilato il suo scritto. Comunque anche la storia di un testo così famoso può avere la sua importanza per la sua esatta interpretazione; e più ancora essa sollecita l'interesse di quegli studiosi, i quali vogliono vedere ad ogni costo sviluppi e ripensamenti nel pensiero tomistico.

Ma per avere di primo acchito la percezione di quanto nei secoli successivi il mondo dei dotti ha stimato e studiato la *Somma contro i Gentili*, basterà prendere in mano l'opera monumentale di Dom Pietro Marc, che in 683 pagine fittissime ha raccolto tutto quello

1. Chenu M. D., *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, pp. 248; trad. italiana di Poggi e Tarchi, Firenze, L.E.F., 1953, pp. 250.

2. Gauthier A., in « S. Thomas d'Aquin », *Contra Gentiles*, I, Introd. historique, Besançon, 1961, p. 221.

che in proposito può interessare lo studioso contemporaneo[3]. È un vero peccato che il dotto benedettino, al pari del suo collaboratore P. Ceslao Pera, O. P., non avesse un senso critico paragonabile alla sua pazienza di ricercatore; cosicché le sue conclusioni rischiano di essere respinte in blocco, a dispetto dell'erudizione di cui sono corredate[4]. È deprecabile inoltre che, in Italia specialmente, altri studiosi non abbiano avvertito i limiti di codesta opera di erudizione, mettendo in disparte un lavoro analogo, anche se meno colossale, qual è quello del P. Gauthier, che merita il massimo rispetto.

Non condividiamo in tutto nemmeno le conclusioni di quest'ultimo autore; però è incontestabile la sua maestria nel fare giustizia sommaria di certe leggende. Eccone qualche esempio: *a*) l'originale dell'opera che noi in gran parte possediamo, smentisce, come egli dice, la testimonianza di chi attestava avere il Santo composto la *Contra Gentiles* in piccoli ritagli di carta; *b*) le indagini sulla traduzione manoscritta smentiscono l'ipotesi del P. Mandonnet che il Santo abbia messo a disposizione il suo scritto, prima che finisse la redazione dell'Opera; *c*) la leggenda del pugno sulla tavola alla mensa del re Luigi IX, che qualche agiografo ha voluto legare alla compilazione della *Contra Gentiles*, non ha nessuna connessione cronologica con essa, nonostante la disperata difesa tentata dal P. Marc.

È doveroso comunque riconoscere che nonostante l'impegno di tanti studiosi, che in questi ultimi decenni hanno analizzato l'Opera e saccheggiato archivi e biblioteche (e forse bisognerà dire: anche per colpa dei loro eccessi), il quadro storico di essa è ancora controverso sotto molti punti di vista.

Il titolo.

La prima cosa che è in discussione è *il titolo*; che, per quanto antichissimo e celebre, già presente nei listini dei librai di Parigi intorno al 1277, non sembra essere originale. Pare che S. Tommaso abbia pensato di chiamare questa prima sintesi originale e organica

3. Cfr. Dom P. Marc, *S. Thomae Aq., Liber de Veritate Catholicae Fidei Contra errores infidelium, qui dicitur Summa Contra Gentiles*, vol. I, *Introductio*, Torino, Marietti, 1967.

4. Cfr. C. Vansteenkiste, in « Angelicum », 1968, fasc. 3, pp. 353 ss.

del suo pensiero teologico: *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium*, che compare in molti codici antichi, e che corrisponde perfettamente al suo contenuto. Abbiamo infatti una esposizione sostanzialmente completa del messaggio cristiano, in rilevante e persistente contrasto con le dottrine incompatibili con la fede cattolica. Ora, per l'Aquinate il peccato «di infedeltà» (*pecc. infidelitatis*) non è solo quello di coloro che non hanno mai accolto la fede di Cristo, ma anche quello di chiunque se ne allontani, sia pure con l'eresia[3]. Quindi gli *infideles*, contro i quali egli qui sistematicamente rivolge la sua critica serrata, sono i gentili o pagani, i musulmani, gli ebrei, gli eretici, gli scismatici greci, i falsi maestri le cui teorie furono condannate dalla Chiesa.

La lunghezza del titolo sollecitava una riduzione, che a rigor di termini avrebbe dovuto farsi con le prime parole di quello originale: «Liber de Veritate». Ma col titolo *De Veritate* era già nota una celebre questione disputata del nostro Santo. Perciò lui stesso, o i suoi immediati discepoli, preferirono qualificare l'opera col termine generico di *Summa*, o compendio, per sottolineare il carattere di completezza e di sommario rispetto alla materia teologica; e, invece di ripetere il termine «infideles» proprio del titolo lungo, ricorsero ad un vocabolo che ordinariamente, senza andare per il sottile, era considerato come suo sinonimo: «gentiles».

Non si può escludere, lo ripetiamo, che questa riduzione, per quella specie di licenza poetica di cui gli stessi autori medioevali facevano uso nei titoli dei loro componimenti, S. Tommaso l'abbia compiuta da se stesso. In tal caso è probabile che egli abbia inteso sottolineare il pensiero seguente, che gli era familiare: avendo la fede per oggetto la Verità Prima, ossia Dio stesso, che è una realtà assolutamente semplice, tutti coloro che errano nella fede vengono a trovarsi in una condizione analoga a quella dei gentili, degli idolatri; infatti, «come amando si è soggetti a Dio quanto alla volontà, così credendo si è soggetti a Dio quanto all'intelletto. Non già però credendo qualcosa di falso; poiché Dio, che è la verità, non può proporre all'uomo niente di falso; e quindi chi crede qualcosa di falso non crede a Dio... Chi sbaglia circa un elemento essenziale di una

3. II-II, q. 10, aa. 5, 6.

data cosa non conosce codesta cosa (...) Ma nelle realtà semplici qualunque errore esclude la conoscenza di esse. Ora Dio è semplice al massimo. Dunque chi ammette uno sbaglio su Dio non conosce Dio »[6].

Indole dell'Opera.

Anche sull'indole dell'opera c'è discussione tra gli studiosi, dal momento che non è più accettata da tutti la testimonianza di un antico cronista catalano, confratello dell'Aquinate, secondo la quale il Santo si sarebbe accinto all'impresa per incitamento di S. Raimondo di Peñafort, ex Maestro Generale del suo Ordine, preoccupato di convertire i Musulmani e gli Ebrei, allora molto numerosi in Ispagna in seguito alla « riconquista », e di portare in Africa e in Asia la luce del Vangelo[7]. Se fosse infatti sicuro che S. Tommaso ha scritto per un intento missionario, la sua Opera avrebbe, almeno intenzionalmente, un carattere essenzialmente apologetico. Ma i dubbi sulla richiesta di S. Raimondo, che possono già sembrare giustificati dal tono irenico dell'esposizione e dall'universalità dei problemi teologici affrontati, sono stati recisamente presentati come risolutivi contro la testimonianza stessa di Pietro Marsili dal P. Gauthier, che abbiamo già citato. L'obbiezione più seria che questi rivolge alla tradizione catalana accennata (trascurando le altre in cui egli, a nostro giudizio, esagera in sottigliezze poco convincenti) sta in questo: « Se effettivamente S. Tommaso avesse scritto la *Somma contro i Gentili*

6. *Cont. Gent.*, III, c. 118; cfr. *In Ioann.*, c. 4, lect. 2, n. 603; *Metaph.*, IX, lect. 11, n. 1909. — Inoltre va notato che per S. Tommaso i *gentili* suoi « contemporanei » non sono affatto da distinguere dai musulmani; poiché egli li considera ostinati e ostili alla fede cristiana non meno dei giudei (op. *Gent.*, IV, d. 39, a. 3, ad 2). Ciò non sarebbe stato vero, se si fosse riferito ai pagani veri e propri, che purtroppo in quell'epoca erano oltre la barriera musulmana che soffocava la cristianità.

7. Ecco la testimonianza di Pietro Marsili: « Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans (S. Raymundus), rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia, fratrem Thomam de Aquino, eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos post fratrem Albertum philosophum maximus habebatur, ut aliquod opus faceret contra infidelium errores, per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et summam quae contra Gentiles intitulatur compossuit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur » (*De Gestis Iacobi I regis Aragonum*, riferito da F. Diago, *Vita S. Raymundi*, Barcellona, 1601).

a richiesta di S. Raimondo di Peñafort, l'uso del tempo avrebbe richiesto che egli la dedicasse a lui. S. Tommaso si è più volte conformato a quest'uso, persino a favore di personaggi di rango modesto. Come dunque ha potuto esimersi trattandosi di un personaggio quale Raimondo di Peñafort, ex-maestro generale dell'Ordine, e la cui reputazione e autorità erano immense? »[8].

Il P. Marc[9] ha tentato di rispondere all'obbiezione appellandosi ad una ricostruzione dei fatti, in cui la fantasia ha lavorato troppo, perché si possa prendere in considerazione. Se si vuol salvare la testimonianza di Pietro Marsili, nonostante l'obbiezione giustissima del P. Gauthier (perché il cronista catalano dopo tutto merita credito), bisognerà forse pensare ad una richiesta impersonale, sia perché presentata collegialmente, sia perché indirizzata non personalmente a S. Tommaso, bensì ai maestri domenicani dell'università di Parigi. Occasione regolare per una simile richiesta potrebbe essere stato uno dei capitoli generali che si tenevano ogni anno. Abbiamo seri motivi per pensare che la richiesta sia stata presentata nel capitolo del 1259, sia perché in esso fu decisa l'istituzione del Centro missionario patrocinato da S. Raimondo, sia perché al capitolo di Valenciennes del 1259, i maestri parigini, S. Tommaso compreso, erano stati convocati per redigere la *ratio studiorum* dell'ordine[10]. E per l'appunto in codesto anno, stando alle indagini del Gauthier, S. Tommaso mise mano alla *Contra Gentiles*, scrivendone 45 capitoli prima del suo ritorno in Italia. Il Santo perciò, accedendo a suo modo, ossia con prospettive più universali, ad una richiesta del genere, non poteva sentirsi in dovere di dedicare il suo scritto all'anonimo richiedente, soprattutto se la richiesta fu fatta, com'è verosimile, a nome della Provincia domenicana di Spagna.

8. *Op. cit.*, p. 63.

9. P. Marc, *op. cit.*, pp. 303.

10. Va notato che l'iniziativa stessa di creare nella provincia domenicana di Spagna, « in conventu Barchinonensi vel alibi », uno studio per apprendere la lingua araba..., « ad animarum salutem », promosso da Raimondo di Peñafort, fu varata proprio dal suddetto capitolo generale di Valenciennes (cfr. R. Reichert, *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, Roma, 1898, vol. I, p. 98, 10). Perciò l'ipotesi che in tale occasione siano stati chiesti per il futuro istituto missionario dei sussidi didattici proporzionati allo scopo, non è davvero gratuita, come qualcuno potrebbe pensare.

In sostanza egli ha fatto del suo libro un manuale di teologia «pastorale», nel senso più nobile del termine, pensando alla mente dei confratelli destinati alla predicazione e all'evangelizzazione. Il P. Mare crede addirittura di avere in mano le prove, che a trasmettere il desiderio di S. Raimondo sia stato Raimondo Martini, convocato a Parigi da S. Luigi IX nel 1269 in vista dell'impresa di Tunisi. Ma egli, come vedremo, non si è preoccupato affatto dell'impossibilità fisica in cui mette l'Aquinate, condannandolo a scrivere contemporaneamente due opere colossali come le due *Somme*, senza dispensarlo dalle lezioni e dalla compilazione di opere minori, la cui datazione non può essere anteriore al 1269.

Comunque, sull'indole dell'opera, a parte l'intenzione dell'Autore, alcuni dati sembrano certi. Così com'è la *Somma contro i Gentili* costituisce un'opera formalmente teologica, che in nessun modo può assumere l'appellativo di *Summa philosophica* col quale alcuni hanno preteso di ribattezzarla; sebbene contenga numerose e profonde pagine di speculazione metafisica. In questo però si ha sempre di mira il compito specifico della teologia sistematica, che è quello di assicurare le sottofondazioni teoretiche alla sintesi dottrinale del pensiero cristiano.

Possiamo anche aggiungere che la *Contra Gentiles* è un'opera apologetica: non però nel senso tecnico e restrittivo del termine. L'Autore cioè non si limita a presentare i *preambula fidei*, ma offre tutto l'insegnamento della fede, facendone rilevare il contrasto e l'incompatibilità con gli errori antichi e moderni, sia dei filosofi pagani, che delle sette religiose di cui egli aveva avuto modo di venire a conoscenza. Il rilievo infatti dato a tale contrasto non è paragonabile con quello che si riscontra in altre sue opere.

Il metodo.

Quanto al metodo che intende adottare, ecco come il Santo Dottore si esprime, chiarendo insieme lo scopo che si prefigge: « ... Ci proponiamo di esporre, secondo le nostre capacità, la verità professata dalla fede cattolica, respingendo gli errori contrari: poiché, per dirla con S. Ilario, " io penso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parola ed in ogni mio sentimento "

(*De Trinit.*, c. 37). – È però difficile confutare tutti e singoli gli errori, per due motivi. Primo, perché non abbiamo tale conoscenza delle asserzioni sacrileghe dei singoli oppositori, da poter desumere validi argomenti dalle ragioni da essi addotte, per distruggere, partendo da codeste ragioni, i loro errori. Così infatti fecero gli antichi Dottori nel distruggere gli errori dei gentili, avendo avuto la possibilità di conoscere le loro posizioni, essendo stati gentili essi stessi, o per lo meno avendo vissuto con essi ed essendo stati istruiti nelle loro dottrine. – Secondo, perché alcuni di essi, quali i Musulmani ed i pagani, non accettano come noi l'autorità della Scrittura, mediante la quale è possibile invece disputare con gli Ebrei, ricorrendo all'Antico Testamento, oppure con gli eretici, ricorrendo al Nuovo Testamento... Nell'investigare quindi certe verità mostreremo quali errori esse escludano, e in che modo la verità raggiunta con la dimostrazione concordi con la fede della religione cristiana » (*Cont. Gent.*, I, c. 2).

Leggendo con attenzione tutto codesto secondo capitolo dell'opera, viene esclusa l'ipotesi, cara a molti eruditi del nostro secolo, secondo la quale S. Tommaso avrebbe scritto la sua opera per gli averroisti latini, cosicché i *gentili* contro i quali egli si rivolge sarebbero da ricercare, non nella penisola iberica o sulle coste dell'Africa settentrionale, ma presso la facoltà *delle Arti* dell'università parigina [11].

Ci sembra che la critica del P. Gauthier contro tale ipotesi sia sostanzialmente irrefutabile [12]. Mai più S. Tommaso avrebbe allora potuto scrivere di non conoscere direttamente gli errori che intendeva combattere. Forse però il P. Gauthier ha il torto di tirare troppo la corda fino al punto di negare, che all'epoca della composizione dell'opera (1259-1264) il movimento averroista costituisse già una minaccia, avvertita dagli studiosi cristiani del nostro occidente. A questo punto è troppo facile rispondere che persino nelle prime sue opere S. Tommaso combatte con impegno l'averroismo [13]. Nell'opera inoltre

11. A lanciare questa idea è stato M. M. Gorce, in *Melanges Mandonnet*, Parigi, 1930, t. I, pp. 223-243: « La lutte *contra Gentiles* a Paris »; Id., *L'essor de la pensée au moyen âge*, Parigi, 1933 (pp. 242-247); cfr. D. Salman, *Sur la lutte Contra Gentiles de S. Thomas*, in « Divus Thomas », (P), 1937, pp. 488-509.

12. Cfr. *op. cit.*, pp. 70-86.

13. Cfr. *Sent.*, II, d. 17, q. 2 a, d. 19, a. 1; *Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1. – La cura con la quale si discutono le tesi dei commentatori arabi circa la sopravvivenza

(*De Trinit.*, c. 3). – È però difficile confutare tutti e singoli gli errori, per due motivi. Primo, perché non abbiamo tale conoscenza delle asserzioni sacrileghe dei singoli oppositori, da poter desumere validi argomenti dalle ragioni da essi addotte, per distruggere, partendo da codeste ragioni, i loro errori. Così infatti fecero gli antichi Dottori nel distruggere gli errori dei gentili, avendo avuto la possibilità di conoscere le loro posizioni, essendo stati gentili essi stessi, o per lo meno avendo vissuto con essi ed essendo stati istruiti nelle loro dottrine. – Secondo, perché alcuni di essi, quali i Musulmani ed i pagani, non accettano come noi l'autorità della Scrittura, mediante la quale è possibile invece disputare con gli Ebrei, ricorrendo all'Antico Testamento, oppure con gli eretici, ricorrendo al Nuovo Testamento... Nell'investigare quindi certe verità mostreremo quali errori esse escludano, e in che modo la verità raggiunta con la dimostrazione concordi con la fede della religione cristiana » (*Cont. Gent.*, I, c. 2).

Leggendo con attenzione tutto codesto secondo capitolo dell'opera, viene esclusa l'ipotesi, cara a molti eruditi del nostro secolo, secondo la quale S. Tommaso avrebbe scritto la sua opera per gli averroisti latini, cosicché i *gentili* contro i quali egli si rivolge sarebbero da ricercare, non nella penisola iberica o sulle coste dell'Africa settentrionale, ma presso la facoltà *delle Arti* dell'università parigina [11].

Ci sembra che la critica del P. Gauthier contro tale ipotesi sia sostanzialmente irrefutabile [12]. Mai più S. Tommaso avrebbe allora potuto scrivere di non conoscere direttamente gli errori che intendeva combattere. Forse però il P. Gauthier ha il torto di tirare troppo la corda fino al punto di negare, che all'epoca della composizione dell'opera (1259-1264) il movimento averroista costituisse già una minaccia, avvertita dagli studiosi cristiani del nostro occidente. A questo punto è troppo facile rispondere che persino nelle prime sue opere S. Tommaso combatte con impegno l'averroismo [13]. Nell'opera inoltre

11. A lanciare questa idea è stato M. M. Gorce, in *Melanges Mandonnet*, Parigi, 1930, t. I, pp. 223-243: « La lutte *contra Gentiles* a Paris »; Id., *L'essor de la pensée au moyen âge*, Parigi, 1933 (pp. 242-247); cfr. D. Salman, *Sur la lutte Contra Gentiles de S. Thomas*, in « Divus Thomas », (P), 1937, pp. 488-509.

12. Cfr. *op. cit.*, pp. 70-86.

13. Cfr. *Sent.*, II, d. 17, q. 2 a, d. 19, a. 1; *Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1. – La cura con la quale si discutono le tesi dei commentatori arabi circa la sopravvivenza

che in questo momento c'interessa, alle tesi averroiste e alla loro confutazione sono dedicate pagine e pagine, predisponendo gli animi ad accettare la soluzione del pensiero cristiano, con uno sfoggio di erudizione in cui si legge chiaramente l'importanza che l'Autore annetteva a codeste disquisizioni. Al problema dell'eternità del mondo, per es., sono dedicati ben otto capitoli (*Cont. Gent.*, II, cc. 31-38); al problema dell'immortalità individuale dell'anima ne sono dedicati, direttamente o indirettamente, non meno di ventisei (*ibid.*, cc. 56-81).

Perciò pensiamo che non sia il caso di escludere del tutto dalla prospettiva del *Contra Gentiles* il proposito di combattere anche le suggestioni del pensiero arabo. Basterà dire che ciò non è sufficiente, per ridurre l'opera intera a un trattato polemico contro gli averroisti.

Così pure possiamo e dobbiamo ancora ammettere che essa può servire, come un'opera apologetica classica del pensiero cristiano, alla *formazione* dei missionari cattolici di tutti i tempi e di tutti i luoghi, pur non essendo un manuale sufficiente di *informazione* neppure per le missioni presso i Musulmani [14].

L'opera quindi va considerata prima di tutto come una sintesi originale dell'apologetica cristiana, così come l'ha concepita il più grande teologo del secolo XIII, ossia di un'epoca che anticipa il rinascimento nel campo degli studi superiori. Per organizzare codesta sintesi S. Tommaso si è servito di uno strumento che non poteva desumere dai testi biblici: è ricorso con fiducia alla ragione umana, potenziata dalla più alta speculazione filosofica.

dell'anima mostra un interesse tutto speciale. Si veda, per esempio, quanto S. Tommaso scrive in *Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1. Le sette obbiezioni d'abbrivo sono desunte quasi tutte dall'interpretazione averroista dei testi aristotelici; e nel corpo dell'articolo Averroè è espressamente confutato. Il tono irenico di queste pericopi dice solo che non era ancora scoppiata la crisi violenta in cui l'averroismo tentò addirittura d'imporsi nell'insegnamento della università parigina.

14. Un caso analogo può farci meglio comprendere quanto stiamo dicendo. Esiste tra le ristampe del *Triumphus Crucis* di Fra Girolamo Savonarola l'edizione del 1646, « in un piccolo ed elegante volume pei tipi di Propaganda Fide per espressa volontà del Card. Antonio Barberini, Cappuccino, fratello di Urbano VIII » (L. Ferretti, *Il Trionfo della Croce di Fra Gir. Savonarola*, Siena, 1899, p. XXIII). Codesta opera, secondo il mecenate ricordato, doveva servire alla formazione dei missionari presso gl'infedeli, pur sapendo egli che l'opera apologetica del Savonarola era stata indirizzata agli umanisti paganeggianti del nostro occidente. Infatti per la formazione degli evangelizzatori si richiede prima di tutto la perfetta convinzione personale. E a ciò serviranno sempre libri come il *Trionfo della Croce* e la *Somma Contro i Gentili*.

Alcuni hanno preso l'abitudine di identificare questo strumento, che S. Tommaso ha usato in maniera impareggiabile, con la filosofia di Aristotele. Cosicché, volendo definire la sintesi filosofica che soggiace alla sua speculazione teologica, presso molti è entrato l'uso di sbrigarsela in maniera molto approssimativa, parlando di filosofia aristotelico-tomistica.

Ma a ben considerare le cose ci accorgiamo che il tomismo genuino, cioè quello dell'Aquinate (da non confondere con quello dei suoi discepoli) è schiettamente aristotelico solo nella « filosofia naturale », cioè in quelle scienze che noi oggi denominiamo scienze positive: quali la fisica, la chimica, l'astronomia, ecc. In codesti campi S. Tommaso si considera sostanzialmente un profano: e quindi tutte le volte che deve sfiorare tali argomenti, si appella ad Aristotele, al Filosofo, ossia al « naturalista » per antonomasia, al « maestro di color che sanno ».

Ma egli mostra di aver piena coscienza che oltre la filosofia naturale, ossia oltre la « fisica », c'è la metafisica, o « filosofia prima », che rivolge la sua attenzione alle intuizioni più radicali e fondamentali del pensiero, a cominciare dall'intuizione dell'essere. Di tale disciplina il teologo non può non interessarsi esplicitamente, avendo essa il compito di studiare anche la teologia naturale: « quia praecipuum cognitorum in ea est Deus »; « poiché l'oggetto principale di quanto essa conosce è Dio » (*In Boetii de Trinit.*, q. 5, a. 1).

Dato l'immenso prestigio che Aristotele aveva nel campo degli studi, persino presso i cultori delle scienze profane, i discepoli immediati dell'Aquinate si compiacquero di marcare la concordanza tra la filosofia del loro Maestro con quella dello Stagirita. E così fecero anche i tomisti della seconda scolastica (secoli XVI-XVIII); i quali ebbero inoltre il torto assai più grave di coinvolgere l'autorità di San Tommaso nelle dispute contro le nuove concezioni della fisica moderna. La così detta filosofia aristotelico-tomistica venne di conseguenza a soccombere sotto il peso delle indagini positive, che relegarono la fisica aristotelica tra i cimeli storici, senza risparmiare, così sembrò a molti, neppure la metafisica; che invece sarebbe stato doveroso distinguere dalla cosmologia dei secoli precedenti. E va notato che rispetto alla metafisica S. Tommaso non si era fermato alla concezione aristotelica, ma aveva raggiunto una sintesi personale

originalissima tra aristotelismo e platonismo, mettendo in evidenza le linee portanti dei principi più universali del pensiero e della realtà.

Ma purtroppo questo equilibrio raggiunto, che ha privato il nostro occidente di una struttura fondamentale del pensiero umano, perdura tuttora. E di questo fatto non possiamo incolpare i tomisti più recenti. Sembra doversi attribuire piuttosto a un certo tipo di laicismo, da cui non hanno saputo difendersi quegli scrittori e pensatori cristiani che hanno ignorato o respinto l'atteggiamento ufficiale della Chiesa rispetto al tomismo, fino al punto di gettare il discredito su tutta la metafisica classica, senza risparmiare né Platone né Agostino [15]. Ma la storia del pensiero umano non può ignorare la stessa affermazione istituzionalizzata della sintesi dottrinale di S. Tommaso, anche se per certe mentalità questo successo è a scapito del suo valore e del suo prestigio.

Per tacere quello che la gerarchia ha fatto in passato a favore del tomismo, dalla canonizzazione del Santo (nel 1323) fino alla sua proclamazione a Dottore della Chiesa (1567), dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879) alla *Studiorum Ducem* di Pio XI (1923), va qui ricordato quello che il Concilio Vaticano II (1963-65) ha disposto nelle sue dichiarazioni e nei suoi decreti: « La Chiesa ha grande cura delle scuole di grado superiore, specialmente delle Università e delle Facoltà. Anzi in tutte quelle che da essa dipendono, mira organicamente a che le varie discipline siano coltivate secondo i propri princìpi ed il proprio metodo, in quella libertà propria della ricerca scientifica, in maniera che se ne abbia una sempre più profonda comprensione; e, indagando accuratamente le nuove questioni e ricerche poste dall'età che si evolve, si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità, seguendo le orme dei dottori della Chiesa, specialmente di S. Tommaso d'Aquino » [16].

E nel decreto sulla formazione sacerdotale si legge: « Per illustrare quanto più è possibile i misteri della salvezza, gli alunni impa-

15. Su questo interessantissimo tema rimandiamo alle opere seguenti: Étienne Gilson, *Trois Leçons sur le Thomisme et sa situation présente*, in « Seminarium » (1965, n 4); J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, pp. 193 ss.; M. Sciacca, *Filosofia e antifilosofia*, Milano, 1968.

16. Decr. *Gravissimum educationis*, n. 10.

vino ad approfondirli ed a volerne il nesso per mezzo della speculazione, avendo S. Tommaso per maestro; si insegni loro a riconoscerli sempre presenti ed operanti nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; ed imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della Rivelazione, ad applicare le verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo ed a comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei » [17].

17. Decr. *Optatam totius*, n. 16.

LA FILOSOFIA DI S. TOMMASO E LA SUA FUNZIONE IN CAMPO TEOLOGICO

Ma la filosofia di S. Tommaso esige un discorso più lungo, specialmente per coloro che per la prima volta prendono contatto con i suoi scritti, anche perché molti sono i giudizi sommari e negativi che circolano oggi su di essa nel mondo della cultura. Noi ci limiteremo ad alcune considerazioni d'indole generale, non essendo possibile delineare in questa sede la sintesi del pensiero tomistico.

Abbiamo già ricordato che soprattutto sul finire del secolo XIX venne divulgata l'idea che la *Somma contro i Gentili* fosse una *somma filosofica*. Purtroppo invece dobbiamo lamentare che San Tommaso non abbia mai pensato a scrivere una somma del genere, la quale ci avrebbe fatto conoscere, oltre la sintesi del suo pensiero, la sua maniera di far filosofia. Egli infatti in campo filosofico si è limitato a commentare alcuni libri di Aristotele, e a scrivere qualche breve opuscolo. Perciò coloro che, a cominciare dalla seconda scolastica, vollero compilare dei corsi completi di filosofia tomistica, dovettero contentarsi di spigolare nelle sue opere teologiche.

È innegabile quindi lo scopo teologico di tutta la speculazione dell'Aquinate. Così pure bisogna riconoscere l'obbiettiva difficoltà di dividere nei suoi scritti ciò che appartiene all'ordine razionale da quanto rientra nel campo della fede e della speculazione teologica; sebbene egli abbia perfetta coscienza delle rispettive competenze. Anzi viene giustamente riconosciuto proprio a lui il merito di aver rivendicato alla filosofia una libertà e un'indipendenza che non è ugualmente affermata dai pensatori suoi contemporanei.

Ora, dato il movente teologico della sua speculazione, che il nostro Autore mostra pure con la perfetta padronanza delle fonti cri-

stiane, è facile riconoscere al suo genio la capacità di estrarre dai testi biblici, dalle definizioni dogmatiche e dagli scritti dei Santi Padri quel corpo di dottrine filosofiche che sono irrinunziabili per la fede cattolica.

In questi ultimi anni uno studioso serio e ben preparato, Claude Tresmontant, ha posto in evidenza con una serie di scritti le linee maestre di quella metafisica che emerge dai testi fondamentali della rivelazione divina e della catechesi cattolica[1]. Senza minimizzare affatto il merito di tale ricerca, pensiamo che non sia difficile ammettere che codesta impresa sia stata compiuta, più o meno bene, da tutti i grandi teologi del passato. Perciò non va dimenticato che sulla stessa metafisica di S. Tommaso prima ancora di Aristotele ha fatto sentire il suo peso determinante il dogma cristiano con tutte le sue implicanze. Chi infatti osasse dubitare della capacità dialettica e dell'attitudine dell'Aquinate a scorgere tutte le implicanze di una idea, non ha che da leggere qualche capitolo della *Contra Gentiles*. Dire perciò, come qualcuno ha fatto in questi ultimi anni, che questa sintesi teologica riduce la divinità a un elemento portante di una determinata cosmologia è una sciocchezza; poiché è un'evidente deformazione storica del pensiero tomista. La lettura del testo che noi presentiamo dimostra in un certo senso il contrario: è il concetto cristiano di Dio che implica necessariamente una certa visione del mondo.

Perciò nel riconoscere, come hanno fatto i Papi in questi ultimi secoli, che S. Tommaso è « il Dottore Comune o universale della Chiesa Cattolica, perché la Chiesa ha fatto sua la dottrina di lui »[2], si deve anche ricordare che da parte sua egli aveva fatto suo l'insegnamento della Chiesa.

Ciò non compromette l'autonomia del filosofo cristiano, il quale, quando attende formalmente al proprio lavoro, usa i suoi strumenti d'indagine (le scienze e la ragione naturale) per una verifica di tutte le opinioni, compresa la soluzione prospettata dalla fede. Nel secolo

1. Cfr. *Essais sur la pensée hebraique*, Parigi, 1953; *Études de la métaphysique biblique*, Parigi, 1955; *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Parigi, 1961; *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Parigi, 1962; quest'ultima tradotta in italiano da P. Inghilesi, Morcelliana, Brescia, 1963.

2. Pio XI, Enc. *Studiorum ducem*.

XIII la filosofia naturale portava il nome di Aristotele; e contro di essa S. Tommaso non credeva di poter fare delle riserve, fino a che non valicava i limiti del suo campo specifico. Anzi l'accordo con essa dei dogmi cristiani è da lui sottolineato con manifesta compiacenza, offrendoci così la parte caduca della sua opera.

Ma quando Aristotele sconfinava nel campo della metafisica, entrando talora in collisione col dogma cristiano, S. Tommaso non aveva dubbi: Aristotele, se non era stato male interpretato dai suoi divulgatori e commentatori, era incorso in qualche errore. E spesso si trattava non di tesi marginali, ma fondamentalissime, quali l'assoluta trascendenza divina; la creazione dal nulla, del tutto ignota al pensiero greco; la conoscenza del concreto e del singolare da parte di Dio, base del concetto cristiano di provvidenza; l'immortalità individuale dell'anima umana, in cui lo Stagirita non ha saputo chiarire la propria posizione. – È vero che in quest'ultimo caso l'interpretazione tomista ha escluso costantemente la presenza dell'errore dai testi aristotelici, in aperto contrasto con l'averroismo; ma anche in tale sua posizione polemica abbiamo la riprova che per S. Tommaso l'aristotelismo non era un criterio indiscutibile di verità; come lo era invece per i suoi avversari, ossia per gli averroisti, che nel secolo XIII e per tutto il medioevo furono i rappresentanti del pensiero «laico», sempre polemico verso la Chiesa.

Scorcio di cosmologia tomistica[3].

Per facilitare la lettura di certi brani, in cui si fa esplicito riferimento alle teorie cosmologiche aristoteliche, esporremo qui brevemente quello che in proposito costituiva il comune punto di riferimento per tutti i medioevali. Per il pubblico italiano di media cultura il compito è facilitato, data la familiarità di molti con la *Divina Commedia* di Dante Alighieri: la cosmologia del massimo poeta e del massimo teologo d'Italia è sostanzialmente la stessa.

Come abbiamo già accennato, la concezione tomistica dell'universo visibile non ha delle particolarità considerevoli. S. Tommaso

3. Per uno scorcio relativamente breve e sostanzialmente fedele del pensiero metafisico e della gnoseologia tomistica, rimandiamo alla voce «Tommaso (S.)» dell'*Enciclopedia Filosofica* (Sansoni Ed., 1967), vol. VI, coll. 518-539, dovuta al P. Carlo Giacon.

non è un naturalista, o « filosofo » come il francescano Ruggero Bacone, e neppure come il suo maestro S. Alberto Magno. Per le scienze naturali egli si affida ad Aristotele, ad Avicenna, ad Averroé e a Tolomeo. Quando nei suoi ragionamenti ha bisogno di appellarsi alle nozioni delle scienze naturali, si limita a riferire il pensiero dei « filosofi »: « ut philosophi dicunt... ».

Bisogna però riconoscere che la concezione del cosmo necessariamente affiora spesso nelle sue espressioni, ripercuotendosi non sempre in maniera positiva sulla sua sintesi teologica e filosofica. Volendo perciò interpretare con esattezza il suo pensiero, non si può ignorare questo retroscena mentale. Ecco perché abbiamo pensato di presentare in forma schematica la cosmologia di S. Tommaso, che in certi capitoli della *Contra Gentiles* è piuttosto invadente.

Astronomia. L'universo visibile è concepito come un globo immenso di sfere concentriche. La più bassa di codeste sfere, ossia al centro, è il nostro pianeta, fulcro immobile di tutto il mondo materiale. La terra è dunque avvolta da sette cieli, in forma di sfere più o meno voluminose, in continuo e regolare movimento di rotazione su se stesse. La materia di questi cieli è inalterabile, solida e diafana come purissimo cristallo. Incastonati in codeste sfere si trovano le stelle e i pianeti. Il moto delle sfere è prodotto dai motori trascendenti, ossia dalle sostanze « separate », o intellettive, cioè dagli angeli.

Oltre i sette cieli mobili si trova il cielo immobile delle stelle fisse, al di sopra del quale i teologi medioevali collocavano il cielo *empireo*, sede dei beati. Ma nella *Contra Gentiles* non si nomina mai quest'ultimo, perché i maestri della dottrina cristiana ne parlavano con un certo pudore di fronte ai rappresentanti del pensiero filosofico; in quanto lo consideravano meno dimostrabile e scientificamente sicuro di quanto lo fossero gli altri otto. Né, d'altra parte, esistevano testi della Scrittura in suo favore.

Accanto alle nove sfere, nel mondo superiore degli spiriti puri, ossia delle sostanze separate, abbiamo nove ordini o cori angelici. Non sembra però che S. Tommaso abbia sottolineato espressamente questa coincidenza numerica.

La luce che promana dagli astri e che si sprigiona come di riflesso anche dal fuoco esistente sulla terra, è l'unica energia fisica che stabilisce con evidenza i contatti tra tutto il mondo corporeo. La sua pro-

pagazione è istantanea. In coincidenza con essa i corpi superiori esercitano altri influssi sulla terra, sia sui corpi anorganici, sia sui corpi organici.

L'unica idea personale che S. Tommaso abbia espresso in campo astronomico è forse il dubbio relativo a certe spiegazioni del moto degli astri, tentate dagli antichi naturalisti: « Non è necessario che codeste supposizioni siano vere; poiché può darsi che gli spostamenti delle stelle che noi constatiamo potranno essere spiegati in un modo diverso, che ancora gli uomini non hanno saputo comprendere » (*De Coelo et Mundo*, II, lect. 17).

La materia e i quattro elementi. A differenza dei cieli, che sono composti di materia incorruttibile, il nostro pianeta è il campo delle trasmutazioni e delle trasformazioni. La materia qui sulla terra si trova divisa nei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), ciascuno dei quali ha il suo *luogo naturale*. La terra è in basso, ossia al centro, e tende naturalmente verso di esso. Sopra di essa ha il suo luogo naturale l'acqua, quindi l'aria; mentre intorno al globo terraqueo, molto in alto, vicino al primo cielo, e in condizioni di invisibilità, trova il suo luogo naturale il fuoco. I quattro elementi entrano continuamente in composizione, formando i vari esseri corporei corruttibili, ossia il mondo animale, vegetale e minerale. Talora questa « materia elementare », sotto l'azione di particolari cause agenti, passa addirittura da un elemento all'altro: dall'acqua all'aria, dall'aria al fuoco, ecc.

Ogni corpo composto, pur conservando la virtualità degli elementi che lo compongono, non può avere di fatto che una sola forma sostanziale. Di fronte poi alle forme molteplici che possono succedersi negli elementi, deve esistere un sustrato fondamentale comune: la materia prima. – Questa ultima però (come del resto l'unità della forma sostanziale) risulta non da un'indagine empirica, bensì dall'analisi metafisica delle trasmutazioni riscontrate nei corpi.

Genetica e *fisiologia.* Il termine *generatio* indica a tutto rigore il sorgere di una nuova forma sostanziale dalla materia, la quale viene così a perdere la forma precedente. Di qui l'assioma: « Generatio unius est corruptio alterius », e viceversa: « Corruptio unius

est generatio alterius ». In maniera specialissima però il termine generazione sta ad indicare la genesi naturale dei viventi. S. Tommaso anche in questo campo non si distingue dai contemporanei. Ammette, come essi facevano, la generazione spontanea, che sarebbe stata causata dall'influsso dei corpi celesti su una materia predisposta, ossia dalla « putredine ». Invece gli animali perfetti esigono la generazione o riproduzione sessuale.

In tal caso la potenza generante attiva e quella passiva risiedono in due soggetti distinti, ossia nell'individuo maschile e in quello femminile. L'elemento maschile, che è attivo, viene considerato senz'altro come *il seme*, ossia « come un tutto in potenza avente in sé la potenza di produrre tutto il corpo » (I, q. 110, a. 2.). Invece l'elemento femminile non è che « corpulenta substantia », cioè una materia organica sostanzialmente informe. I fisiologi del secolo XIII non erano in grado di riscontrare sperimentalmente, come si è potuto fare dopo la scoperta del microscopio, che il vero seme dell'essere vivente è l'ovulo fecondato.

Chi volesse però giudicare la filosofia di S. Tommaso dal quadro cosmologico che abbiamo abbozzato, mostrerebbe la stessa intelligenza di colui il quale giudicasse i frutti di un albero dalla durezza del suo legno o dalla ruvidezza della sua scorza. Abbiamo già detto che la vera filosofia per un teologo è la metafisica, o « filosofia prima ». Noi rinunziamo qui a tracciarne una sintesi, perché sarebbe necessariamente troppo imperfetta, e certamente più oscura di quanto possa trasparire al lettore intelligente che affronta direttamente il testo dell'Autore.

La ragione a servizio della fede.

Vediamo piuttosto come egli si è servito della ragione naturale e della filosofia nella costruzione delle sue opere teologiche, e soprattutto nella *Somma contro i Gentili*. Ce lo dice lui stesso espressamente in una questione *de quolibet*: « Qualsiasi atto va compiuto nel modo che è richiesto dal suo fine. Ora, una disputa può essere ordinata a un duplice fine. Infatti certe dispute sono ordinate a togliere il dubbio circa la verità di ciò che viene affermato; e in codesta discussione teologica si deve ricorrere soprattutto alle " auctoritates " (ai testi autorevoli) accettate da coloro con i quali si discute.

Se, p. es., si discute con i Giudei, bisogna addurre i testi del Vecchio Testamento; se con i Manichei, i quali respingono il Vecchio Testamento, ci si deve accontentare di quelli del Nuovo Testamento; se si disputa con gli Scismatici, con i Greci cioè, i quali accettano sia il Vecchio che il Nuovo Testamento, ma non la dottrina dei nostri santi (dottori), bisogna discutere con essi basandoci sui testi del Nuovo o del Vecchio Testamento e di quei dottori che essi accettano; se invece gli interlocutori non accettano nessuna autorità, bisogna ricorrere alle ragioni naturali per convincerli. Certe altre dispute sono invece discussioni didattiche che si fanno nelle scuole, non per confutare un errore, ma per istruire gli uditori, inducendoli a capire la verità di cui si tratta; e allora bisogna basarsi su delle ragioni atte ad investigare la radice di essa, e a far conoscere in che senso è vero ciò che si dice. Altrimenti se un maestro determina la questione con la semplice enunciazione dei testi, l'uditore si convincerà che la cosa è vera, però non acquisterà di essa nessuna scienza o intelligenza, ma se ne andrà a mani vuote » (*Quodl.*, IV, q. 9, a. 3).

Esaminando le sue opere teologiche e soprattutto le due Somme, ci rendiamo subito conto che l'Autore ha svolto entrambi i compiti assegnati alla disputa teologica, ricorrendo di continuo sia ai testi autorevoli, che alla ragione naturale, con argomenti ora apodittici ed ora di semplice probabilità, o convenienza.

Ma nella *Contra Gentiles* egli ha voluto impostare il suo lavoro in una maniera molto singolare, cercando di tenere distinti i due ordini di verità che noi possediamo intorno a Dio: le verità infatti di ordine naturale le ha raggruppate nei primi tre libri[4], mentre ha

4. A questo punto gli studiosi che hanno analizzato l'*Opera* si domandano come mai S. Tommaso abbia potuto includere nella prima parte della *Contra Gentiles* gli argomenti seguenti: la creazione nel tempo (II, cc. 31-39); la conoscenza di fede (III, c. 40); la visione beatificata (III, cc. 48-63); i nove cori angelici (III, c. 80); la legge di Dio ottenuta mediante la rivelazione (III, cc. 113-146); la grazia divina (III, cc. 143-163). Troviamo in proposito quattro soluzioni differenti: *a*) La prima consiste nel sostenere che codeste verità non sono, di suo, inaccessibili alla ragione (P. G. De Broglie ne è stato il principale propugnatore); *b*) la seconda si ferma a riconoscere che S. Tommaso si è permesso delle digressioni, venendo meno ai suoi propositi; *c*) la terza consiste nell'attribuire a S. Tommaso l'esecuzione di un piano diverso da quello che aveva espressamente enunziato; *d*) la quarta cerca di dimostrare che nei primi tre libri S. Tommaso si è limitato a quelle verità che potevano trovare in Aristotele (nelle religioni precristiane e nella ragione naturale), un punto d'appog-

rimandato al quarto libro « quella serie di verità che sorpassano la ragione » (lib. I, c. 9). Questa divisione potrebbe avere intenzionalmente uno scopo didattico: indicare chiaramente ai catechisti e ai pastori d'anime quali sono gli argomenti in cui bisogna astenersi dal tentativo di « dimostrare ».

Da se stesso l'Autore spiega quale uso ha inteso fare della ragione naturale nel campo delicato della fede: « Nell'esporre le verità della prima serie bisogna procedere con ragioni dimostrative, capaci di convincere gli avversari. Ma poiché tali ragioni non possono applicarsi alla seconda serie, non si deve mirare a convincere l'avversario col ragionamento; bensì a risolvere gli argomenti da lui addotti contro la verità; poiché la ragione naturale non può essere contraria alle verità della fede, come sopra abbiamo dimostrato... Tuttavia nell'esporre codeste verità è bene addurre degli argomenti probabili, perché la fede dei credenti trovi il modo di esercitarsi e di confortarsi, senza la pretesa però di convincere gli avversari: poiché la debolezza di tali argomenti potrebbe confermarli maggiormente nei loro errori, pensando essi che noi accettiamo le verità di fede per degli argomenti così fragili » (*ibid.*)[5].

S. Tommaso si è applicato con impegno a svolgere sia il primo che il secondo compito, cercando tutte le ragioni che a lui si offrivano, sia quelle che il suo ingegno era capace di ricavare dai testi spesso sibillini dei filosofi e dei Padri, sia quelle che affioravano alla sua intelligenza illuminata dalla fede. Cosicché la *Contra Gentiles*

gio. Quest'ultima tesi, difesa dal P. A. Gauthier, ci sembra quella più ragionevole (vedi GAUTHIER, *op. cit.*, pp. 100-120); purché non si calchi troppo la mano su Aristotele come tale.

5. In maniera analoga egli così si esprime nella sua *Expositio super librum Boetii De Trinitate*: « Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et huiusmodi, vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris *de Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur; sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria » (*In De Trinit.*, proem., q. 2, a. 3). – Si noti che il commento al *De Trinitate* qui citato è con ogni probabilità di poco anteriore al primo libro della *Contra Gentiles*, come risulta, sia dalle condizioni dell'autografo, sia dall'analisi del testo.

apparve subito ai suoi stessi contemporanei come un'opera geniale, paragonabile solo al capolavoro di S. Tommaso stesso, ossia alla *Somma Teologica*, che però rispetto alla prima ha lo svantaggio di essere rimasta incompiuta.

Confrontando le due Somme.

Nel confrontare le due opere più importanti e più originali di S. Tommaso è abbastanza facile rilevare le principali differenze. Sappiamo dall'Autore stesso che la *Somma Teologica* fu concepita come un manuale per gli studenti di teologia, frastornati dalle ripetizioni e dal disordine dei commenti occasionali. Ora, avendo egli terminato qualche anno innanzi la *Somma contro i Gentili*, risulta evidente che tale non dovette essere, almeno formalmente, il pubblico cui era stata indirizzata quest'ultima. Più che a formare i futuri insegnanti di teologia, la *Contra Gentiles* è adattissima a istruire e a formare predicatori, apologisti e pastori d'anime; in modo da prepararli ad affrontare qualsiasi errore che si opponga alla verità della fede cattolica. S. Tommaso accenna, ci sembra, a questo suo proposito quando rimanda espressamente a quest'Opera, scrivendo a un uomo impegnato nell'apostolato diretto (ossia nel *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad cantorem Antiochenum*).

Gettando uno sguardo sull'orditura della *Contra Gentiles*, risulta evidente che essa presenta uno schema più elementare e meno rigoroso della *Somma Teologica*: da un lato verità raggiungibili dalla ragione, dall'altro le verità di fede. Può darsi che il Santo l'abbia fatto intenzionalmente, per indicare con chiarezza agli apologisti cristiani di tutti i tempi l'idea che tra le verità della fede bisogna distinguere quelle che sono accessibili alla ragione naturale, da quelle che sono misteri impenetrabili, per i quali la ragione non può offrire argomenti apodittici.

Ecco dunque il piano della *Contra Gentiles*:

I. Verità raggiungibili dalla ragione per mezzo delle creature (libri I-III).

II. Verità insegnate esclusivamente dalla fede (libro IV).

In ognuna delle due sezioni ripete lo schema, ricalcato sul motivo neoplatonico dell'*uscita* e *ritorno*, incluso però entro l'analisi aristotelica della causalità:

Libri I, II, III
- *A*) Dio in se stesso (ordine statico *formale*) = unità di essenza (libro I).
- *B*) Dio rispetto a noi (ordine dinamico causale) . . . . . :
  1) *Uscita* delle creature dalla causa efficiente = creazione e distinzione (libro II).
  2) *Ritorno* a Dio (Causa finale) (libro III).

Libro IV
- Dio in se stesso = Trinità (cc. 1-26).
- Dio rispetto a noi . . . . . :
  Uscita da Dio principio = Incarnazione e sacramenti (cc. 27-28).
  Ritorno a Dio, fine = i novissimi (cc. 79-97).

Nella *Somma Teologica* questa dicotomia è abolita; cosicché tutti e due i motivi, quello aristotelico e quello neoplatonico, vengono inglobati in un unico schema, che teologicamente è più perfetto e rigoroso [6].

Per il metodo espositivo la *Contra Gentiles* è meno complessa: specialmente per noi moderni è per questo anche più congeniale. Infatti in essa S. Tommaso ha messo da parte le strutture caratteristiche della esposizione scolastica, che sono la *quaestio* con la suddivisione in articoli dall'ordito apparentemente artificioso: tesi, antitesi, risposta magistrale, soluzione delle difficoltà. Qui invece il Santo si è ispirato alle opere dei Padri e ai classici: la divisione per capitoli successivi sembra più naturale. Si nota però qua e là l'istintiva tendenza a ricorrere al metodo scolastico, intercalando capitoli di obbiezioni e capitoli di soluzioni.

6. Cfr. P. Alb. Boccanegra, in « Somma Teologica », Ed. Salani, Firenze, 1959, vol. VIII, pp. 12 ss.

D'ordinario i medesimi argomenti sono trattati molto più diffusamente nella *Somma Teologica*, cosicché la *Contra Gentiles* ha lo svantaggio dell'incompletezza, e, in qualche caso rarissimo, quello dell'opera di trapasso, come vedremo. In compenso troviamo qui il vantaggio considerevole per noi moderni della depurazione, o decantazione teologica, nel senso che la discussione dei problemi, ridotta all'essenziale, nel quarto libro dell'opera, esclude quasi sempre le scorie delle curiosità e delle controversie di scuola. Inoltre su certi temi fondamentali l'esposizione è più esauriente, e quindi anche più difficile, senza le preoccupazioni del compilatore di un manuale.

Si direbbe che il rinascimento filosofico-teologico in S. Tommaso si fece sentire, soprattutto in questo primo abbozzo di sintesi, non solo nel pensiero, per l'originalità di certi argomenti e di certe impostazioni, ma anche nella forma letteraria. Ciò spiega in parte il successo della *Contra Gentiles* persino presso gli umanisti cristiani. Ecco perché Francesco De Silvestris da Ferrara, il *Ferrarese* (1474-1528), celebre per il suo commento a quest'opera, poteva affermare che qui l'Autore « sembra aver superato se stesso » [7].

7. S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Ed. Leon., vol. XIII, p. XLII. – Nella nota storica riprenderemo sotto un altro punto di vista il confronto tra le due opere tomistiche.

NOTA BIOGRAFICA

1. *Periodo di formazione* (1225-1252).

1225-26 S. Tommaso nasce nel Castello di Roccasecca (Frosinone) da Landolfo, signore del luogo appartenente al ramo cadetto dei Conti d'Aquino, e da una nobildonna napoletana, che la tradizione dice discendente dalla nobiltà normanna degli Altavilla.

— La data di nascita del Santo viene indicata solo indirettamente dai suoi biografi, i quali ci assicurano che alla sua morte (7 marzo 1274) aveva dai quarantotto ai cinquant'anni (cfr. Guglielmo di Tocco, *Historia beati Thomae de Aquino*, in « S. Th. a Aq. vitae Fontes praecipui », Alba, 1968, p. 115).

1230 circa. Viene affidato come oblato ai monaci benedettini di Montecassino, dove riceve la sua prima formazione religiosa e culturale per circa nove anni. I parenti in tale oblazione coltivavano la segreta speranza di vedere un giorno su quella sede abbaziale il loro rampollo (cfr. D. Tommaso Leccisotti, O. S. B., *S. Tommaso d'Aquino e Montecassino*, Badia di Montecassino, 1965, pp. 34-56).

1239 È costretto, dal riaccendersi della lotta tra il Papa Gregorio IX e Federico II, a lasciare il Monastero, trasformato per le vicende belliche in un fortilizio. – Per consiglio — sembra — dello stesso abate cassinese, il giovane Tommaso è inviato all'università di Napoli, recentemente fondata da Federico II.

1243/44 Dopo circa quattro anni di università decide di entrare nell'Ordine di S. Domenico. Indossato l'abito dei Frati Predicatori, prevedendo la reazione violenta dei propri familiari, consiglia ai superiori il suo trasferimento fuori del Regno di Napoli. A Roma stessa la sua dimora non parve sicura, perciò fu fatto partire verso il Nord in compagnia dello stesso Generale dell'Ordine, Fra Giovanni Teutonico, che probabilmente risaliva verso Bologna per il capitolo generale del 1244. Ma presso Acquapendente (Viterbo) venne catturato dai suoi fratelli maggiori, ufficiali nell'esercito di Federico II, e chiuso per oltre un anno nel castello di Monte S. Giovanni. Sottoposto a preghiere, mi-

nacce e tentazioni, difese decisamente la propria vocazione, e rifiutò di deporre l'abito domenicano, approfittando della prigionia per meditare i libri santi e per studiare le *Sentenze* di Pietro Lombardo.

1245-46 Liberato dalla prigionia e ricondotto a Napoli, Tommaso fu destinato a completare i suoi studi fuori d'Italia: prima, sembra, a Parigi (1246-48) e poi a Colonia (1248-52), dove fu alla scuola di S. Alberto Magno. Rimase però per tutta la vita affiliato alla « Provincia Romana », che allora abbracciava tutta l'Italia al Sud dell'Appennino Tosco-Emiliano. Risale probabilmente a questo periodo la composizione delle sue primizie letterarie: il *Commento all'Etica Nicomachea*, che nonostante gli evidenti apporti personali del discepolo, venne offerto ai lettori come *reportatio* delle lezioni di S. Alberto Magno, e l'opuscolo *De Ente et Essentia*.

2. *Primo soggiorno parigino* (1252-1259).

1252 Su segnalazione di S. Alberto Magno e dietro raccomandazione di Ugo di S. Caro, S. Tommaso è inviato a Parigi per iniziare la sua carriera d'insegnante quale *baccalaureus biblicus* (assistente) della cattedra di Teologia per gli stranieri: una delle due cattedre che i domenicani avevano ormai conquistato nell'università parigina. Si attribuiscono a quest'epoca l'opuscolo *De Principiis naturae*, e i due opuscoli *Principia* (o prolusioni) *De Commendatione S. Scripturae*.

1254 Pubblicazione dell'*Introductorius in Evangelium aeternum* del francescano Gerardo di Borgo S. Donnino, che scatena la reazione dei maestri secolari contro gli Ordini mendicanti, al punto da ottenere dal Papa Innocenzo IV la revoca dei privilegi loro concessi (21 novembre). L'agitazione nell'università parigina, che coinvolge S. Tommaso stesso, è al colmo quando il nuovo Papa Alessandro IV (14 aprile 1255) revoca la decisione del suo predecessore. Guglielmo di St. Amour aveva appena finito di scrivere contro i mendicanti l'opuscolo *De periculis novissimorum temporum*. – Dal 1254 al 1256 come *baccalaureus sententiarius* S. Tommaso stende il suo monumentale commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo.

1255-56 Il Santo replica alle accuse di Guglielmo di S. A. con l'opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Le turbolenze dei maestri secolari ritardano per pochi mesi l'assegnazione della cattedra di Teologia a S. Tommaso e a S. Bonaventura.

1256-59 Titolare della cattedra parigina svolge una attività prodigiosa, il cui frutto più sicuro e maturo è costituito dalle questioni disputate *De Veritate* e dalla *Expositio super Boetium De Trinitate*.

1259 Nella pentecoste del 1259 i maestri parigini dell'Ordine domenicano sono convocati a Valenciennes al capitolo generale, per redigere la *ratio studiorum*.

In quest'epoca, prima del suo ritorno in Italia, S. Tommaso con ogni probabilità inizia la composizione della *Summa contra Gentiles*, giungendo fino al c. 45 del primo libro.

3. *Primo ritorno in Italia* (1259-1268).

1259-1261 Si ignorano i motivi del suo ritorno nei territori della Provincia di origine, in cui viene nominato Predicatore Generale. Pare che i familiari stessi dell'Aquinate non fossero estranei al provvedimento. Addetto, sembra, allo *Studium Curiae*, ossia allo studio teologico annesso alla Curia Pontificia, dal 1259 al '61 pare che abbia dimorato nel convento di Anagni. – Continua in questo periodo la stesura della *Contra Gentiles*, comincia il commento alle epistole di S. Paolo, e forse nel 1261 detta le sue 64 lezioni a commento del *De Divinis Nominibus* dello Pseudo-Dionigi.

1261-1265 In questo periodo che abbraccia il pontificato di Urbano IV (1261-64) e l'inizio di quello così travagliato di Clemente IV (1265-68) la dimora abituale di S. Tommaso fu a Orvieto. – Qui nel 1263 avvenne la morte del Card. Ugo di S. Caro, domenicano, del quale egli godeva tutta la stima. Nel 1264 vi fu un grave sbigottimento per l'apparizione di una cometa, che secondo i medioevali era un segno infausto indicando la morte di qualche re (cfr. III, q. 36, a. 7, arg. 3 e ad 3). Di essa parlarono S. Alberto Magno e R. Bacone. Urbano IV mostrò una grande predilezione per l'Aquinate, affidando a lui la composizione della *Catena Aurea* (Commento ai quattro Vangeli a base di testi patristici), l'Ufficio del SS. Sacramento e l'opuscolo *Contra errores Grecorum*. – Per conto suo il Santo portò a termine i commenti alle Epistole Paoline e la *Contra Gentiles*; dando inizio, molto probabilmente, ai grandi commenti delle opere aristoteliche (*Fisica, Metafisica, Etica, Politica, Analitici Posteriori*), che lo impegnarono anche in seguito per qualche anno.

1265-1267 In questi due anni la sua dimora abituale è il convento di S. Sabina in Roma. In occasione del Natale 1265 nel castello di Molara converte due Ebrei. Predica in varie basiliche dell'Urbe.

Probabilmente nel 1266 inizia la composizione della *Summa Theologiae*, che continuerà per tutto il resto della sua breve vita.

1267-1268 Risiede abitualmente a Viterbo in continuo contatto con la corte di Clemente IV. Convive con Fr. Guglielmo di Moerbeka, ottimo traduttore delle opere aristoteliche. Prosegue le opere iniziate; e pare che prima di chiudere questo suo soggiorno in Italia abbia portato a termine alcune delle questioni disputate (certamente il *De Potentia*) e alcuni opuscoli (tra i quali molto probabilmente il *De Regno vel Regimine principum ad Regem Cypri*). – Sul finire del 1268 parte alla volta di Parigi, passando da Bologna e Milano, per assumere di nuovo l'insegnamento in quella università, travagliata dalla crisi averroista, soprattutto per colpa di Sigieri di Brabante.

4. *Secondo soggiorno parigino* (Genn. 1269-maggio 1272).

1269-1272 Con esattezza sappiamo soltanto che riprende le lezioni all'università nel mese di Gennaio, e che riparte da Parigi dopo la Pasqua del 1272, per essere presente per la Pentecoste al Capitolo Generale, e a quello Provinciale della Provincia Romana che in quell'anno furono celebrati a Firenze. All'università egli dovette combattere su due fronti: contro gli averroisti e contro i teologi agostinisti. Ai primi egli oppose validamente la sua superiore conoscenza dei testi aristotelici; ai secondi cercò di far capire le ragioni profonde della propria ortodossia, che non era affatto compromessa dall'autentico apporto aristotelico. – La disputa più celebre, quella col francescano Giovanni Pecham, pare che si sia svolta nel 1270.

Appartengono sicuramente a questo periodo gli opuscoli polemici *De aeternitate mundi contra murmurantes*, *De unitate intellectus contra Averroistas*, *Contra doctrinam retrahentium a religione*, e quasi tutta la parte morale della *Somma Teologica* (I-II e II-II). Con ogni probabilità sono di questo periodo lo stupendo commento *In Evangelium Ioannis*, e le *Quaestiones disputatae de Malo*, senza contare le sue risposte a varie consultazioni.

5. *Ultimi anni.*

1272 Dal capitolo della sua Provincia a Firenze riceve l'incombenza di fondare per essa lo Studio Generale: « Studium Generale theologiae quantum ad locum et personas et numerum studentium committimus plenarie Fr. Thomae de Aquino » (*Mon. O. Fr. Praed. hist.*, volu-

me XX, p. 30). Per gli studenti di teologia egli sceglie Napoli, dove lo invitava il Re Carlo d'Angiò, che attendeva a riordinare quella università. – Prosegue la *Somma Teologica* ormai giunta alla terza parte.
Ottiene dal Signore, per l'intercessione della martire S. Agnese, la guarigione del suo fedelissimo discepolo, socio e segretario, Fra Reginaldo da Piperno. A questi dedica il *Compendium Theologiae*, che resterà incompiuto.

1273 Per la festa di S. Agnese (21 genn.) offre un pranzo agli studenti in onore della Santa. Predica in S. Domenico Maggiore la quaresima, spiegando al popolo il *Pater noster* e l'*Ave Maria*. – Il 6 dicembre, in seguito ad un rapimento mistico, cessa di scrivere e di dettare. Dimora per un periodo di riposo a Salerno presso la sorella Teodora, contessa di S. Severino.

1274 È convocato dal Papa Gregorio X al Concilio ecumenico di Lione. Detta o scrive il suo ultimo opuscolo, ossia la *Responsio ad Bernardum Cassinensem*. Parte da Napoli, in cattive condizioni di salute, entro il mese di Febbraio. Ammalatosi nel castello di Maenza, dove era ospite della sua nipote, contessa di Ceccano, sentendosi prossimo alla fine, volle scendere nella vicina abbazia cistercense di Fossanova, dove morì il 7 Marzo.

Vicende postume.

1277 Il 7 Marzo alcune tesi tomistiche sono condannate a Parigi, assieme a quelle averroiste, dal Vescovo Stefano Tempier. Il 18 Marzo le medesime tesi sono condannate dall'Arcivescovo Roberto Kilwardby. La S. Sede interviene per moderare tanto zelo, ordinando di soprassedere.

1278-1279 I due capitoli Generali dell'Ordine domenicano, tenuti rispettivamente a Milano e a Parigi, raccomandano ai Provinciali, ai Visitatori ed ai Priori di punire severamente quei frati che si permettevano di criticare la dottrina e gli scritti di Fra Tommaso.

1315 Il capitolo generale tenuto a Metz rende ufficiale nell'Ordine di S. Domenico, la dottrina dell'Aquinate.

1323 Il Papa Giovanni XXII canonizza S. Tommaso in Avignone.

1567 S. Pio V lo dichiara Dottore della Chiesa, aggregandolo come quinto ai nomi di Ambrogio, Agostino, Girolamo e Gregorio Magno.

1879 L'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII a favore della rinascita del Tomismo.

1880 S. Tommaso è proclamato Patrono universale delle scuole cattoliche.

1917 Il *Codex Iuris Canonici* (cc. 580 e 1366) ne impone la dottrina nell'insegnamento dei Seminari e delle università ecclesiastiche.

1965 Tale disposizione è spiegata e sostanzialmente ripetuta dal Concilio Ecumenico Vaticano II (*Gravissimum Educationis*, n. 10; *Optatam Totius*, 16).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Elenco delle opere originali

Nonostante l'impegno col quale molti studiosi hanno cercato di determinare la cronologia delle Opere dell'Aquinate, soprattutto in questi ultimi cinquant'anni, siamo ben lontani dal poterla indicare con sicurezza, fatta eccezione per alcune di esse. Perciò ci limitiamo a riferire la lista in ordine di materia, indicando tra parentesi le date che ci sono sembrate più probabili [1].

Commenti alla Sacra Scrittura.

In Iob expositio (A. Dondaine e Tolomeo da Lucca, 1261-64).

In Psalmos Davidis Lectura (fino al salmo 51 inclusivamente: 1272-73, riportata da Reginaldo da Piperno).

In Isaiam prophetam expositio (1256-59; Pelster, 1252-53).

In Ieremiam prophetam expositio (1267-69; Pelster, 1252-53).

In Threnos Ieremiae prophetae expositio (1267-69; Pelster, 1252-53).

In evangelium Matthei lectura (riportata da Pietro di Andria, o da Ligieri di Besançon, 1256-59).

In evangelium Ioannis Expositio (riportata da Fra Reginaldo, 1269-72).

Catena aurea (*Glossa continua*) *super quattuor evangelia*: *Super Matheum* (dedicata ad Urbano IV, 1261-64), *Super Marcum* (dedicata al Card. Annibaldi, 1265), *Super Lucam* (1266), *Super Ioannem* (1267).

In S. Pauli epistolas expositio, (1265-68, riportata da Reginaldo). Fino alla *I Cor.*, c. 10 sostituita con un commento più recente (1269-72), che in parte (da *I Cor.* c. 7, *14* - al c. 10) non è autentico.

1. Pur avendo preso visione della « Chronologia operum S. Thomae renovata » di P. Marc, apparsa nel 1967 (cfr. *op. cit.*, pp. 416-424), riteniamo più probabile, con molte riserve e correzioni, la cronologia che il P. A. Walz aveva ricavato dagli studi antecedenti (cfr. A. Walz, *S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1945, p. 239).

Commenti alle opere di Aristotele ed al *Liber De Causis*.

In libros Perihermenias expositio (fino al lib. II, lect. 2 inclusive, 1269-72 [al preposto di Lovanio]. Il resto supplito da vari autori, generalmente dal Gaetano).

In libros Posteriorum Analyticorum expositio (1269-72).

In octo libros Physicorum expositio (1260-64).

In libros De Caelo et Mundo expositio (fino al lib. III, lect. 8. Il rimanente è di Pietro d'Auvergne).

In libros De generatione et corruptione expositio (fino al lib. I, lect. 17 inclus. Il resto è dovuto a Tommaso di Suthona).

In quatuor libros Meteorologicorum (fino al lib. II, lect. 10 incl. [1269-72]. Il resto del lib. II e il III sono di Pietro d'Auvergne; il V è di un altro autore, forse di Giovanni Quidort).

In libros De Anima lectura (1264-66).

In libros de sensu et sensato expositio (1266-72).

In libros de memoria et reminiscentia expositio (1266-72).

In XII libros Metaphysicorum expositio (1265-68).

In X libros Ethicorum expositio (1265-68).

In libros Politicorum expositio (fino al lib. III, lect. 6 incl. Il resto di Pietro d'Auvergne).

In librum De Causis expositio (1265-68).

Opere sistematiche.

Scriptum (*Commentarium*) *in IV Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-56), PELSTER, 1253-55, in lib. IV (1253-57).

Summa contra Gentiles, lib. I (1259); libb. II, III e IV (1261-64).

Summa Theologiae (fino alla parte III, questione 90 incl.: la I parte 1266-68; la I-II 1269-1271, la II-II 1271-72, la III 1972-73. Il resto, ossia il Supplemento, è preso dal *Commento alle Sentenze*).

Quaestiones disputatae (in serie):

1. *De Veritate* (1256-59).
2. *De Potentia* (1265-67).
3. *De Spiritualibus Creaturis* (1266-68; MANDONNET, 1269).

2. *De Anima* (Tolomeo da Lucca, 1261-64).
3. *De Malo* (dopo il 1269; Mandonnet, 1263-68).
5. *De Virtutibus in communi*; *De virtutibus cardinalibus* (1268, 1268).
7. *De Caritate* (1266-69, Mandonnet, 1269-72).
8. *De correctione fraterna* (1269-72).
9. *De Spe* (1269-72).
10. *De unione Verbi Incarnati* (1272).

Quaestiones disputatae (isolate):

1. *De sensibus Sacrae Scripturae* (1266).
2. *De opere manuali religiosorum* (1255-56).
3. *De pueris in religionem admittendis* (1271).

Quaestiones quodlibetales (*de quolibet*): 1-6 [1269-72], 7-11 [1265-67], 12 [1265-67] probabilmente riportate).

Opuscoli.

(I numeri in parentesi indicano l'ordine dell'edizione Piana. Sulla numerazione degli Opuscoli vedi Simonin H. D., nella *Rev. Thom.*, 35 [1930], Supplemento. Si discute ancora sull'autenticità degli Opuscoli segnati con asterisco).

1. 1) *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem maximum* (1261-64).
2. 2) *Compendium Theologiae* (incompleto, 1270-73).
3. 3) *De Rationibus Fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum* (1267-68).
4. 4) (*Collationes*) *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis* (quaresima 1273, riportate da Pietro D'Andria).
5. 5) *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae ad Archiepiscopum Panormitanum* (Leonardo de Comitibus, 1261-68).
6. 6) *Expositio super Symbolum Apostolorum* (anche: *Collationes de Credo in Deum*, quaresima 1273, riportate da Pietro d'Andria).
7. 7) *Expositio orationis dominicae* (anche: *Collationes de Pater noster*, quaresima 1273, riportato da Pietro d'Andria).
8. 8) *Expositio super salutationem angelicam* (anche: *Collationes de Ave Maria*, quaresima 1273, riportato da Pietro d'Andria).

9. 9) *Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem generalem magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia* (anche: *Declaratio dubiorum*, ecc., 1265-66).

10. 10) *Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis XLII*, ovvero *Declaratio 42 quaestionum* (1271).

11. 11) *Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI* (anche: *Declaratio 36 quaestionum*, a Bassiano da Lodi, 1269-71).

12. 12) *Responsio ad lectorem Bisuntinum de articulis VI* (anche: *Declaratio 6 quaestionum*, a Gerardo di Besançon, 1261).

13. 15) *De substantiis separatis seu de Angelorum natura ad Fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (incompleto, 1261-68).

14. 16) *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270).

15. 17) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270).

16. 18) *De perfectione vitae spiritualis* (1269).

17. 19) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256).

18. 20) *De regimine principum ad regem Cypri* (fino al lib. II, c. 4 inclus.; il resto di Tolomeo da Lucca).

19. 21) *De regimine Iudaeorum ad ducissam Brabantiae* (Aleide), altro titolo: *Ad comitissam Flandriae Margaritam* (1261-72).

20. 22) *De forma absolutionis ad Generalem Magistrum Ordinis* (1269-1272).

21. 23) *Expositio I decretalis ad archidiaconum Tudertinum* (1259-68).

22. 24) *Expositio II decretalis ad eundem* (1259-68).

23. 25) *De sortibus ad dominum Iacobum de Burgo* (1269-72).

24. 26) *De iudiciis astrorum ad Fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (1269-72).

25. 27) *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1271?).

26. *29) *De principio individuationis.*

27. 30) *De ente et essentia* (1250-52).

28. 31) *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum* (1255).

29. 32) *De natura materiae et de dimensionibus interminatis* (1252-56).

30. 33) *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum* (1273).

31. 34) *De occultis operibus naturae ad quendam militem* (1269-72).

32. 35) *De motu cordis ad magistrum Philippum* (1273).

33. *36) *De istantibus.*

34. *37) *De quattuor oppositis.*

35. 38) *De demonstratione.*

36. 39) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas* (1272).

37. 40) *De propositionibus modalibus.*

38. *41) *De natura accidentis.*

39. *42) *De natura generis.*

40. 43) *Officium de festo corporis Christi ad mandatum Urbani IV Papae* (1264).

41. 67) *De emptione et venditione ad tempus* (a Giacomo da Viterbo lettore in Firenze, 1262).

42. *68) *De modo acquirendi divinam sapientiam ad quemdam Ioannem* (anche: *Epistola de modo studendi*).

43. 69) *Expositio in librum Boetii De hebdomadibus* (1257-58).

44. 70) *Expositio super librum Boetii De Trinitate* (1257-58).

45. *Expositio in Dionysium De divinis nominibus* (1261).

46. *De secreto* (1269).

47. *13) *De differentia Verbi divini et humani.*

48. *14) *De Verbo* (anche: *De natura verbi intellectus*).

49. *Responsio ad Bernardum Casinensem* (Aiglerio, quaresima 1274).

Sermoni.

Sermones (Collationes) dominicales et festivi (1254-74; vedi GRABMAN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, pp. 329-342, Münster in W., 1931; KÄPPELI in *AFP*, 13 [1943], pp. 59-94).

Prolusioni.

Principium [in Sacram Scripturam] « Hic est liber » (1952); principium [doctoratus] « Rigans montes de superioribus » (1256) ed. F. Salvatore, Roma, 1912. (MANDONNET, Op. IV, pp. 481 ss., 491 ss., Parigi, 1927).

Sugli altri scritti più o meno autentici o certamente apocrifi, si veda:

MANDONNET P., *Des écrits autentiques del S. Thomas d'Aq.*, Friburgo, 1910, pp. 147-156.

Bacic A., *Introductio compendiosa in opera S. Th. de Aq.*, Roma, 1935; pp. 118-122.

Grabman, *Die Werke*, pp. 345-360.

Le edizioni principali

Ci limitiamo qui a ricordare alcune edizioni delle opere complete, che però furono precedute, fin dal sec. XV, da varie edizioni delle opere più importanti.

Tra le edizioni antiche è fondamentale, e tuttora autorevole, l'edizione *Piana* in 12 volumi, promossa da S. Pio V (Roma, 1570-1571), che costituì la base delle edizioni successive: Venezia, 1593 ss.; Anversa-Colonia, 1612 ss.; Parigi, 1600 (tomi 23); Venezia, 1745 (voll. 28).

Nel secolo XIX ebbero grande rinomanza l'edizione *Parmense* in 25 volumi (Parma, 1852-1873), e le due edizioni Vivès in 34 volumi (Parigi, 1871-1880; *ibid.* 1889-90).

Nel 1880 Leone XIII ordinò l'edizione critica (ed. Leonina) degli scritti di S. Tommaso, che è tuttora in corso di stampa (Roma 1882-...).

Della *Contra Gentiles* dal 1473 al 1500 si contano almeno otto edizioni a stampa.

Bibliografie generali e sussidi bibliografici

P. Mandonnet e J. Destrez, *Bibliographie Thomiste*, Le Soulchoir (B), 1921. – Abbraccia gli scritti principali sul tomismo dalla seconda metà del secolo XIX fino al 1921.

Bourke Vernon J., *Thomistic Bibliography 1920-1940*, St. Louis, Missouri, 1945. – Continuazione della precedente.

Bulletin Thomiste (Parigi 1924-1966), ha costituito per molti anni la bibliografia aggiornata del tomismo, in cicli triennali.

Rassegna di letteratura Tomistica, a cura della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma; è la continuazione del precedente periodico (Napoli, 1969-...).

Per un saggio di bibliografia tomistica ragionata vedi *La Somma Teologica*, trad. italiana, Salani, Firenze, 1949 ss., *Introd. Generale*, pp. 407-422.

Biografia e personalità dell'Autore.

D. Prümmer M. H. Laurent, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, S. Maximin, 1924-1937 (contengono — tra l'altro — le leggende del secolo XIV e gli atti del processo di canonizzazione).

P. A. Ferrua, *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipui*, Ed. Dom., Alba, 1968.

AA. VV., *Thomas d'Aquin*, in « D.T.C. », t. XV, coll. 6184571.

A. Walz, *S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1945.

M. Grabman, *San Tommaso d'Aquino*, trad. italiana, Milano, 1940.

L. H. Petitot, *San Tommaso d'Aquino*, traduz. ital., Torino, 1924.

A. D. Sertillanges, *San Tommaso d'Aquino*, traduz. ital., Bréscia, 1931.

J. Maritain, *San Tommaso d'Aquino*, trad. ital., Siena, 1936.

G. K. Chesterton, *San Tommaso d'Aquino*, traduz. ital., Milano, 1938.

P. R. Diaccini, *San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1934.

I. Taurisano, *San Tommaso d'Aquino*, Torino, 1941.

M. S. Gillet, *Thomas d'Aquin*, Paris, 1949.

F. Scandone, *La vita, la Famiglia e la Patria di San Tommaso*, in « San Tommaso d'Aquino », miscellanea storico-artistica, Roma, 1924.

R. Spiazzi, San Tommaso d'Aquino, Idea centro edit., Roma, 1974.

A. Toso, *Tommaso d'Aquino e il suo tempo*, Roma, 1941.

T. Leccisotti, *Il Dottore Angelico a Montecassino*, Badia di Montecassino, 1965.

Lud. De Simone, *San Tommaso d'Aquino*, Storia della vita e dell'opera, Napoli, 1963.

Per un primo contatto col sistema tomistico.

Gilson, *Elementi di Filosofia Cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1964.

Fabro C., *Tommaso d'Aquino (S.)*, in « Enc. Catt. », vol. XII, coll. 252-297; oppure Idem, *Breve Introduzione al Tomismo*, Roma, 1960.

C. Giacon, *Tomismo e Tommaso d'Aquino (S.)*, in « Enciclopedia Filosofica », Sansoni, Firenze, 1969, vol. VI, coll. 505 ss., 515-546.

R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme*, in « D.T.C. », t. XV, coll. 823-1023.

Idem, *Essenza e attualità del Tomismo*, Brescia, 1947.

J. Wébert, *S. Thomas d'Aquin, le génie de l'Ordre*, Parigi, 1934.

La presente edizione

Quando nell'antivigilia del Natale 1940 avemmo l'onore di offrire personalmente i primi due volumi della *Somma Teologica* nella traduzione italiana al Papa Pio XII, assieme al compianto Comm. Mario Salani e all'attuale Vescovo di Pescia, Mons. Luigi Romoli, il venerando pontefice nell'accogliere il dono con evidente soddisfazione, a un certo punto ci disse: « Di S. Tommaso non basta tradurre la *Somma Teologica*: bisogna tradurre tutte le opere ». Rispondemmo allora in tono scherzoso: « Santità, forse a noi basterà tradurre la *Somma*. Al resto penseranno altri ». In quel momento il nostro *noi* non era intenzionalmente un plurale maiestatico, perché non avevamo affatto l'intenzione di portare innanzi da soli, o quasi, un lavoro così gravoso, fino al termine dell'Opera: pensavamo speranzosi ai nostri eventuali collaboratori. Ma quando qualche anno fa la Casa editrice UTET ci chiese di curare dei testi tomistici per la sua collezione *Classici delle Religioni*, avendo virtualmente già terminato la traduzione della *Somma Teologica*, ci ricordammo del desiderio espresso dal grande pontefice, e rivolgemmo la nostra preferenza alla *Somma contro i Gentili*, sebbene da un pezzo conoscessimo le due traduzioni italiane esistenti[1]. Consideravamo intollerabile che di fatto, nonostante quelle due versioni, la massa dei nostri connazionali non potesse leggere un'Opera così importante, per la mancanza di chiarezza con cui era stato reso il testo di S. Tommaso.

Ormai, dato l'abbandono progressivo dello studio del latino, molti studiosi italiani sono in pericolo di diventare stranieri nella loro patria, se non si provvedono chiare traduzioni per le opere di quei grandi loro antenati, che pure hanno diritto di cittadinanza in quasi tutte le nazioni del mondo. Della *Somma contro i Gentili*, p. es., esiste più di una traduzione moderna in ciascuna delle grandi lingue europee. E già nei secoli passati ne furono curate versioni persino in lingua ebraica e in lingua persiana.

La nostra è una traduzione integrale, eseguita sul testo dell'edizione critica Leonina[2]. Ci siamo uniformati sostanzialmente al testo critico

1. La prima fu quella di Giov. Battista Giachetti, stampata a Prato in edizione bilingue, in due volumi, nel 1881-84. Ha il grave inconveniente di offrire un testo che per l'italiano medio di oggi è difficile quasi quanto il latino. La seconda è quella del P. A. Puccetti, stampata a Torino dalla S.E.I. nel 1930 in due volumi. Ci sembra che anch'essa non sia proponibile al pubblico italiano per il suo incerto e macchinoso periodare, che di frequente non rende la forza e la perspicuità della frase latina. Spesso anzi non ne coglie con esattezza neppure il senso.

2. S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, iussu edita Leonis XIII, tom. XIII-XV. Roma, 1918-1930.

anche nelle citazioni, mettendo tra parentesi quadre i riferimenti aggiunti dagli editori. Talora invece, per non ingombrare troppo il testo, abbiamo incluso tra parentesi tonde le citazioni stesse dell'Autore. I versetti della S. Scrittura, in corsivo, non appartengono al testo originale.

Nella enumerazione dei libri aristotelici abbiamo adottato, per uniformità, il sistema antico usato da S. Tommaso. Ciò vale soprattutto per la *Metafisica*.

Le note sono state ridotte all'essenziale. In compenso abbiamo indicato con cura i principali luoghi paralleli, in modo da facilitare il compito di quegli studiosi, i quali desiderano esplorare il pensiero dell'Autore sui singoli argomenti, partendo dalla *Contra Gentiles*.

Nota storica

I pochi accenni che abbiamo fatti nell'introduzione non sono sufficienti per chiarire la controversia recentissima della cronologia dell'opera, di cui presentiamo la terza traduzione integrale in lingua italiana. Cercheremo di farlo in quest'ultimo paragrafo. Fino a pochi anni fa la *Somma contro i Gentili* era una delle poche opere di S. Tommaso di cui si pensava comunemente di conoscere con esattezza la data di nascita. Questa sicurezza era fondata sulla testimonianza di un suo confratello quasi coetaneo, Tolomeo da Lucca (1263-1327), suo uditore, continuatore di qualche opera incompleta del maestro, collega e confessore, e finalmente vescovo di Torcello. Le parole che egli dedica alla *Contra Gentiles* nella sua *Historia Ecclesiastica nova*, terminata prima del 1317, sono così chiare da non aver bisogno di commento: « Scripsit etiam tempore eiusdem pontificis (Urbano IV, 1261-64) *Librum contra Gentiles*, et quaestiones *De Anima*. Exposuit Iob [3] et quaedam alia opuscula fecit » [4].

Il più implacabile dei suoi critici recenti è stato il benedettino P. Marc con l'incoraggiamento del P. Pera, come abbiamo già accennato [5]. A giudizio del nostro eruditissimo e recentissimo presentatore della *Contra Gentiles*, Tolomeo avrebbe detto più spropositi che parole nelle pericopi dedicate al Dottore Angelico, senza rendersi conto che alle sue contesta-

3. Nell'edizione critica di questo commento, recentemente gli Editori Leonini hanno riscontrato la validità dell'indicazione cronologica fornita da Tolomeo (vedi S. Thomae Aq., *Opera Omnia*, vol. XXVI, Roma, 1965, pp. 17 s.).

4. A. Ferrua, *S. Thomae Aquin. Vitae Fontes Praecipui*, Alba, 1968, p. 359.

5. P. Marc, *op. cit.*, pp. 80-168.

zioni critiche è abbastanza facile rispondere con altrettante contestazioni, salvo pochissimi casi.

a) Prima di tutto si deve notare che la fama delle opere principali di S. Tommaso era tale tra i suoi contemporanei, e soprattutto tra i confratelli iniziati agli studi, da non poterle equiparare, neppure per la cronologia, agli opuscoli occasionali, per lo più pubblicati postumi. Perciò l'esistenza nei domenicani che hanno vissuto col Santo di un errore cronologico circa la composizione delle opere principali non è così spiegabile come è spiegabile l'incertezza per opuscoli occasionali, la cui edizione fu evidentemente curata da altri dopo la morte del Santo. Perciò il fatto accertato che Tolomeo ha errato nell'attribuzione stessa di alcuni opuscoli[6], non autorizza il dubbio sulla sua testimonianza circa le opere principali.

b) Al n. 105 della sua enorme introduzione P. Marc attribuisce falsamente a Tolomeo l'affermazione che S. Tommaso ha composto la Terza parte della *Somma Teologica* durante il pontificato di Clemente IV e la lunga vacanza che lo seguì (1265-1271); mentre basta leggere attentamente le parole incriminate per capire l'inconsistenza dell'accusa. Infatti Tolomeo descrive con esattezza l'opera, notando che la *Seconda Parte* è divisa in due volumi. Dopo di che per un lettore intelligente è facile capire la frase: « Istius ergo Summae tres quasi partes... »; « Di questa *Somma* le tre [prime] *quasi* parti egli le scrisse al tempo di questo pontefice e nell'interregno che lo seguì ». Tolomeo sa troppo bene, e lo dice espressamente nella sua opera (Lib. XXIII, c. 11), che la *Terza Parte* S. Tommaso l'ha composta sotto il pontificato di Gregorio X.

c) Per quanto riguarda il primo ritorno di S. Tommaso in Italia (*ibid.* n. 107) dopo tre anni di magistero parigino « al tempo di Urbano IV », pare che si tratti (nel Cap. 22 della *Storia Ecclesiastica* del nostro Tolomeo) di una affermazione vaga, sotto la preoccupazione di trovare una saldatura tra il capitolo dedicato ad Alessandro IV e quello dedicato ad Urbano IV, nel cui pontificato Tommaso d'Aquino ebbe modo di emergere in tutta la potenza del suo genio[7]. Tale preoccupazione è anche più evidente nel c. 24. Qui la frase adoperata è tale da prestarsi ad una interpretazione che esclude una determinazione cronologica precisa, per la facilità con la quale nel medioevo si usava il perfetto al posto dell'imperfetto e del più che perfetto. Sembra che la frase (*rediit de Parisius*) si

6. MARC, *op. cit.*, n. 103.

7. « Post haec, ipso magistrato, fecit quaestiones *De Veritate*. Post tres annos sui magisterii rediit in Italiam, tempore videlicet Urbani IV, de quo nunc est agendum, cuius tempore multa fructuose scripsit » (*Hist. Eccl. nova*, cap. 22).

possa tradurre come segue: « Essendo allora Fra Tommaso tornato da Parigi in Italia per certi particolari motivi, su domanda di Urbano fece e scrisse molte cose »[8].

Ad ogni modo Tolomeo anche in questi suoi eventuali errori si mostra ben certo della cronologia del suo grande confratello, cui attribuisce con esattezza tre soli anni di magistero parigino. L'errore semmai riguarda la durata dei pontificati di Alessandro IV e di Urbano IV.

d) Quando Tolomeo afferma che S. Tommaso « in questo tempo, reggendo lo studio di Roma, fece il commento di quasi tutta la filosofia di Aristotele, sia Naturale che Morale ma soprattutto dell'*Etica* e della *Metafisica*, in una maniera nuova e singolare », non pare che voglia affermare con assoluta esattezza che sotto il pontificato di Urbano IV il Santo fu sempre di residenza a Roma. Con molta probabilità egli ha inteso dire in modo generico che mentre il Santo era incaricato dello studio nella Curia romana, e nella sua provincia religiosa romana, attese a codesti lavori. Si noti che Tolomeo non distingue i tre incarichi di Orvieto, di Roma e di Viterbo. È certo molto più impegnativa e precisa la frase che segue: « Scripsit etiam tempore dicti pontificis *Librum contra Gentiles*, et quaestiones *De anima* ». Proprio per demolire questa testimonianza il P. Marc ha accumulato tutto l'elenco di prove contro la credibilità e l'autorità di Tolomeo. Ed è qui che siamo impegnati anche noi per tentare una chiarificazione.

L'autorità di Tolomeo è troppo preziosa per la biografia dell'Aquinate, perché ce ne possiamo disfare alla leggera, trattandosi della più antica testimonianza, di cui gli stessi agiografi del secolo XIV si sono serviti[9]. Noi non lo faremo, senza esservi costretti da ragioni inoppugnabili.

Non dobbiamo dimenticare che gli argomenti addotti per determinare la cronologia delle opere, partendo da criteri interni alle opere stesse, hanno per lo più un valore molto relativo. Soprattutto quando si tratta di opere che non sono state edite dall'Autore, ma pubblicate dai discepoli.

8. « Tunc Frater Thomas rediit (redierat) de Parisius ex certis causis, et ad petitionem Urbani multa fecit et scripsit... » (*ibid.*, c. 24).

9. Tolomeo non sembra affatto un compilatore senza scrupoli, come si vorrebbe far credere. Basti l'esempio seguente. Circa l'età esatta che S. Tommaso ha raggiunto, Tolomeo confessa l'incertezza esistente tra i contemporanei: « Obiit quinquagesimo (*L*) vitae suae anno; alii dicunt quadragesimo octavo (XLVIII), habens in magisterio annos viginti (XX) » (*S. Thomae Vitae fontes praecipui*, p. 364). Ebbene a lui si vuol preferire Guglielmo di Tocco, primo biografo del Santo, il quale scrive con sicurezza: « Obiit anno vitae suae quadragesimo nono » (*ibid.*, p. 115). Eppure questi probabilmente non fa altro che tagliare con un gesto salomonico tra le due tesi opposte riferite da Tolomeo.

È troppo aleatorio, in codesti casi specialmente, impostare le prove sulla maniera più o meno aggiornata di citare un'opera di Aristotele o di altri autori. Nello studiare l'originale della *Contra Gentiles* il P. Gauthier ha potuto documentare correzioni di tal genere, apportate alla prima stesura da S. Tommaso stesso [10]. Ma per tutte quelle opere di cui non possediamo l'originale e che furono pubblicate postume (e sono la stragrande maggioranza), chi può assicurarci che revisioni del genere non siano state fatte da altri qualche anno dopo la loro composizione?

Circa i criteri interni basati sull'evoluzione del pensiero dell'Autore il discorso è più complesso. Comunque ci sembra molto importante l'osservazione fatta da un grande storico del pensiero medioevale, cioè dal benedettino O. Lottin: « È sempre problematico il fissare con esattezza l'importanza dell'evoluzione di un autore attraverso i suoi scritti, specialmente quando si tratta di S. Tommaso, per il quale il processo del pensiero importa raramente una rottura col passato » [11].

Inoltre va tenuto presente che Tolomeo da Lucca non scrive una biografia, ma inserisce le sue notizie su S. Tommaso nel contesto della sua *Storia Ecclesiastica* [12]. Si tratta quindi per lo più di notizie brevi e som-

10. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 45.

11. D. ODON LOTTIN, in « Bulletin de Théol. ancienne et médiéval », 1946, V, p. 34.

12. Uno studio molto serio e ben documentato sull'opera di Tolomeo è stato curato dal P. A. Dondaine, attuale segretario della commissione per l'Edizione Leonina delle opere di S. Tommaso: *Les Opuscula Fratris Thomae chez Ptolomée de Lucque*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum », vol. XXXI, 1961, pp. 142-203. Pur rilevando imprecisioni ed errori, egli non giunge affatto alle conclusioni catastrofiche del P. Marc. – Il P. Marc ha addotto come argomento decisivo a favore della sua nuova cronologia il fatto che S. Tommaso, mentre nei due opuscoli polemici *Contra impugnantes Dei cultum et Rel.* e *Contra Doctrinam Retrahentium a Rel.* sostiene che il possesso dei beni in comune è contrario alla perfezione della vita religiosa [per l'esattezza S. Tom. parla di perfezione *della povertà* volontaria], nella *Contra Gentiles* (lib. III, c. 135) come nella *Somma Teologica* (II-II, q. 188, a. 7) muta completamente pensiero, affermando che il possesso in comune non toglie nulla alla perfezione religiosa (cfr. *op. cit.*, pp. 313-315). A noi sembra che in proposito S. Tommaso abbia cambiato solo l'impostazione del problema. In polemica con teologi cattolici, i quali contestavano la mendicità, egli doveva replicare mostrando la superiorità di un'osservanza più radicale della povertà evangelica. Infatti in tale contesto è in questione il confronto delle istituzioni. Ma discutendo oggettivamente il problema della effettiva incidenza della povertà stessa sulla santificazione personale, è evidente che per un buon teologo cristiano passa in seconda linea il modo concreto di attuarla: basta escludere il possesso personale delle ricchezze. Perciò il possesso in comune non compromette la perfezione. Inoltre va notato che la cronologia stessa dell'opuscolo *Contra Doctrinam Retrahentium* è stata fissata autorevolmente dagli Editori Leonini al 1271

marie, aperte alla integrazione e alla precisazione; ma non per questo erronee. Tale è appunto il caso della breve indicazione cronologica relativa alla *Somma contro i Gentili*. Il P. Gauthier, pur ritenendo come il Marc che « le notizie (di Tolomeo da Lucca) sulla vita e le opere di San Tommaso formicolano di errori manifesti », è costretto a riconoscere: « Tuttavia sembra che Tolomeo qui all'ingrosso abbia colpito giusto: infatti noi abbiamo detto che è in Italia, a partire dal 1260, che è stata scritta la parte più cospicua della *Somma contro i Gentili*, a partire dal capitolo 54 del I libro » [13].

La precisazione è stata tratta non tanto da contestabili criteri interni, quanto da un documento storico inoppugnabile, cioè dall'autografo dell'Opera, che si conserva oggi, dopo complesse vicende, nella biblioteca vaticana (Vat. lat. 9850). Il P. Gauthier ha saputo mettere a frutto le osservazioni già fatte da altri studiosi su codesto documento, accertando un netto distacco, sia per l'inchiostrazione come per il tipo di pergamena, a partire dal capitolo suddetto [14]. Da tutte codeste indagini, coordinate con quelle relative all'aggiornamento autografo dei titoli delle opere citate, risulta sostanzialmente confermata la testimonianza di Tolomeo: l'Opera che per il momento ci interessa è stata per la maggior parte composta entro il pontificato di Urbano IV.

Ma già l'esistenza stessa dell'autografo di un'opera così vasta è una testimonianza (contro la tesi del Marc) a favore della sua anteriorità rispetto alla *Somma Teologica*. Sappiamo infatti che negli ultimi anni San Tommaso per lo più dettava le sue opere (di qui l'inesistenza degli autografi), potendo ormai servirsi dell'aiuto dei segretari, soprattutto del fedelissimo Fra Reginaldo da Piperno. Tali servizi invece non gli erano stati ancora assicurati verisimilmente mentre componeva la *Somma contro i Gentili*, che risulta scritta integralmente di suo pugno [15]. Si noti inoltre che le numerose correzioni ci fanno capire che il Santo ha avuto tutto il tempo per elaborare senza fretta il proprio scritto.

(cfr. t. XLI, Pars B-C, C 7). Perciò diventa quanto mai problematico, anche nella ricostruzione del P. Marc, trovare spazio per il trapasso che egli crede aver documentato.

13. A. Gauthier, *op. cit.*, p. 34.

14. Vedi *ibid.*, pp. 7-19.

15. Cfr. P. Ant. Dondaine, *Secrétairs de S. Thomas*, Roma, 1956, pp. 19 ss. L'Autore nota che tutti gli autografi rimasti « appartengono alla prima parte della carriera scolastica e professionale » di S. Tommaso. Quindi bisogna supporre che le opere posteriori siano state dettate, e non scritte dal Santo; altrimenti i loro autografi sarebbero stati conservati con la stessa cura e devozione con cui furono custoditi quelli delle prime opere.

Del resto la tesi del P. Marc, il quale fa iniziare la composizione dell'Opera solo nel secondo soggiorno parigino, urta, come abbiamo già accennato, contro una vera impossibilità fisica, se pensiamo alla mole di lavoro che egli carica sulle spalle dell'Aquinate negli ultimi anni: dal [illegible] al [illegible] il santo avrebbe dovuto compilare, secondo il *Marc*, tutta la *Somma contro i Gentili*, tutta la *Somma Teologica*, il *Compendium Theologiae*, le questioni disputate *De malo*, *De anima*, *De correptione fraterna*, *De virtutibus*, *De spe*, *De caritate*, *De unione Verbi*, *De aeternitate mundi*; quasi tutte le questioni quodlibetali, tutti i suoi vastissimi commenti delle opere d'Aristotele; e finalmente — ma sarebbe stato più giusto nominarli al primo posto — i suoi commenti biblici alle lettere di S. Paolo, al libro di Giobbe, e al vangelo di S. Giovanni, senza contare opuscoli minori. In gran parte sarebbe di quest'epoca persino il commento al *De Divinis Nominibus* [16].

A questo punto c'è da chiedersi se sia da prendere sul serio una critica storica, la quale, basandosi sugli accennati criteri interni, contraddice non solo i documenti coevi, ma sfida addirittura le leggi di madre natura.

È vero infatti che S. Tommaso era un genio, ma anche il genio è legato alle dimensioni umane che sono il tempo e lo spazio; quindi senza uno strepitoso miracolo egli non avrebbe potuto assolutamente smaltire tale cumulo di lavoro in cinque anni; tanto più che in codesto periodo dovette sottoporsi a lunghi viaggi, e svolgere altre mansioni.

Se dunque le conclusioni del P. Marc, suffragate dal P. Pera, sono false, e lo sono certamente, ci sembra giusto e doveroso sottoporre ad una severa revisione gli stessi criteri di cui egli si è servito, sulla scia di altri studiosi. Soprattutto bisogna diffidare, lo ripetiamo, dei confronti con i nuovi titoli delle versioni latine delle opere aristoteliche; perché codesti aggiornamenti possono essere stati compiuti da altre mani, o da S. Tommaso stesso in epoche successive.

Criteri interni a favore della cronologia tradizionale.

A questo punto sia permesso anche a noi invocare quei criteri interni che confermano la cronologia tradizionale e la testimonianza di Tolomeo da Lucca.

Nel 1943, durante l'elaborazione della nostra tesi di laurea, fummo portati a confrontare accuratamente le varie opere di S. Tommaso circa il problema della spiritualità dell'anima. Ora, tutti gli studiosi dell'Aqui-

16. Cfr. P. Marc, *op. cit.*, pp. 410-423.

non sono che nella *Somma Teologica* l'unico suo argomento è impostato sul principio aristotelico: « Intus apparens prohibet extraneum et obscurat », che sommariamente viene così parafrasato: « Chi ha la facoltà di conoscere delle cose, non deve possedere nessuna di esse nella sua natura, perchè quella conoscenza che fosse insita in lui per natura, impedirebbe la conoscenza delle altre » [18]. Dalla ricerca risultò chiaramente che, nonostante le serie difficoltà a cui può prestarsi codesto principio e l'argomento impostato su di esso, nella sua maturità S. Tommaso l'ha presentato sempre come unica e principale prova per dimostrare la spiritualità dell'anima umana [19]. Ebbene, se noi esaminiamo l'utilizzazione di tale argomento nella *Contra Gentiles*, notiamo subito che esso, pur affiorando qua e là, non ha affatto rilievo, esattamente come nelle *Sentenze* e nel *De Veritate*, essendo addotto quasi come un argomento di autorità, ossia quale prova aristotelica [20]. È dunque logico dedurne la conseguenza che le opere in cui tale argomento ha funzione primaria e determinante sono posteriori alla *Contra Gentiles*, la quale secondo Tolomeo di Lucca si colloca tra codeste opere e quelle giovanili.

Un'altra conferma non meno persuasiva avemmo modo di registrarla nel ricostruire storicamente il pensiero di S. Tommaso circa i problemi della grazia, dietro la sollecitazione di un libro celebre del gesuita P. Henri Buillard [21]. Dopo aver fatto rilevare che nelle opere giovanili l'Aquinate si adatta ad includere tra le grazie « gratis datae » non solo i carismi, ma anche gli abiti informi della fede, della speranza e delle altre virtù, nonché gli atti previi e le disposizioni prossime all'infusione della grazia santificante secondo il dizionario dei suoi predecessori [22]; mentre nella *Somma Teologica* (I-II, q. 111, a. 1) e nei commenti alle epistole paoline [23] le grazie *gratis datae*, sono soltanto i carismi; indugiammo nel descrivere la situazione di trapasso che si riscontra nella *Contra Gentiles*. In sostanza qui si constata che il modo di concepire le grazie gratis datae da parte

17. Aristotele, *De Anima*, III, c. 4, B 429, a. 20.

18. I, c. 75, a. 2.

19. Cfr. In *De Anima*, III, lect. 7, n. 675; *De Spiritualibus creat.*, a. 9; *De unitate intell.*, c. 1; *De Anima*, a. 2; *Quodl.* Id., a. 6; *Compend. Theol.*, c. 79.

20. P. T. S. Centi, *Vicende di una prova definitiva della spiritualità dell'anima*, in « Sapienza », 1949, pp. 190 ss.

21. *Conversion et Grace chez S. Thomas d'Aquin*, Parigi, 1944. – Le nostre precisazioni sono contenute in *Somma Teologica*, traduz. ital., Salani, vol. XIII, pp. 83 ss.

22. Cfr. 2 *Sent.*, d. 28, q. 1, prol., a. 4; *De Verit.*, q. 24, a. 15 c. – Si nota però già delineato il suo orientamento personale in *De Verit.*, d. 27, a. 5 c.

23. Cfr. *I Cor.*, c. 12, lect. 3; c. 13, lect. 1; *Ephes.*, c. 1, lect. 1.

dei teologi precedenti non è del tutto abbandonato, perché il termine non è ancora riservato con rigore ai soli carismi.

Riferiamo in breve le nostre constatazioni più importanti. Dopo aver ricordato che qui l'Autore dà dei nove carismi enunziati da S. Paolo un'ampia spiegazione, la quale sarà del tutto trasformata nella *Somma Teologica*, riserva la qualifica di *gratum faciens* alla carità, per includere tutto il resto nel termine contrapposto di grazie *gratis datae*. Infatti, accennando ai veri effetti della grazia, così conclude: « Però negli effetti della grazia che sopra abbiamo descritto c'è da notare questa differenza: sebbene tutti meritino il nome di *grazie*, perché sono conferiti *gratis* senza un merito precedente, tuttavia soltanto la carità, o amore, merita per antonomasia il nome di grazia, per il fatto che rende graditi a Dio (*est gratum faciens*)... Perciò la fede, la speranza e tutte le altre cose che sono ordinate alla fede, possono essere anche nei peccatori, i quali non sono graditi a Dio »[24]. Possiamo perciò dedurre che quando l'Autore scrisse queste righe non era ancora deciso a riservare il termine di *grazia gratis data* ai carismi, cioè a quei doni divini che servono alla santificazione altrui, « e non vengono concessi per la santificazione di chi li riceve »[25]; perché in seguito la fede, la speranza e le altre virtù informi mai più furono da lui contrapposte quali grazie *gratis datae*, secondo la divisione generale elaborata nella *Somma Teologica*, alla grazia *gratum faciens*.

In tutti i casi, per limitarci al diretto rapporto tra le due *Somme*, è evidente che esse non presentano i caratteri di sincronizzazione, ma piuttosto di differenziazione cronologica, e non certo a favore di una anticipazione della *Somma Teologica*. Ecco in proposito i nostri rilievi principali:

a) Quest'ultima rivela, come abbiamo già notato, un'organicità espositiva molto più elaborata, sia nell'insieme che nei singoli trattati. Ciò dimostra che in confronto la *Contra Gentiles* deve considerarsi piuttosto informe; poiché l'Autore è assorbito dalla preoccupazione di elaborare la sostanza stessa della sua dottrina. Persino lo stile ed il periodare più complesso e macchinoso dànno qui la netta impressione della ricerca in atto; mentre nella *Somma Teologica* l'esposizione è più lineare.

b) Inoltre nella compilazione della *Somma Teologica* è facile constatare, rispetto alla *Contra Gentiles*, quel processo d'integrazione nella dottrina che qualsiasi autore è portato a elaborare rispetto alle sue opere precedenti. Fermiamoci a esaminare il caso della teologia morale.

24. *Contra Gent.*, III, c. 154.
25. I-II, q. III, a. 1.

Nella *Contra Gentiles* non mancano certo le grandi linee di codesta teologia, mentre però si insiste non poco sulla beatitudine, fondamento di ogni morale eudemonistica [26], quasi nulla si dice degli atti umani, si dicono poche cose sulla grazia, pochissime sulle virtù, e addirittura niente sulle passioni. Ebbene nella *Somma Teologica* il trattato sulla beatitudine è ridotto all'essenziale, mentre vengono creati ex novo amplissimi trattati sugli atti umani, sulle virtù, quello originalissimo sulle passioni, e quello fondamentale sulla grazia. C'è poi tutta la morale speciale, che costituisce la celeberrima *Secunda Secundae*. La *Seconda Parte* costituisce così il contributo tomistico più massiccio e originale al progresso degli studi teologici. Se la *Contra Gentiles* fosse stata composta dopo, sarebbe stato facile e logico per S. Tommaso ricapitolare tutto questo, adoperando quella sua capacità di sintesi di cui si è servito nel *Compendium Theologiae* e nella stessa *Somma Teologica*, per ricapitolare e semplificare quanto è diffusamente esposto nella *Contra Gentiles*.

c) Ed eccoci al fenomeno inverso di semplificazione. In alcuni casi infatti si riscontra che l'esposizione della *Somma Teologica* è molto più concisa della *Somma contro i Gentili*: p. es., nelle prove dell'esistenza di Dio, e in quelle della spiritualità dell'anima. Studiando bene codesti casi, ci accorgiamo che l'esposizione ampia della *Contra Gentiles* è macchinosa e complessa, mentre nella *Somma Teologica* l'esposizione è incisiva e semplice [27]. È difficile pensare che S. Tommaso dopo aver ridotto la *prima via* alla linearità che presenta in quest'ultima Opera, si sia sobbarcato ad una ricerca meticolosa e farraginosa di codesta prova sui testi Aristotelici, come ha fatto nella *Contra Gentiles*, in cui la presenta sdoppiata in due diversi argomenti. Tanto più che nella *Somma Teologica* « le cinque vie », pur essendo più concise, sono più complete; poiché, tanto per cominciare, nella *Contra Gentiles* egli non aveva ricordato la via impostata sugli aspetti correlativi della necessità e della contingenza (terza via). Lo stesso si dica per la spiritualità dell'anima, che abbiamo già segnalato.

Un altro caso tipico di ricapitolazione si può riscontrare a proposito dell'analogia dei termini o « nomi », che noi attribuiamo a Dio. Sull'argomento l'Autore si era già espresso più volte. Nelle Sentenze [28] aveva

26. Cfr. *Contr. Gent.*, III, cc. 2-48, 63.

27. Per l'esistenza di Dio, vedi *Contra Gent.*, I, c. 13; I, q. 2; a. 3; per la spiritualità dell'anima, vedi *Contra Gent.*, I, cc. 63-66; I, q. 75, aa. 1-2.

28. Cfr. *Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2 c., e ad 2.

tracciato il quadro storico del problema; nella *Contra Gentiles* [29] aveva precisato il suo pensiero in tre capitoli; nel *De Potentia* [30] era tornato ancora sull'argomento, che certo è di capitale importanza per tutta la teologia, e quindi non poteva mancare nella *Somma Teologica* [31]. Ebbene, confrontando i testi paralleli ci accorgiamo che due argomenti, perfettamente sviluppati nella *Contra Gentiles*, nella *Somma Teologica* sono ricapitolati con due parole. Ecco il testo della *Contra Gentiles*: « Quando di più cose si predica lo stesso attributo per pura equivocità, dalla cognizione dell'una non possiamo risalire alla conoscenza dell'altra...

« L'equivocità della terminologia impedisce l'argomentazione. Perciò se di Dio e delle creature non si avessero che dei vocaboli puramente equivoci, non si potrebbe imbastire nessuna argomentazione risalendo dalle creature a Dio... » [32].

Nella *Somma Teologica* i due argomenti sono appena accennati nel contesto seguente: « Nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio ed alle creature. Ma neanche in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe *conoscere* o *dimostrare* intorno a Dio partendo dalle creature... » [33]. Abbiamo quindi un fenomeno di evidente ricapitolazione, in un testo che non si può assolutamente considerare più imperfetto, date le integrazioni che d'altra parte contiene. Tutto quindi lascia supporre che nel comporre la Prima Parte della *Somma Teologica* l'Autore avesse sott'occhio la *Contra Gentiles*, e non viceversa.

d) Se dovessimo citare i casi in cui è documentabile nella *Somma Teologica* una chiarificazione di concetti, il discorso sarebbe molto lungo. Ci limiteremo anche qui ad un caso tipico, ossia alla sistemazione degli attributi divini. Mentre nel *I Contra Gentiles* essi si susseguono in maniera induttiva e disordinata (eternità, c. 15; semplicità, cc. 18-23; [*nomi divini*, cc. 30-36]; bontà, c. 37; unità, c. 42; infinità, c. 43; intelligenza e sapienza, cc. 44-67), nella *Somma Teologica* hanno un ordine rigorosamente sistematico: semplicità, I, q. 3; perfezione, q. 4; bontà, qq. 5-6; infinità, qq. 7-8; immutabilità, q. 9; eternità, q. 10; unità, q. 11; [*conoscibilità e nomi divini*, qq. 12-13]; intelligenza e sapienza, qq. 14 ss. Ci sembra che questo fatto non possa avere altra spiegazione che un ripensamento ed una rifles-

29. *Cont. Gent.*, I, cc. 32-34.
30. *De Pot.*, q. 7, a. 7.
31. I, q. 13, a. 5.
32. *Loco cit.* c. 33, nn. 3-4.
33. Cfr. *La Somma Teol.*; trad. ital., Salani, vol. I, p. 310.

sione più matura da parte dell'Autore; a meno che non si voglia supporre in lui una involuzione, che la morte prematura esclude assolutamente.

Perciò crediamo doveroso mettere da parte la nuova cronologia della *Somma contro i Gentili* proposta dal P. Marc: lo esige la serietà stessa degli studi tomistici [34]. Ci sembra che la sua colossale introduzione sia destinata a rimanere come una miniera inesauribile, in cui gli esperti possano estrarre con sagacia ottimi materiali da costruzione.

34. Speriamo che si prenda atto della nostra rettifica, perché non ci accada di veder ripetere supinamente tesi insostenibili, come è avvenuto già al Prof. Giovanni di Napoli (cfr. *Somma Contro i Gentili*, [brani scelti] a cura di G. D. N., Ediz. RADAR, Padova, 1970, pp. 64 s.); a Prospero Stella (voce « Tolomeo da Lucca », in *Enc. Filosofica*, VI, coll. 516 ss.); a P. Cacucci (*Teologia dell'immagine*, 2ª ed., Roma, 1971, pp. 245 ss.).

LIBRO PRIMO

Capitolo I

QUALE SIA IL COMPITO DEL SAPIENTE [1]

« La mia bocca proclamerà la verità,
e le mie labbra detesteranno l'empio ».
(*Prov.* VIII, 7) [2].

L'uso comune, che a detta del Filosofo [*Topic.*, II, c. 1, n. 5] dobbiamo seguire nel denominare le cose, ha stabilito che siano chiamati *sapienti* coloro che ordinano rettamente le cose, e che sanno ben governarle. Ecco perché tra le prerogative che si attribuiscono al sapiente il Filosofo afferma, che « è proprio del sapiente ordinare » [*Metaph.*, I, c. 2, n. 3] [3]. Ma la regola o norma di quanto è ordinato a un fine deve desumersi dal fine stesso: poiché ogni cosa è disposta nel migliore dei modi quando è ben ordinata al proprio

1. I titoli dei capitoli per lo più si riscontrano nell'autografo stesso dell'opera, e vengono indicati nel testo con uno spazio in bianco e con un richiamo alla nota marginale che li esplicita. Non è invece dovuta all'Autore la loro numerazione, che è stata aggiunta per comodità degli editori prima ancora delle edizioni a stampa (cfr. S. Thomae Aq., *Summa contra Gentiles*, in *Opera Omnia*, t. 15, ed. Leonina, Roma, 1930, pp. XXVI ss.).

2. In molte delle sue opere, specialmente in quelle esegetiche e in quelle dell'epoca giovanile, l'Autore segue l'uso comune degli espositori del suo tempo, predicatori compresi, di aprire il discorso mediante la « proposizione ». Ognuno dei quattro libri della *Contra Gentiles* è così preceduto da una sentenza desunta dalla sacra Scrittura. Codesto metodo non si riscontra invece nella *Somma Teologica* e neppure nel *Compendium Theologiae*. La frase iniziale della *Contra Gentiles* è stata riferita anche dai pittori del secolo XIV nel celebrare la gloria del suo autore ormai canonizzato.

3. Nel citare la *Metafisica* di Aristotele ci uniformiamo, per la divisione dei libri, al criterio di S. Tommaso: egli considera l'*α elatton* come libro II; cosicché la numerazione tomista dei libri successivi risulta maggiorata di uno rispetto alla divisione oggi corrente dell'opera aristotelica.

Capitolo I

QUALE SIA IL COMPITO DEL SAPIENTE[1]

« La mia bocca proclamerà la verità,
e le mie labbra detesteranno l'empio ».
(*Prov.* VIII, 7)[2].

L'uso comune, che a detta del Filosofo [*Topic.*, II, c. 1, n. 5] dobbiamo seguire nel denominare le cose, ha stabilito che siano chiamati *sapienti* coloro che ordinano rettamente le cose, e che sanno ben governarle. Ecco perché tra le prerogative che si attribuiscono al sapiente il Filosofo afferma, che « è proprio del sapiente ordinare » [*Metaph.*, I, c. 2, n. 3] [3]. Ma la regola o norma di quanto è ordinato a un fine deve desumersi dal fine stesso: poiché ogni cosa è disposta nel migliore dei modi quando è ben ordinata al proprio

1. I titoli dei capitoli per lo più si riscontrano nell'autografo stesso dell'opera, e vengono indicati nel testo con uno spazio in bianco e con un richiamo alla nota marginale che li esplicita. Non è invece dovuta all'Autore la loro numerazione, che è stata aggiunta per comodità degli editori prima ancora delle edizioni a stampa (cfr. S. Thomae Aq., *Summa contra Gentiles*, in *Opera Omnia*, t. 15, ed. Leonina, Roma, 1930, pp. XXVI ss.).

2. In molte delle sue opere, specialmente in quelle esegetiche e in quelle dell'epoca giovanile, l'Autore segue l'uso comune degli espositori del suo tempo, predicatori compresi, di aprire il discorso mediante la « proposizione ». Ognuno dei quattro libri della *Contra Gentiles* è così preceduto da una sentenza desunta dalla sacra Scrittura. Codesto metodo non si riscontra invece nella *Somma Teologica* e neppure nel *Compendium Theologiae*. La frase iniziale della *Contra Gentiles* è stata riferita anche dai pittori del secolo XIV nel celebrare la gloria del suo autore ormai canonizzato.

3. Nel citare la *Metafisica* di Aristotele ci uniformiamo, per la divisione dei libri, al criterio di S. Tommaso: egli considera l'*α élatton* come libro II; cosicché la numerazione tomista dei libri successivi risulta maggiorata di uno rispetto alla divisione oggi corrente dell'opera aristotelica.

fine, essendo il fine il bene di ogni cosa. Notiamo infatti che tra i mestieri l'uno è guida e direttivo dell'altro, quando ne costituisce il fine: la medicina, p. es., dirige e guida l'arte del farmacista, per il fatto che la guarigione, che è oggetto della medicina, è il fine di tutti i medicinali confezionati dall'arte farmaceutica. Lo stesso si riscontra nei rapporti tra l'arte nautica rispetto alla cantieristica navale; o tra l'arte militare e il maneggio di cavalli e di ogni altro apparato bellico. Ebbene, queste arti, o mestieri, che presiedono sulle altre sono denominate *architettoniche*, ossia *arti principali*: e i loro capimastri, talora denominati *architetti*, rivendicano il nome di sapienti, o periti. Siccome però codesti artigiani, occupandosi dei fini di cose particolari, non raggiungono il fine universale di tutte le cose, sono denominati sapienti in questa o in quell'altra materia, secondo l'espressione paolina, [*I Cor.*, III, 10]: « Come sapiente architetto ho posto il fondamento ». Ma il nome di sapiente in senso assoluto va riservato a colui che rivolge la sua considerazione al fine dell'universo, che poi è anche il principio di tutte le cose. Cosicché il Filosofo scrive, che è proprio del sapiente considerare « le cause supreme » [*Metaph.*, I, c. 1, n. 12; c. 2, n. 7].

Ora fine ultimo di ogni cosa è quello perseguito dal primo autore e motore di essa. Ma il primo autore e motore dell'universo è un'intelligenza, come dimostreremo in seguito [c. 44, lib. II, c. 24]. Quindi l'ultimo fine dell'universo è necessariamente un bene di ordine intellettuale: ossia è la verità. Perciò è necessario che la verità sia l'ultimo fine di tutto l'universo; e che la sapienza abbia come scopo principale la considerazione di essa. Ecco perché la Sapienza divina incarnata attesta di essere venuta nel mondo per manifestare la verità, [Giov., XVIII, 37]: « Per questo io sono nato, e per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità ».

Anche il Filosofo del resto conclude che la Filosofia è « la conoscenza della verità »; non di una verità qualsiasi, ma di quella che è origine di ogni verità, ossia quella che riguarda il primo principio dell'essere per tutte le cose; cosicché la sua verità è il principio di ogni verità, poiché le cose stanno alla verità esattamente come stanno all'essere [*Metaph.*, I, c. 1, nn. 4, 5].

È compito però dell'identica realtà perseguire una data cosa e respingere il suo contrario: la medicina, p. es., mentre dona la guarigione esclude il suo contrario. Perciò come è compito precipuo del

sapiente meditare ed esporre agli altri la verità circa la causa prima, così è suo compito impugnare la falsità contraria.

È giusto quindi che per bocca della Sapienza vengano indicati i due compiti del sapiente nelle parole che abbiamo premesso: proclamare, cioè, la verità divina meditata, che è la verità per antonomasia, con l'espressione: « La mia bocca proclamerà la verità »; e impugnare l'errore contrario alla verità, con l'espressione: « e le mie labbra detesteranno l'empio », la quale sta a indicare la falsità contraria alla verità divina, che è contraria appunto alla religione, denominata anche *pietà*, cosicché la falsità opposta assume il nome di *empietà*.

Capitolo II

L'INTENZIONE DELL'AUTORE NELLA COMPILAZIONE DELL'OPERA

Tra tutti i compiti cui si applicano gli uomini lo studio della sapienza la vince in perfezione, sublimità, utilità e godimento. — In perfezione, perché nella misura in cui l'uomo si applica alla sapienza, partecipa in qualche maniera alla vera beatitudine; di qui le parole del Savio: « Beato l'uomo che si applica alla sapienza » [*Eccli.*, XIV, 22]. — In sublimità, perché tale studio specialmente avvicina l'uomo alla somiglianza di Dio, il quale « ha fatto con sapienza tutte le cose » [*Sal.*, CIII, 24]; ed essendo la somiglianza causa della benevolenza, lo studio della sapienza è il mezzo principale che unisce a Dio con l'amicizia. Di qui l'affermazione della Scrittura [*Sap.*, VII, 14], che la sapienza « è per gli uomini un tesoro inesauribile, cosicché quanti vi attingono sono partecipi dell'amicizia di Dio ». — In utilità, perché mediante la sapienza si giunge al regno dell'immortalità: « poiché il desiderio della saggezza condurrà al regno imperituro » [*Sap.*, VI, 21]. — In godimento, finalmente, perché « la familiarità con la sapienza non ha amarezze, né dà fastidio la sua convivenza, ma letizia e gioia » (*Sap.*, VIII, 16).

Prendendo perciò fiducia dalla bontà divina, nell'affrontare il compito del sapiente, pur trattandosi di un'impresa superiore alle nostre forze, ci proponiamo di esporre, secondo le nostre capacità,

la verità professata dalla fede cattolica, respingendo gli errori contrari; poiché, per dirla con S. Ilario [1], « io penso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parola e in ogni mio sentimento » [*De Trinit.*, I, c. 37].

È però difficile confutare tutti e singoli gli errori, per due motivi. Primo, perché non abbiamo tale conoscenza delle asserzioni sacrileghe dei singoli oppositori, da poter desumere validi argomenti dalle ragioni da essi addotte per distruggere partendo da esse i loro errori. Così infatti fecero gli antichi dottori nel distruggere gli errori dei gentili, avendo avuto la possibilità di conoscere le loro posizioni, essendo stati gentili loro stessi, o per lo meno avendo vissuto con essi ed essendo stati istruiti nelle loro dottrine. — Secondo, perché alcuni di essi, quali i Maomettani e i pagani, non accettano come noi l'autorità della Scrittura, mediante la quale è possibile invece disputare con gli Ebrei, ricorrendo all'Antico Testamento, oppure con gli eretici ricorrendo al Nuovo Testamento. Quelli invece non accettano né l'uno né l'altro. Perciò è necessario ricorrere alla ragione naturale, cui tutti sono costretti a piegarsi. Questa però nelle cose di Dio non è sufficiente.

Nell'investigare quindi certe verità mostreremo quali errori esse escludano, e in che modo la verità raggiunta con la dimostrazione concordi con la fede della religione cristiana.

Capitolo III

MODI POSSIBILI PER MANIFESTARE LA VERITÀ DIVINA [1]

Ma poiché non è identico il modo di manifestare ogni tipo di verità, ché secondo l'ottima osservazione di Aristotele riferita da Boezio, « è proprio dell'uomo saggio contentarsi in ciascuna cosa di capire quanto la natura di essa comporta » (*Ethic.*, I, c. 2; cfr. *De*

1. S. Ilario di Poitier (315-376 c.) è celebre per la lotta sostenuta contro l'eresia di Ario, che gli meritò l'esilio. Il *De Trinitate* che qui è citato costituisce la sua opera più importante, cui deve il titolo di dottore della Chiesa.

1. Vedi luogo parallelo della *Somma Teol.*, II-II, q. 1, a. 5.

Trinità, c. 2), prima di tutto è necessario vedere quale sia il modo possibile di manifestare la verità proposta[2].

Ora, tra le cose che affermiamo di Dio ci sono due tipi di verità. Ce ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana: come, p. es., l'unità e trinità di Dio. Altre invece possono essere raggiunte dalla ragione naturale: che Dio esiste, p. es., che è uno, ed altre cose consimili. E queste furono dimostrate anche dai filosofi, guidati dalla luce della ragione naturale.

Che tra le nozioni riguardanti Dio ce ne siano di quelle le quali superano del tutto l'ingegno dell'uomo è evidentissimo. Principio infatti di qualsiasi conoscenza di ordine razionale è l'intellezione della natura di una cosa; poiché, come Aristotele spiega, principio della dimostrazione è la *quiddità*. Cosicché le proprietà che noi conosciamo di una cosa dipendono dal modo di comprenderne la natura. Se quindi l'intelletto umano comprende la natura di determinate cose, p. es., della pietra o del triangolo, nessuna nozione relativa ad esse supera la capacità della ragione umana.

Ma questo non avviene nella nostra conoscenza di Dio. Poiché l'intelletto umano non può arrivare a conoscerne l'essenza mediante le sue capacità naturali, essendo costretto nella vita presente a iniziare la conoscenza dai sensi; e quindi le cose che non cadono sotto il dominio dei sensi non possono essere capite dall'intelletto umano, se non in quanto la loro conoscenza deriva dalle cose sensibili. Ora, le cose sensibili non possono condurre il nostro intelletto a scorgere in esse la quiddità della natura divina: poiché si tratta di effetti che non adeguano la virtù della causa. Tuttavia dalle cose sensibili il nostro intelletto viene condotto a conoscere di Dio che esiste, ed altre perfezioni che si devono attribuire al primo principio. Ci sono quindi delle cose divine che la ragione umana può raggiungere, e altre che ne trascendono del tutto la capacità.

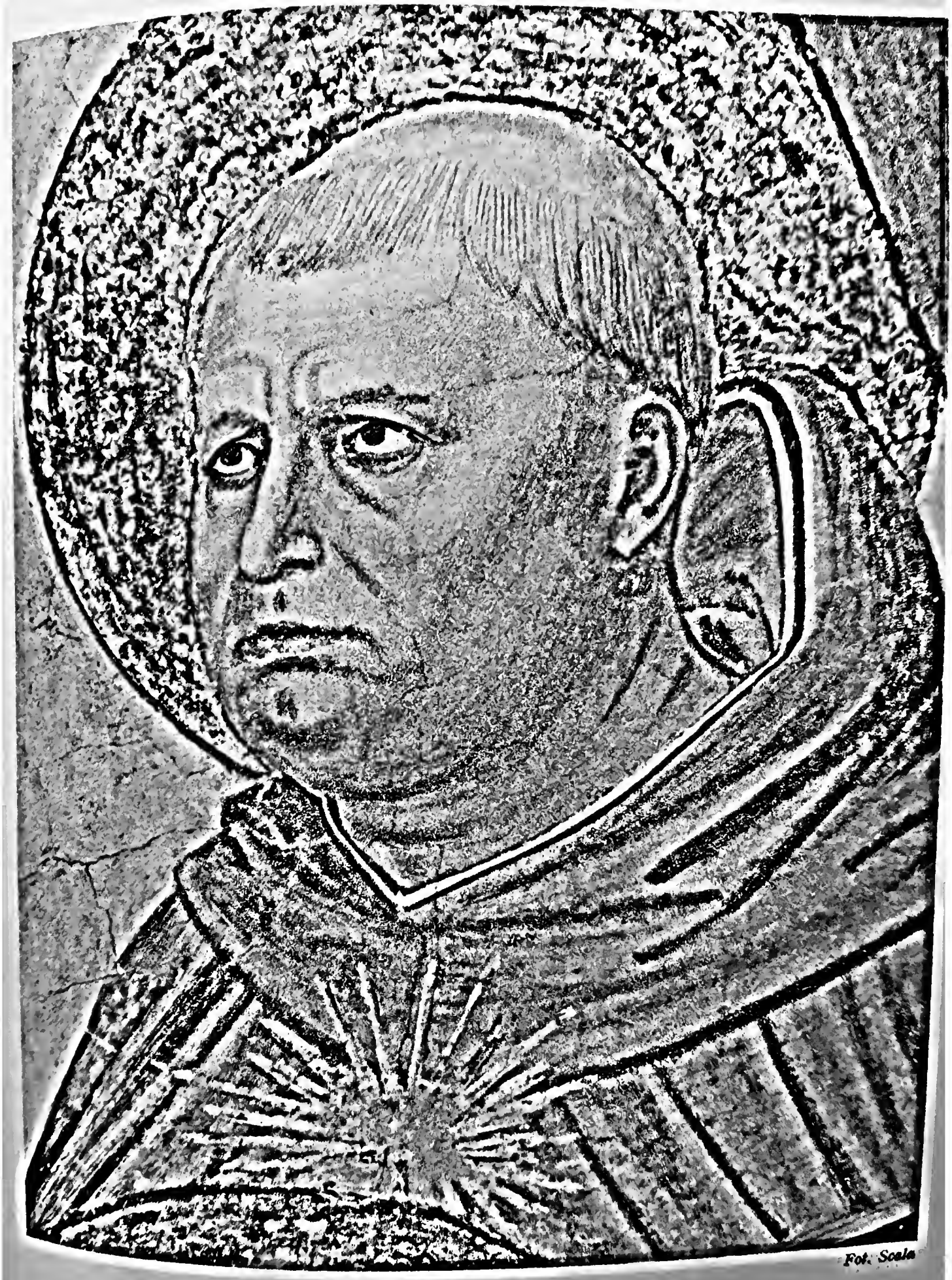
La stessa conclusione si può facilmente dedurre, considerando i vari gradi dell'intelligenza. Confrontando infatti due individui, uno dei quali percepisce intellettualmente una cosa con più acutezza

2. Il principio metodologico qui invocato, con riferimento ad Aristotele e a Boezio, merita di essere sottolineato come criterio fondamentale di ogni ricerca, sia in campo filosofico e culturale, sia in campo religioso. Senza tenerlo abitualmente d'occhio, c'è il pericolo di cadere in gravi equivoci.

dell'altro, vediamo che colui il quale possiede l'intelletto più elevato conosce molte cose che l'altro è affatto incapace di capire. Ciò è evidente nel caso dell'uomo dei campi del tutto impreparato alle sottili considerazioni della filosofia. Ora, l'intelletto di un angelo supera l'intelletto umano più di quanto l'intelletto del migliore filosofo non superi l'intelletto del più rozzo ignorante: poiché quest'ultima distanza rientra nei limiti della specie umana, mentre questi sono trascesi dall'intelletto angelico. Un angelo infatti conosce Dio da effetti tanto più nobili quanto la natura angelica, che serve all'angelo per conoscere Dio, è superiore alle cose sensibili e all'anima stessa, con la quale l'intelletto umano sale alla conoscenza di Dio. L'intelletto divino poi supera quello angelico, più di quanto quello angelico non superi l'intelletto umano. Infatti l'intelletto divino adegua con la sua capacità la propria sostanza, e quindi ne conosce perfettamente l'essenza e quanto c'è in lui d'intelligibile: invece l'angelo con la propria conoscenza naturale non può conoscere l'essenza di Dio; perché la sostanza stessa dell'angelo, di cui questi si serve per arrivare a conoscere Dio, è un effetto che non adegua la virtù della causa. Perciò l'angelo con la sua conoscenza naturale non può comprendere tutto ciò che Dio conosce in se stesso: né, d'altra parte, la ragione naturale è sufficiente per capire tutto ciò che l'angelo conosce con la sua capacità naturale. Perciò come sarebbe sommamente pazzo l'ignorante il quale affermasse che son false le asserzioni dei filosofi, perché egli non è in grado di capirle, così e più ancora sarebbe sommamente stolto l'uomo, se ritenesse false le rivelazioni delle cose divine trasmesse per il ministero degli angeli, per il fatto che non è possibile investigarle con la ragione.

La cosa appare anche più evidente dalle deficienze che riscontriamo ogni giorno nella nostra conoscenza. Ignoriamo infatti molte proprietà delle cose sensibili, e anche in quelle apprese dai sensi non siamo in grado di scoprire perfettamente il perché di molteplici aspetti. Perciò la ragione umana a molto maggior ragione deve ritenersi incapace con i propri concetti d'investigare quanto riguarda l'essere più sublime.

Si accorda con questo l'asserzione di Aristotele, il quale dice nel secondo libro della *Metaph.* [1ª, c. 1, n. 2], che «il nostro intelletto rispetto ai primi enti, i quali, in natura sono evidentissimi, si comporta come l'occhio del pipistrello rispetto al sole».



San Tommaso.
Particolare della *Crocifissione* del Beato Angelico
(Firenze, San Marco, sala del Capitolo).

Anche la Scrittura rende testimonianza a codesta verità; poiché in *Giobbe* (XI, 7) si legge: « Puoi tu scrutare le vestigia di Dio, e giungere alla perfezione dell'Onnipotente? ». E ancora [XXXVI, 26]: « Ecco, Dio è così grande da vincere la nostra scienza ». E S. Paolo afferma (*I Cor.*, XIII, 9): « Parziale è la nostra conoscenza ».

Perciò quanto si dice di Dio, anche se non è possibile investigarlo con la ragione, non si deve subito respingere come falso, alla maniera dei Manichei [3], e di molti altri increduli.

CAPITOLO IV

È CONVENIENTE CHE ALL'UOMO VENGANO PROPOSTE DA RITENERE PER FEDE LE VERITÀ DIVINE CHE POSSONO ESSERE INVESTIGATE DALLA RAGIONE NATURALE [1]

Essendoci dunque due serie di verità riguardo alle cose di Dio, la prima raggiungibile dalla ragione, mentre la seconda trascende qualsiasi capacità dell'ingegno umano, è conveniente che entrambe vengano proposte all'uomo da Dio come materia di fede. In proposito bisogna prima di tutto notare in che condizioni si trovino quelle verità che sono raggiungibili dall'indagine razionale, perché a nessuno sembri inutile la loro presentazione come oggetto di fede dall'ispirazione soprannaturale, dal momento che sono raggiungibili dalla ragione.

Seguirebbero infatti tre inconvenienti, se codeste verità fossero lasciate alla sola indagine razionale. Primo, che pochi uomini avrebbero la conoscenza di Dio. Poiché i più si troverebbero impediti dal raggiungere i risultati di una ricerca scientifica, sarebbero cioè negati alla scoperta della verità, per tre motivi. Alcuni lo sarebbero per la loro complessione, che rende moltissimi inadatti allo studio. Onde costoro con tutto il loro impegno non sarebbero capaci di raggiungere il grado supremo della conoscenza umana, che consiste nella cognizione di Dio. Altri sono impediti dai bisogni familiari.

3. Vedi S. Agostino, *Retract.* I, c. 14.

1. II, pp.: I, q. 1, a. 1; II-II, q. 2, a. 4.

2. S. Tommaso.

Tra gli uomini infatti molti sono costretti a curare gli interessi temporali, così da non poter impiegare tanto tempo nella ricerca e nella contemplazione, per poter giungere al fastigio dell'indagine umana, cioè alla conoscenza di Dio. Finalmente altri sono impediti dalla pigrizia; poiché per conoscere quanto la ragione può sapere di Dio, è necessaria la previa conoscenza di molte cose, dal momento che quasi tutta la filosofia è ordinata alla conoscenza di Dio. Infatti la metafisica, che ha per oggetto le cose divine, viene insegnata per ultima tra le discipline filosofiche. Perciò non si può arrivare all'indagine delle suddette verità, se non con grande fatica di studio; fatica che pochi si rassegnano ad affrontare per amore del sapere, pur avendone Dio posto in tutte le anime il desiderio naturale.

Secondo inconveniente: quegli stessi che raggiungessero la conoscenza o la scoperta di codeste verità, ci arriverebbero difficilmente e dopo lungo tempo: sia per la profondità di esse, che richiede da parte della ragione umana un lungo esercizio, sia per le molte conoscenze prerequisite di cui abbiamo parlato, sia perché in gioventù l'anima, agitata tra i moti contrastanti delle passioni, non è adatta all'esercizio di una conoscenza così alta, ma « diviene prudente e savia nell'acquietarsi », come si esprime Aristotele nel settimo libro della *Physic.* [c. 3, n. 7]. Perciò il genere umano resterebbe nelle più fitte tenebre dell'ignoranza, se per conoscere Dio non avesse altra via che la ragione; qualora la conoscenza di Dio, che è il massimo coefficiente della perfezione e della bontà, fosse riservata a pochi, che poi non ci arriverebbero se non dopo lungo tempo.

Il terzo inconveniente sta nel fatto che nelle investigazioni della ragione umana il più delle volte si mescola il falso, a cagione della debolezza nostra nel giudicare sotto le impressioni della fantasia[2]. Perciò presso molti resterebbero dubbie anche le cose rigorosamente dimostrate, non afferrando essi il valore delle dimostrazioni; e soprattutto vedendo i pareri contrastanti di coloro che sono considerati sapienti. E anche nelle verità dimostrate talora si mescola qualche falsità, che non deriva dalla dimostrazione, bensì da ragioni probabili o sofistiche, considerate come vere dimostrazioni.

2. Nel suo commento alla *Metafisica* l'Autore spiega in che modo, non il senso, ma la fantasia, sia causa di errore (cfr. *Metaph.*, IV, lect. 14, n. 632).

Ecco perché era necessario che le verità divine fossero presentate agli uomini con certezza assoluta come materia di fede. Perciò la divina bontà provvide salutarmente a comandarci di tenere per fede anche le verità conoscibili con la ragione: affinché tutti possano con facilità essere partecipi della conoscenza di Dio, senza dubbi e senza errori.

Di qui le parole della Scrittura: « Non camminate più, come camminano i gentili, nella vanità dei loro pensieri, con l'intelligenza ottenebrata » (*Efes.*, IV, 17, 18). E ancora: « Tutti i tuoi figli saranno istruiti dal Signore » (*Is.*, LIV, 13).

CAPITOLO V

È OPPORTUNO CHE ALL'UOMO VENGANO PROPOSTE COME MATERIA DI FEDE COSE CHE NON POSSONO ESSERE INVESTIGATE DALLA RAGIONE [1]

A qualcuno forse potrà sembrare che all'uomo non si debbano proporre a credere cose che la ragione non è in grado di investigare; poiché la sapienza divina provvede a ciascun essere secondo la sua natura. Perciò bisogna qui dimostrare che era necessario venissero proposte all'uomo come materia di fede anche cose che sorpassano la ragione.

Ebbene, nessuno tende con desiderio e con impegno verso cose che non conosce. Ora, avendo la divina provvidenza, come vedremo in seguito [lib. III, c. 142], preordinato l'uomo a un bene più alto di quello sperimentabile nella vita presente, era necessario che la mente umana venisse iniziata a cose più alte di quelle raggiungibili al presente dalla nostra ragione; imparando così a desiderare e a perseguire beni che trascendono la nostra condizione attuale. E questo compete soprattutto alla religione cristiana, che promette in modo singolare beni spirituali ed eterni. Ecco perché in essa si riscontrano molti insegnamenti che superano le capacità umane. Invece l'antica

1. Il. pp.: *Infra*, lib. III, cc. 118, 152; *Sent.*, III, d. 24, a. 3, q. c. 1: *De Verit.*, q. 14, a. 10; II-II, q. 2, a. 3; *Comp. Theol.*, cc. 1, 2.

legge in cui c'erano promesse di beni temporali, aveva proposto anche cose superiori all'indagine della ragione umana. — Del resto anche i filosofi hanno seguito lo stesso criterio, nel distaccare gli uomini dai piaceri sensibili, per condurli all'onestà: mostrarono cioè che esistono beni superiori a quelli sensibili, capaci di offrire godimenti superiori a coloro che attendono alle virtù attive e a quelle contemplative.

Anzi è necessario che agli uomini vengano proposte come cose di fede verità di codesto genere, per avere di Dio una conoscenza più vera. Allora soltanto infatti noi conosciamo Dio veramente, quando lo crediamo superiore a quanto l'uomo è capace di pensarne: poiché la realtà divina trascende la conoscenza naturale dell'uomo, come sopra abbiamo notato, perciò dall'esser proposte all'uomo verità divine superiori alla ragione, si conferma nell'uomo l'opinione che Dio è qualcosa di superiore a quanto è possibile pensare[2].

C'è poi in questo un altro vantaggio, cioè il freno della presunzione che è madre dell'errore. Ci sono invero alcuni così presuntuosi del proprio ingegno, che immaginano di poter misurare con la propria intelligenza la natura divina, ritenendo per vero quello che loro sembra tale, e falso quello che non li persuade. Affinché, dunque, l'animo umano liberato da siffatta presunzione potesse giungere a ricercare con modestia la verità, era necessario che Dio proponesse all'uomo delle nozioni che superano del tutto l'intelligenza umana.

Un altro vantaggio poi è quello cui accenna Aristotele nel decimo libro dell'*Ethic.* [c. 7, n. 8]. Volendo infatti un certo Simonide convincere un uomo a disinteressarsi delle cose di Dio, per applicare il proprio ingegno alle cose umane, col pretesto che « l'uomo deve intendersi delle cose umane e il mortale di quelle mortali », il Filosofo replica dicendo che « l'uomo deve innalzarsi per quanto è possibile alle cose immortali e divine ». Ed ecco perché nell'undicesimo libro *De Animalibus*[3] afferma, che per quanto sia poca la nostra

2. È facile concludere da questo ragionamento che l'assoluta impenetrabilità dei misteri, caratteristica nella dottrina cristiana, può essere portata come riprova indiretta dell'autenticità della rivelazione soprannaturale, su cui essa si fonda.

3. Ovvero *De Partibus Animalium*, I, c. 5. Nel *Primo Libro* l'Autore ha conservato il titolo unico che l'antica versione latina dava dei vari opuscoli aristotelici

conoscenza delle nature superiori, tuttavia questo poco è più amato e desiderato di tutta la conoscenza che abbiamo delle nature inferiori. E nel secondo libro del *De Coelo et Mundo* [c. 12, n. 1] insegna che, sebbene i problemi relativi ai corpi celesti non possano avere che una soluzione modesta e solo probabile, tuttavia produce in chi l'ascolta un grande godimento.

E da tutti questi argomenti appare evidente che la conoscenza delle cose più sublimi, per quanto imperfetta, conferisce all'anima la più grande perfezione. Perciò, sebbene la ragione umana non possa capire pienamente ciò che la trascende, tuttavia acquista così una grande eccellenza, ritenendo almeno per fede codeste verità.

Ecco perché nell'*Ecclesiastico*, III, 25, si legge: « Ti sono state mostrate molte cose che sorpassano la comprensione umana »; e nella *I Cor.*, II, 10 s., S. Paolo afferma: « Nessuno conosce i segreti di Dio all'infuori dello Spirito di Dio: ma Dio ce li ha rivelati mediante il suo Spirito ».

Capitolo VI

NON È ATTO DI LEGGEREZZA L'ASSENSO ALLE COSE DI FEDE, PER QUANTO ESSE SIANO SUPERIORI ALLA RAGIONE [1]

Prestando fede a codeste verità, che la ragione umana non è in grado di controllare, non si fa un atto di leggerezza, quasi « prestando fede a dotte favole », secondo l'espressione di S. Pietro (*II Piet.*, I, 16). Poiché la stessa sapienza divina, che tutto conosce in modo completo, si degnò di rivelare i suoi segreti agli uomini; mostrando il suo intervento e la verità del suo insegnamento e della sua ispirazione con argomenti adatti: confermando cioè cose che sorpassano la conoscenza naturale con opere visibili superiori alle

relativi « agli animali ». Nei libri seguenti egli li distinguerà secondo la nuova versione, pubblicata in quegli stessi anni in cui egli attendeva alla composizione della *Contra Gentiles*.

1. Il. pp.: *Infra*, IV, c. 55; III, q. 43, a. 4; *Sent.*, III, d. 16, q. 1, a. 3; *In Ioann.*, c. 5, lect. 6; c. 15, lect. 5.

capacità di tutta la natura. Vale a dire con la guarigione prodigiosa di malattie, con la resurrezione dei morti, con le mutazioni miracolose dei corpi celesti, e, cosa ancora più mirabile, con l'ispirazione interiore delle menti umane, così da riempire col dono dello Spirito Santo uomini ignoranti e semplici, facendo loro conseguire all'istante somma sapienza ed eloquenza.

In considerazione di ciò, per l'efficacia delle prove suddette e non già per violenza di armi, né per attrattiva di piaceri e, cosa mirabilissima, in mezzo alla tirannia dei persecutori, una turba innumerevole non solo di persone semplici, ma anche di uomini sapientissimi, abbracciò la fede cristiana; nella quale vengono predicate cose che trascendono qualsiasi intelletto umano, mentre insegna a tenere a freno i piaceri della carne, e a disprezzare tutte le cose del mondo. Ora, l'adesione degli animi dei mortali a codeste cose è insieme il più grande dei miracoli, ed esige l'intervento manifesto dell'ispirazione divina, per disprezzare le cose visibili nel solo desiderio di quelle invisibili. E questo non avvenne improvvisamente o per caso, ma per disposizione divina, com'è evidente dalla predizione fattane in precedenza dagli oracoli di molti profeti, i cui libri sono stati conservati religiosamente fino a noi, come testimonianza della nostra fede.

Di tale conferma si ha un accenno in quelle parole della Scrittura in cui si dice che la salvezza umana, « fu annunziata prima dal Signore, poi ci è stata confermata da quelli che l'avevano udito, mentre Dio aggiungeva la sua testimonianza con segni e prodigi e coi doni dello Spirito Santo » (*Ebr.*, II, 3).

Questa mirabile conversione del mondo alla fede cristiana è segno certissimo degli antichi miracoli, così da non esser necessaria la loro ripetizione, apparendo essi evidenti nei loro effetti. Sarebbe infatti il più strepitoso dei miracoli, se il mondo fosse stato indotto a credere cose tanto ardue, a compiere azioni tanto difficili e a sperare cose tanto alte da uomini semplici e poveri, senza prodigi mirabili [2]. Sebbene Dio non cessi, anche ai nostri giorni per confermare la fede, di compiere miracoli per mezzo dei suoi santi.

2. La storia delle origini rimane per l'apologetica cristiana l'argomento più forte, proprio perché le cause puramente naturali non paiono proporzionate, da sole, a spie-

Coloro invece che introdussero sette erronee procedettero per vie del tutto contrarie, com'è evidente nel caso di Maometto, il quale allettò i popoli con la promessa di piaceri carnali, ai quali essi sono già propensi per la concupiscenza della carne. Inoltre diede precetti conformi a codeste promesse, sciogliendo le briglie alle passioni del piacere, in cui è facile farsi ubbidire dagli uomini carnali. In più egli non diede altri insegnamenti all'infuori di quelli che qualsiasi persona mediocremente istruita può dare facilmente e comprendere col suo ingegno naturale; anzi, le verità stesse che egli insegnò sono mescolate a favole e a dottrine falsissime. E neppure si servì di miracoli soprannaturali, che costituiscono la sola testimonianza adeguata della rivelazione divina, in quanto un fatto visibile, il quale non può attribuirsi che a Dio, mostra essere ispirato da Dio colui che insegna questa data verità. Ma disse di essere stato inviato con la potenza delle armi: il quale contrassegno non manca neppure ai briganti e ai tiranni. Inoltre a lui inizialmente non credettero uomini pratici delle cose divine ed umane, ma uomini bestiali abitanti nel deserto, del tutto ignari delle cose di Dio; e servendosi poi del loro numero, egli costrinse gli altri ad accettare la sua legge con la forza delle armi. E neppure ebbe anteriormente la testimonianza dei profeti precedenti; anzi egli guasta tutti gli insegnamenti del Vecchio e del Nuovo Testamento con racconti favolosi, come risulta dalla lettura della sua legge[3]. Ecco perché con astuzia egli proibisce ai suoi seguaci di leggere i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, per non essere tacciato di falsità. Perciò è evidente che coloro che credono in lui compiono [oggettivamente] un atto di leggerezza.

gare il sorgere e il diffondersi della religione di Cristo. – Dante Alighieri, di fronte a S. Pietro, così ha tradotto in versi il pensiero qui esposto da S. Tommaso:

« Se 'l mondo si rivolse al cristianesmo »
diss'io « sanza miracoli, quest'uno
è tal, che l'altri non sono il centesmo;
ché tu intrasti povero e digiuno
in campo, a seminar la buona pianta
che fu già vite e ora è fatta pruno »
(*Parad.*, 24, 106-111).

3. Da questi accenni generici non si può affermare con certezza che S. Tommaso abbia letto il *Corano*. Comunque in questo egli mostra un'informazione sostanzialmente precisa e sicura.

Capitolo VII

LE VERITÀ DI FEDE NON SONO INCOMPATIBILI CON LA RAGIONE

Sebbene la verità della fede cristiana superi la capacità della ragione, tuttavia i princìpi naturali della ragione non possono essere in contrasto con codesta verità. Infatti:

1. I princìpi così innati nella ragione si dimostrano verissimi: al punto che è impossibile pensare che siano falsi. E neppure è lecito ritenere che possa esser falso quanto si ritiene per fede, essendo confermato da Dio in maniera così evidente. Perciò essendo contrario al vero solo il falso, com'è evidente dalle loro rispettive definizioni, è impossibile che una verità di fede possa essere contraria a quei princìpi che la ragione conosce per natura.

2. Inoltre, le idee che l'insegnante suscita nell'anima del discepolo contengono la dottrina del maestro, se costui non ricorre alla finzione; il che sarebbe delittuoso attribuire a Dio. Ora, la conoscenza dei princìpi a noi noti per natura ci è stata infusa da Dio, essendo egli l'autore della nostra natura. Quindi anche la sapienza divina possiede questi princìpi. Perciò quanto è contrario a tali princìpi è contrario alla sapienza divina; e quindi non può derivare da Dio. Le cose dunque che si tengono per fede, derivando dalla rivelazione divina, non possono mai essere in contraddizione con le nozioni avute dalla conoscenza naturale.

3. In più, ragioni contrarie legano l'intelletto nostro al punto da non poter procedere alla conoscenza della verità. Perciò se Dio ci infondesse conoscenze contrastanti, impedirebbe al nostro intelletto di conoscere la verità. Il che non si può pensare di Dio.

4. Inoltre, ciò che è naturale non può essere mutato finché permane la natura. Ora, opinioni contrastanti non sono compatibili nel medesimo soggetto. Dunque non è possibile che Dio infonda nell'uomo un'opinione, o una fede, incompatibile con la sua conoscenza naturale. Di qui le parole dell'Apostolo: « Il messaggio è vicino a te, nella tua bocca e nel tuo cuore, cioè il messaggio della fede che vi predichiamo » (*Rom.*, X, 8). Ma poiché le verità di fede superano la ragione, alcuni sono portati a considerarle come ad essa

contrarie; il che è impossibile. Ciò è confermato da quelle parole di S. Agostino: « Quanto viene manifestato dalla verità in nessun modo può essere in contrasto sia col Vecchio, che col Nuovo Testamento » (2 *Super Gen. ad litt.*, c. 18).

Da ciò si ricava con chiarezza che tutti gli argomenti addotti contro gli insegnamenti della fede, non derivano logicamente dai princìpi primi naturali noti per se stessi. E quindi essi non hanno valore di dimostrazioni; ma, o sono ragioni solo dialettiche, o addirittura sofistiche, e quindi si possono sempre risolvere.

CAPITOLO VIII

RAPPORTO TRA LA RAGIONE UMANA E LE VERITÀ DI FEDE [1]

Si deve notare che le cose sensibili, dalle quali la ragione umana desume la conoscenza, conservano in sé un certo vestigio della causalità divina, però così imperfetto da essere del tutto insufficiente a manifestare la natura stessa di Dio. Poiché gli effetti conservano in una certa misura la somiglianza con la loro causa, perché ogni agente produce una cosa a sé somigliante; ma l'effetto non sempre raggiunge una perfetta somiglianza. Perciò la ragione umana nel conoscere le verità di fede, che possono essere evidenti solo a coloro che contemplano l'essenza di Dio, è in grado di raccoglierne certe analogie, che però non sono sufficienti a dimostrare codeste verità o a comprenderle per intuizione intellettiva. Tuttavia è proficuo per la mente umana esercitarsi in tali ragionamenti per quanto inadeguati, purché non si abbia la presunzione di comprendere o di dimostrare: poiché poter intendere anche poco e debolmente le cose e le realtà più sublimi procura la più grande gioia, come abbiamo già notato sopra [c. 5].

Tale considerazione è confermata dall'autorità di S. Ilario, il quale afferma nel secondo libro del *De Trinitate* [cc. 10, 11], a proposito delle verità di fede: « Nella tua fede inizia, progredisci, insisti: sebbene io sappia che non arriverai alla fine, mi rallegrerò

1. Il. pp.: I, q. 1, a. 8; II-II, q. 1, a. 5, ad 2, 3; q. 2, a. 10; III, q. 55, a. 5

del tuo progresso. Chi infatti si muove con fervore verso l'infinito, anche se non arriva mai, tuttavia va sempre avanti. Però non presumere di penetrare il mistero, e non ti immergere nell'arcano di una natura infinita, immaginando di comprendere il tutto dell'intelligibile: ma cerca di capire che si tratta di realtà incomprensibili ».

Capitolo IX

PIANO E METODO ESPOSITIVO DELL'OPERA

Da quanto abbiamo detto risulta evidente che il sapiente deve mirare alle due serie delle verità divine, e alla confutazione degli errori contrari: circa la prima serie l'investigazione razionale è sufficiente; la seconda invece supera ogni risorsa della ragione. Ho parlato di due serie di verità divine non in riferimento a Dio, che è la verità unica e semplice, ma in riferimento alla nostra conoscenza, che nel conoscere le cose di Dio ha varie maniere.

Perciò nell'esporre le verità della prima serie bisogna procedere con ragioni dimostrative, capaci di convincere gli avversari. Ma poiché tali ragioni non possono applicarsi alla seconda serie, non si deve mirare a convincere l'avversario col ragionamento; bensì a risolvere gli argomenti da lui addotti contro la verità; poiché la ragione naturale non può essere contraria alle verità della fede, come sopra [c. 7] abbiamo dimostrato. Il modo singolare di convincere l'avversario che combatte verità di questo genere, consiste nell'addurre l'autorità della Scrittura confermata divinamente dai miracoli: poiché quanto supera la ragione umana, non lo crediamo se non per rivelazione divina. Tuttavia nell'esporre codeste verità è bene addurre degli argomenti probabili, perché la fede dei credenti trovi il modo di esercitarsi e di confortarsi, senza la pretesa però di convincere gli avversari: poiché la debolezza stessa di tali argomenti potrebbe confermarli maggiormente nei loro errori, pensando essi che noi accettiamo le verità di fede per degli argomenti così fragili.

Volendo perciò procedere secondo il metodo indicato, cercheremo prima di esporre quella serie di verità che è insieme professata dalla fede e investigata dalla ragione, portando argomenti, sia dimostra-

tivi che probabili, desunti in parte dai libri dei filosofi e dei santi, capaci di confermare la verità e di convincere gli avversari [lib. I-III] [1]. Quindi, passando dalle cose più note a quelle meno note, esporremo quella serie di verità che sorpassa la ragione [lib. IV], illustreremo le verità di fede, per quanto Dio ce lo concederà, sciogliendo gli argomenti degli avversari, sia con ragioni probabili che con argomenti d'autorità.

Volendo perciò procedere razionalmente nell'esporre quanto la ragione umana può investigare su Dio, in primo luogo si presenta lo studio di ciò che va attribuito a Dio in se stesso [lib. I]; secondo, la derivazione delle creature da lui [lib. II]; terzo, il tendere ordinato delle creature verso di lui come loro fine [lib. III].

Alle cose da considerare circa Dio in se stesso, si deve premettere, come fondamento necessario di tutta l'opera, la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Poiché in mancanza di questa, ogni ricerca intorno alle cose di Dio sarebbe necessariamente distrutta.

Capitolo X

L'OPINIONE DI CHI AFFERMA NON POTERSI DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO, ESSENDO UNA VERITÀ PER SÉ NOTA [1]

Questa indagine, con la quale alcuni cercano di dimostrare l'esistenza di Dio, può forse sembrare superflua a chi afferma essere una verità per sé nota che Dio esiste, così da non potersi pensare il contrario, e che quindi è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio [2]. Ed ecco gli argomenti che sembrano a ciò favorevoli:

1. Sono per sé note quelle affermazioni che sono conosciute non appena se ne afferrano i termini: conosciuto, p. es., che cosa è

1. L'Autore suggerisce ai suoi lettori una traccia di studio. Dei suoi argomenti si dovrà prima di tutto ricercare le fonti bibliografiche, cominciando da quelle citate espressamente; in secondo luogo si può esaminare il valore intrinseco della dottrina, cercando di distinguere gli argomenti apodittici da quelli soltanto probabili.

1. I, [illegible] I, q. 2, a. 1; *Sent.*, I, d. 3, q. 1, a. 2.

2. Abbiamo qui l'esposizione del celebre argomento di S. Anselmo d'Aosta [illegible] di cui S. Tommaso ha mostrato più volte l'intrinseca debolezza. Per un'ulteriore disamina delle fonti, vedi *Prodogium*, cc. 2-5 (Ml. 158, 227-229).

il tutto e che cosa è la parte, subito si capisce che il tutto è maggiore della parte. Ma ciò avviene quando si fa l'affermazione: « Dio esiste ». Poiché col termine Dio intendiamo la cosa di cui non si può pensare niente di più grande. Tale è il concetto che si forma in chi ascolta e comprende il termine suddetto; quindi almeno concettualmente Dio deve già esistere. Ma non può esistere solo concettualmente: perché quanto esiste e nell'intelletto e nella realtà è superiore a ciò che esiste solo nell'intelletto. Ora, nel nome stesso di Dio è incluso che non possa esserci nulla di superiore. Dunque è evidente che l'esistenza di Dio è cosa per sé nota, derivando chiaramente dallo stesso significato del termine.

2. Si può sempre pensare una cosa la quale non possa non esistere. Ma essa è evidentemente superiore a ciò che può pensarsi inesistente. Perciò si potrebbe pensare qualche cosa di superiore a Dio, se si potesse pensare che Dio non esiste. Ma questo è contro il significato del termine. Dunque rimane evidente che l'esistenza di Dio è una verità per sé nota.

3. Sono necessariamente notissime le proposizioni in cui una cosa viene predicata di se stessa, come: « L'uomo è l'uomo »; oppure quelle il cui predicato è incluso nel soggetto, come: « L'uomo è un animale ». Ora, in Dio, e lo vedremo in seguito, a differenza delle altre cose, l'esistenza è inclusa nell'essenza, cosicché equivale per lui il problema del *quid est* a quello dell'*an est*. Perciò nell'affermazione: « Dio esiste », il predicato o s'identifica col soggetto, o per lo meno è incluso nella definizione del soggetto. Quindi che Dio esiste è una verità per sé nota.

4. Ciò che è noto per natura è conoscibile per se stesso: poiché alla sua conoscenza non si arriva mediante una ricerca o uno studio. Ora, è noto che Dio per natura è oggetto di conoscenza; essendo Dio l'ultimo fine a cui tende per natura il desiderio dell'uomo, come vedremo [lib. III, c. 25]. Dunque che Dio esiste è una verità per sé nota.

5. Bisogna che sia per sé noto ciò che costituisce il principio per conoscere ogni altra cosa. Ebbene, Dio è precisamente codesto principio. Infatti, come la luce del sole è principio di ogni percezione visiva, così la luce di Dio è principio di ogni cognizione intellet-

tiva[3]: essendo egli l'essere in cui radicalmente e in sommo grado si riscontra la luce intellettuale. Quindi che Dio esiste è una cosa per sé nota.

Per codesti argomenti e per altri consimili alcuni pensano essere talmente evidente per se stesso che Dio esiste, da non potersi pensare mentalmente il contrario.

CAPITOLO XI

CONFUTAZIONE DELL'OPINIONE SUDDETTA E SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI ADDOTTI[1]

Codesta opinione deriva in parte dall'abitudine che hanno gli uomini di udire e d'invocare fin da principio il nome di Dio. Ora, le abitudini, e specialmente quelle della prima infanzia, acquistano forza di natura; dal che deriva che le convinzioni acquisite fin dalla fanciullezza si ritengono con tale fermezza come se fossero per natura e per sé note. E in parte l'opinione suddetta deriva dal non distinguere il per sé noto in senso assoluto, dal per sé noto rispetto a noi. Infatti in senso assoluto l'esistenza di Dio è per sé nota, poiché l'essenza di Dio coincide con la sua esistenza. Ma proprio perché noi non possiamo concepire intellettualmente l'essenza di Dio, ciò rimane ignoto rispetto a noi. Che il tutto, p. es. sia maggiore della sua parte è per sé noto in senso assoluto; ma per uno che non avesse il concetto del tutto, tale principio rimarrebbe ignoto. Avviene così che il nostro intelletto rispetto ai princìpi più noti delle cose si trovi nella condizione del pipistrello rispetto al sole, come si esprime Aristotele (*Metaphys*, II, 1ª, c. 1, n. 2).

1. E neppure segue necessariamente che appena compreso il significato del termine *Dio*, subito si abbia l'idea dell'esistenza di Dio: perché tra quegli stessi che ne ammettono l'esistenza non tutti capiscono che Dio è la cosa di cui non se ne può pensare una maggiore: infatti molti nell'antichità pensarono che Dio fosse il mondo

3. Cfr. S. AGOSTINO, *Solil.*, I, c. 1, n. 3: « Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia ».

1. I II. pp. sono identici a quelli del capitolo precedente; poiché solo qui nella *Contra Gentiles* l'Autore espone in due pericopi distinte l'opinione di S. Anselmo e la sua confutazione. Altrove le due cose vanno di pari passo.

visibile attuale. E del resto tale concetto non risulta da nessuna delle etimologie del termine *Dio*, riferite dal Damasceno [*De Fide Orth.*, I, c. 9] [2].

Dato, inoltre, che tutti col termine Dio intendessero la cosa di cui non è possibile pensarne una più grande, non segue necessariamente che una tal cosa esista nella realtà. La realtà infatti che deriva come logica conseguenza non può esser superiore al valore del termine. Ora, per il fatto che una cosa del genere si concepisce mentalmente nel proferire il termine Dio, non segue che Dio esista, se non come dato intellettivo. Perciò l'essere di cui non se ne può pensare uno maggiore non può non avere l'esistenza: però nell'intelletto. Ma da ciò non segue che codesto essere esista nella realtà. E quindi non sono per questo in contraddizione quelli che negano l'esistenza di Dio: poiché la contraddizione è solo in chi, dopo aver concesso l'esistenza reale di una cosa di cui non se ne può pensare una maggiore, intendesse poi di negarla.

2. E neppure segue, come pretendeva il secondo argomento che, ammettendo la possibilità di pensare Dio come non esistente, si possa pensare qualche cosa come superiore a Dio. Infatti la possibilità di pensarlo come non esistente non deriva dall'imperfezione, o dalla mancata certezza della sua esistenza, che in sé è evidentissima; bensì dalla debolezza del nostro intelletto, che è incapace di conoscere Dio in se stesso, ma deve farlo attraverso i suoi effetti, e giungere così a conoscerne l'esistenza mediante il ragionamento.

3. Ciò risolve anche la terza argomentazione. Poiché com'è per sé noto che il tutto è maggiore della sua parte, così a chi contempla l'essenza divina è notissimo che Dio esiste, per il fatto che in lui l'essenza s'identifica con l'esistenza. Ma non avendo noi la possibilità di vederne l'essenza, è chiaro che arriviamo a conoscerne l'esistenza non in lui stesso, bensì mediante i suoi effetti.

4. È evidente la soluzione anche della quarta argomentazione. L'uomo infatti conosce Dio per natura, come per natura lo desidera. Ebbene, egli lo desidera per natura in quanto per natura desidera la beatitudine, che è una certa somiglianza della bontà di Dio. Perciò

2. S. Giovanni Damasceno [657-749], celebre per la lotta contro gli iconoclasti, ma più ancora per la sua grande opera teologica πηγὴ γνώσεως, *Fonte della Conoscenza* la cui terza parte (*Esposizione della fede ortodossa*) fu ben conosciuta in occidente sotto il titolo *De Fide Orthodoxa*, e costituisce una delle fonti principali della teologia tomista.

non segue necessariamente che all'uomo sia noto per natura Dio stesso in sé considerato, ma solo in sua somiglianza. Ecco perché è necessario che l'uomo arrivi alla conoscenza di Dio mediante le somiglianze che di lui scorge nei suoi effetti, servendosi del raziocinio.

5. È facile poi risolvere il quarto argomento. Dio infatti è il principio per cui si conoscono tutte le cose, non nel senso che le altre cose non si conoscano se non dopo aver conosciuto lui, come avviene per i primi princìpi di ragione; ma perché dal suo influsso viene causata in noi ogni conoscenza.

CAPITOLO XII

L'OPINIONE DI COLORO CHE AFFERMANO DOVERSI RITENERE SOLO PER FEDE L'ESISTENZA DI DIO, SENZA CHE CI SIA LA POSSIBILITÀ DI DIMOSTRARLA [1]

È la posizione diametralmente opposta a quella precedente: per i suoi fautori risulta inutile lo sforzo di chi vuol dimostrare l'esistenza di Dio. Essi infatti dicono che non è possibile scoprire con la ragione che Dio esiste, ma che questa è una verità accettata per via di fede e di rivelazione.

Si deve riconoscere in proposito che alcuni arrivarono a questo mossi dall'inconsistenza delle ragioni con le quali alcuni pretendevano dimostrare che Dio esiste.

1. Ma questo errore potrebbe falsamente trovare un incentivo nell'insegnamento di quei filosofi, i quali affermano che in Dio l'essenza s'identifica con l'esistenza. E poiché di Dio con la ragione non possiamo conoscere l'essenza, potrebbe sembrare che non si potesse dimostrare neppure l'esistenza.

2. Inoltre, poiché secondo la dottrina di Aristotele, principio della dimostrazione è il significato del termine in questione (cfr. *Post. Anal.*, II, c. 9, n. 1); mentre « il concetto espresso col nome è la definizione », come è detto nel quarto libro della *Metaph.* [c. 7, n. 9]; non rimane nessuna via per dimostrare che Dio esiste, non avendo noi la cognizione né dell'essenza né della natura divina.

1. Il. pp.: I, q. 2, a. 2; *Sent.*, III, d. 24, a. 2, qc. 2; *De Verit.*, q. 10, a. 12.

3. Inoltre, se è vero che la dimostrazione desume i suoi princìpi dalla realtà sensitiva, com'è dimostrato negli *Analitici posteriori* (I, c. 18), le cose che eccedono tutti i sensi e tutta la realtà sensibile, rimangono evidentemente indimostrabili. Ma tale è appunto l'esistenza di Dio. Dunque essa è indimostrabile[2].

Ma la falsità di codesta opinione risulta evidente sia dall'arte della dimostrazione, che insegna a raggiungere le cause dai loro effetti; sia dall'ordine stesso delle scienze. Infatti, se non ci fosse altra natura conoscibile al disopra della realtà sensibile, non ci sarebbe nessuna scienza superiore alle scienze naturali, come nota Aristotele nel quarto libro della *Metaph.* [c. 3, n. 4]. Tale falsità risulta anche dallo studio dei filosofi, i quali si sono sforzati di dimostrare che Dio esiste. E così pure dall'affermazione dell'Apostolo: « Le perfezioni invisibili di Dio appariscono chiare all'intelligenza mediante le cose da lui create » (*Rom.*, I, 20).

1. Né fa difficoltà per questo il fatto che in Dio coincidono essenza ed esistenza, come voleva la prima argomentazione. Perché questo va inteso di quell'essere per cui Dio sussiste in se medesimo, e che a noi è ignoto come è ignota la sua essenza. Ma tale identità non c'è con l'essere che fa da copula nelle affermazioni del nostro intelletto. L'esistenza di Dio presa in questo senso può essere oggetto di dimostrazione; poiché la nostra mente viene indotta da argomenti dimostrativi a formare quella proposizione con la quale si esprime che Dio è.

2. Inoltre, negli argomenti che si fanno per dimostrare l'esistenza di Dio, non è necessario prendere come termine medio della dimostrazione l'essenza o la natura di Dio, come pretende la seconda ragione invocata: ma al posto della quiddità si prende quale termine medio l'effetto, come avviene nelle dimostrazioni *quia* [ovvero induttive]. E da tale effetto si desume il significato del termine *Dio*.

2. Nello svolgimento del c. 12 l'Autore offre più di quanto non prometta il titolo. Abbiamo qui infatti enumerate le tre obbiezioni più radicali contro la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. Quest'ultima specialmente è quella oggi più sentita. Si noti bene che nella replica S. Tommaso si limita momentaneamente a concedere quella parte di verità che essa contiene. La soluzione verrà completata con la prova dei fatti, cioè con la solidità degli argomenti esposti nel capitolo successivo. Egli considerava l'empirismo sensista come la malattia infantile del pensiero filosofico. É interessante leggere in proposito quanto egli scrive in *De Pot.*, q. 3, a. 5.

Infatti tutti i nomi di Dio sono desunti, o dall'intenzione di escludere da Dio certi effetti che dipendono da lui, o da quella di indicare una somiglianza di Dio con alcuni di essi.

3. Da ciò risulta che, sebbene Dio trascenda tutte le cose sensibili e i sensi, tuttavia gli effetti, dai quali si desumono le dimostrazioni per provarne l'esistenza, sono di ordine sensibile. E quindi l'inizio della nostra conoscenza, anche per quanto riguarda la realtà superiore al dato sensibile, ha la sua origine dai sensi.

CAPITOLO XIII

ARGOMENTI PER DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO[1]

Una volta chiarito che non è cosa vana cercare di dimostrare che Dio esiste, passiamo a riferire gli argomenti con i quali i filosofi e i Dottori della Chiesa Cattolica hanno dimostrato l'esistenza di Dio.

Prima riferiamo gli argomenti di cui si serve Aristotele per dimostrare che Dio esiste, cercando di farlo per due vie a partire dal moto[2].

1. *La prima via* è la seguente [cfr. *Physic.*, VII, c. 1]. — Tutto ciò che è in moto è mosso da altri. Ora, che qualche cosa sia in moto mettiamo il sole, è evidente. Dunque vien mosso da altri. Ma il motore suddetto, o è esso stesso in moto, oppure è immobile. Se non è in moto abbiamo raggiunto ciò che si cercava, e cioè che è necessario ammettere un motore immobile, che noi chiamiamo Dio. Se invece esso stesso è in moto, viene mosso da un altro mo-

1. Il. pp.: I, q. 2, a. 3; q. 44, aa. 1-4; *Comp. Theol.*, c. 3; *De Pot.*, q. 3, a. 5; *In Ioann.*, prol. (v. 3-6).

2. Seguire l'Autore nei meandri di queste due prime piste aristoteliche costituisce per noi moderni un difficile esercizio di ambientazione culturale; perché la fisica antica aveva dell'universo visibile un quadro molto diverso da quello che noi oggi possediamo. Deliberatamente S. Tommaso ha voluto porsi nella condizione più difficile per la difesa di questa verità fondamentale della religione, dando persino per scontata l'ipotesi aristotelica che il cosmo sia esistito da tutta l'eternità, da sempre. Tale ipotesi egli come cristiano la respinge, e come pensatore vuole dimostrarne la fragilità; però accetta di costruire delle prove per dimostrare l'esistenza di Dio le quali siano valide anche per i filosofi aristotelici di stretta osservanza, quali erano gli averroisti. Ma, condizionandosi a codesta ipotesi, egli è costretto a ripercorrere la via dell'antico filosofo greco, ossia a risalire al primo motore immobile attraverso tutta la serie dei motori mossi contemplata in quell'arcaica concezione del mondo.

tore. Perciò, o si procede così all'infinito, oppure si deve arrivare a un primo motore immobile. Ma non si può procedere così all'infinito. Dunque è necessario ammettere un primo motore immobile.

Nella prova suddetta due proposizioni han bisogno di essere dimostrate: *a*) che « quanto è in moto dev'essere mosso da altri »; *b*) che « nella serie dei motori mossi non si può procedere all'infinito ».

La prima viene dimostrata dal Filosofo con tre argomenti:

I. Se una cosa muove se stessa bisogna che abbia in se medesima il principio del suo moto: altrimenti è chiaro che sarebbe mossa da altri. Inoltre bisogna che sia mossa direttamente: e cioè che sia mossa per se stessa e non rispetto a una sua parte, come l'animale che fosse mosso in rapporto alla mozione del suo piede; in tal modo infatti sarebbe mosso da se stesso non quel dato soggetto, ma una sua parte, e una parte verrebbe mossa dall'altra. E finalmente un motore che movesse se stesso bisognerebbe che fosse divisibile e avesse parti distinte; com'è dimostrato nel sesto libro della *Fisica* (cc. 4, 10, nn. 3 ss.).

Fatte tali premesse Aristotele così argomenta. Ciò che per ipotesi è dato come mosso da se stesso dev'esser mosso direttamente. Perciò dalla stasi di una sua parte dovrebbe seguire la stasi del tutto. Poiché se alla stasi di una sua parte si accompagnasse il moto di un'altra delle sue parti, allora non il tutto sarebbe mosso direttamente, ma solo quella sua parte che si muove mentre le altre sono in riposo. Ora, però nessuna cosa che è costretta a star ferma dal fermarsi di un'altra è in grado di muovere se stessa: ché la dipendenza da un altro nella quiete coincide con la sua dipendenza nel moto; perciò un essere mobile di tal genere non può esser mosso da se stesso. E quindi quanto si pensava fosse mosso da se stesso non è mosso in codesto modo. Perciò è necessario che tutto ciò che è in moto sia mosso da altri.

Codesto argomento non trova difficoltà nel fatto che il soggetto per ipotesi mosso per se stesso non ha parti capaci di trovarsi in condizione di quiete; e che moto e quiete non appartengono alle parti, se non in maniera indiretta e accidentale, secondo la critica poco benevola di *Avicenna* [cfr. *Sufficientia*, II, c. 1]. Poiché la forza dell'argomento sta in questo, che se una data cosa muove se stessa,

direttamente e per se stessa, non già in forza delle sue parti, bisogna che il suo moto non dipenda da nessuno; ma il muoversi di una realtà divisibile, come del resto l'essere della medesima, dipende necessariamente dalle parti; quindi non può mai muovere se stessa direttamente e per se stessa. Perciò per la verità della conclusione desiderata, non è necessario supporre che una parte dell'essere che muove se stesso realmente debba star ferma; ma basta che sia vera questa condizionale: « Se stesse ferma la parte », verrebbe a fermarsi anche il tutto. E questo può esser vero anche se la protasi è impossibile; come se si dicesse: « Se l'uomo fosse un asino, sarebbe un essere irragionevole ».

II. In secondo luogo Aristotele procede per induzione [cfr. *Physic.*, VIII, c. 4]. Tutto ciò infatti che è mosso in maniera indiretta [*per accidens*] non è mosso da se stesso. Poiché è mosso dal moto di un altro soggetto. Così non è mosso da se stesso tutto ciò che è mosso per violenza: il che è evidente. E neppure gli esseri dotati di moto naturale, come gli animali, i quali vengono mossi dall'anima. E neppure le sostanze soggette ai moti naturali, come i corpi gravi e leggeri. Poiché essi sono mossi dalla causa che li produce o che toglie l'ostacolo di codesti moti. Ora, tutto ciò che si muove è in moto, o direttamente, o indirettamente. Ma tutte le cose che sono in moto direttamente e per se stesse, sono mosse o per violenza o per natura. E queste ultime cose, o godono di un moto spontaneo, come gli animali; oppure il loro moto non è spontaneo, come nel caso dei corpi gravi e leggeri. Perciò tutto ciò che è in moto è mosso da altri.

III. In terzo luogo egli porta il seguente argomento [*Physic.*, VIII, c. 5, n. 8]. Niente può essere in atto e in potenza rispetto alla medesima cosa. Ora, tutto ciò che è in moto in quanto si muove è in potenza: poiché il moto è l'atto di un ente in potenza in quanto è in potenza [*Physic.*, III, c. 1, n. 6]. Invece ciò che muove, in quanto muove è in atto; poiché nessuna cosa agisce, se non in quanto è in atto. Niente dunque rispetto alla medesima cosa può essere movente e mosso. E quindi niente può muovere se stesso.

Va notato però che Platone, il quale ha affermato universalmente che ogni movente è in moto (cfr. *Phaedrus*, § 24), prende il termine moto in un senso più generico di Aristotele. Questi infatti lo prende in senso proprio, cioè quale atto di un ente in potenza in

quanto tale: nel senso cioè in cui non può attribuirsi che alle cose divisibili e materiali, com'egli dichiara nel sesto libro della *Fisica* [loco cit.]. Secondo Platone invece chi muove se stesso non è un corpo: infatti egli prendeva il termine moto per qualsiasi operazione, così da considerare moto anche l'intendere e l'opinare: maniera di esprimersi questa cui accenna anche Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 7, n. 1]. In tal senso egli afferma che il primo motore muove se stesso, perché se stesso conosce ed ama. E questo non contrasta con le affermazioni di Aristotele: arrivare infatti a un primo essere che muove se stesso nel senso di Platone, non differisce dal raggiungere con Aristotele una prima realtà del tutto immobile.

Quest'ultimo poi dimostra con tre argomenti la validità di quella seconda affermazione, che « nella serie dei motori mobili non si può procedere all'infinito ».

I. Eccone il primo [cfr. *Physic.*, VII, loco cit.]. Se nella serie dei motori mossi si procede all'infinito, codesta serie infinita dev'essere formata di corpi: poiché tutto ciò che è soggetto al moto è divisibile e corporeo, com'è dimostrato nel sesto libro della *Fisica* [c. 4, n. 10]. Ora, tutti i corpi i quali muovono perché mossi, mentre muovono subiscono il moto. Ma ciascuno di essi essendo finito, si muove in un tempo finito. Perciò tutti quei corpi infiniti si muoverebbero in un tempo finito. Ma ciò è impossibile. Dunque è impossibile che nella serie dei motori mossi si proceda all'infinito.

Dimostra poi come sia impossibile che i predetti esseri infiniti si muovano in un tempo finito nel modo seguente. Il soggetto che muove e quello che è mosso è necessario che coesistano insieme: e lo dimostra esaminando le varie specie di moto. Ma i corpi non possono trovarsi insieme, se non per continuità o per contatto. E poiché tutti codesti motori mossi sono corpi, com'è stato dimostrato, è necessario che formino come un unico complesso in moto, o per continuità, ovvero per contatto. E così una realtà infinita verrebbe a muoversi in un tempo finito. Il che è impossibile, com'è dimostrato nel sesto libro della *Fisica* [c. 7].

II. Il secondo argomento per provare la stessa affermazione è il seguente [cfr. *Physic.*, VIII, c. 5]. In una serie ordinata di motori che sono a loro volta mossi, si riscontra necessariamente che eliminato il primo nessuno dei motori successivi può muovere, oppure

esser mosso: poiché il primo è causa del moto di tutti gli altri. Ora, se la serie ordinata dei motori mossi fosse infinita, non ci sarebbe un primo motore, ma tutti sarebbero motori intermedi. Perciò nessuno dei motori suddetti potrebbe essere in moto. E quindi nel mondo niente dovrebbe essere in movimento.

III. Il terzo argomento coincide col precedente, ma è svolto in ordine inverso, cominciando dall'alto. Ed è il seguente. Ciò che muove come strumento non può muovere che in forza di un agente principale, che muove direttamente. Ma se nella serie dei motori mossi si procedesse all'infinito, tutti questi motori non sarebbero mossi che come strumenti: poiché non sarebbero che motori mossi da altri, senza un agente principale. E quindi nulla si muoverebbe.

Abbiamo così la dimostrazione di entrambe le affermazioni, presupposte nella prima via seguita da Aristotele per concludere che esiste « un primo motore immobile ».

2. *La seconda via* [*Physic.*, VIII, c. 5]. — Posto che ogni motore è mosso, tale proposizione o è vera *per se* o è vera *per accidens*. Se è vera *per accidens* [cioè senza intrinseca necessità, ma come fatto contingente] non è necessaria; poiché quello che è vero *per accidens* non è necessario. Perciò è contingente anche [il contrario] che nessun motore sia mosso. Ma se un motore non è mosso, si potrebbe obbiettare, non muove. Dunque è possibile che niente si muova: poiché se niente muove, niente viene posto in moto. Ma Aristotele ritiene impossibile una tale evenienza, cioè che una volta possa non esserci stato nessun moto [cfr. *Physic.*, VIII, c. 1]. Dunque il presupposto iniziale non può essere un'affermazione contingente, perché da una falsa proposizione contingente non potrebbe seguire una falsa conseguenza impossibile. Perciò la proposizione: « Tutto ciò che si muove è mosso da altri », non era da considerarsi vera solo *per accidens*.

Se in un dato soggetto si riscontrano due attributi che sono uniti tra loro *per accidens*, qualora capiti che l'uno si trovi senza l'altro, è supponibile che anche il secondo possa trovarsi senza il primo. Se in Socrate, p. es., si riscontrano unite bianchezza e abilità musicale, mentre in Platone si riscontra l'abilità musicale senza la bianchezza, è supponibile che in qualcuno possa esserci la bianchezza senza l'abilità musicale. Perciò se in un dato soggetto i due attributi

di movente e mosso sono uniti solo *per accidens*, dal momento che in qualcuno si riscontra il solo moto passivo, senza la trasmissione attiva di esso, è da supporre che possa esserci un movente o motore indipendente da ogni mozione da parte di altri. Né contro tale supposizione si può obbiettare il caso di due motori interdipendenti: poiché nel caso nostro si tratta di cose unite tra loro non *per se* ma *per accidens*.

Se poi la proposizione suddetta è vera *per se* [ossia per intrinseca necessità], ne segue ugualmente una conclusione impossibile ed assurda. Perché o chi muove viene mosso con la medesima specie di moto con cui muove, oppure con un moto di specie diversa. Se con la medesima, allora bisognerà che chi altera venga alterato, chi sana venga sanato, chi insegna venga istruito e secondo la medesima scienza. Ma questo è assurdo: perché il docente deve avere la scienza, mentre il discente deve non averla per apprenderla; e quindi la medesima cosa dovrebbe essere posseduta e non posseduta da uno stesso soggetto. Se poi vien mosso secondo un moto di altra specie, in modo, per es., che chi imprime il moto d'alterazione venga mosso di un moto locale, e chi muove localmente subisca un moto d'aumento, e così via; ne seguirebbe che non si potrebbe così andare all'infinito, essendo limitate le specie del moto. E quindi si arriverebbe a un primo motore non mosso da altri. A meno che non si dica che si va incontro a un rigiro completo: finiti tutti i generi e tutte le specie del moto, si ricomincerebbe da capo. Cosicché il motore di moto locale sarebbe soggetto all'alterazione; l'agente che altera verrebbe sottoposto al moto di aumento, e quindi chi muove all'aumento sarebbe sottoposto al moto locale. Ma da questo deriverebbe la medesima conclusione di prima: cioè che chi muove secondo una specie di moto, verrebbe poi ad esser mosso con la medesima mozione, sebbene non in maniera immediata, ma mediata.

Dunque si deve concludere che va posto un primo motore il quale non è mosso da un motore esterno. Siccome però l'esistenza di un primo motore che esclude una mozione esterna non implica che esso sia del tutto immobile, Aristotele procede ulteriormente, dicendo che tale indipendenza dal moto esterno in un primo motore può prodursi in due modi. Primo, in modo che quel primo motore sia del tutto immobile. E in tal caso è raggiunto ciò che si cercava, cioè

che esiste un primo motore immobile. – Secondo, in modo che quel primo motore muova se stesso. E questo sembra probabile: perché in ogni genere di cose quel che è *per se* precede sempre ciò che è *per aliud*; quindi anche tra i moti è ragionevole che il primo moto derivi dal soggetto stesso e non da altri.

Una volta ammessa codesta ipotesi, ne segue la medesima conclusione [cfr. *Physic.*, VIII, c. 5]. Infatti non si può dire che nel muovere se stesso un tutto sia mosso dal tutto: perché allora ne seguirebbero le incongruenze già notate, cioè che uno dovrebbe insieme ammaestrare ed essere ammaestrato, ed essere attivo e passivo in ogni altro genere di attività; cosicché uno verrebbe ad essere insieme in atto e in potenza. Perché chi muove, in quanto tale è in atto, mentre chi viene mosso è in potenza. Perciò si deve concludere che chi muove se stesso ha una parte che muove e una parte che è mossa. E così abbiamo la conclusione precedente: e cioè che deve esserci necessariamente un motore immobile.

Né si potrebbe supporre che entrambe le parti si muovano tra loro reciprocamente; e neppure che l'una muova e se stessa e l'altra; né che sia il tutto a muovere la parte, né che sia la parte a muovere il tutto: perché ne seguirebbero le assurdità già rilevate. E cioè che un'identica cosa muoverebbe e sarebbe mossa secondo l'identica specie di moto; sarebbe insieme in potenza e in atto; e finalmente il tutto non sarebbe motore di se stesso direttamente [*per se*], ma a motivo di una sua parte. Dunque si deve concludere che in chi muove se stesso c'è una parte immobile, la quale muove le altre parti.

Ma poiché negli esseri semoventi vicini a noi, ossia negli animali, la parte movente, ossia l'anima, sebbene essenzialmente [*per se*] immobile, si muove [*per accidens* ossia] indirettamente, Aristotele passa a dimostrare che la parte motrice nel caso del primo motore non deve muoversi affatto, né direttamente, né indirettamente [*Physic.*, VIII, c. 6].

Infatti, poiché i semoventi a noi vicini, cioè gli animali, sono corruttibili, la loro parte motrice sarà anch'essa necessariamente mossa in maniera indiretta. Invece i semoventi incorruttibili devono necessariamente riallacciarsi a un primo motore sempiterno. Dunque deve esserci per le cose che muovono se stesse un primo motore, il quale non è mosso né direttamente, né indirettamente.

Che poi sia necessaria, secondo la posizione di Aristotele, l'esistenza di un tale motore sempiterno è evidente. Poiché se il moto è eterno, come egli suppone, bisogna che la generazione degli esseri semoventi i quali sono generabili e corruttibili, sia da sempre e perpetua. Ma di tale perpetuità non può esser causa nessuno di codesti esseri: perché nessuno di essi esiste sempre. E neppure possono esserlo tutti insieme: sia perché il loro numero è infinito, sia perché non esistono simultaneamente. Perciò si deve ammettere un essere che muove se stesso in perpetuo, il quale causa la perpetuità della generazione negli esseri terrestri che muovono se stessi. Quindi chi muove tale motore perenne non è mosso, né direttamente né indirettamente.

Inoltre, negli esseri che muovono se stessi si riscontra che alcuni incominciano a muoversi sotto l'influsso di moti esterni; come avviene negli animali, che si muovono, p. es., per aver ingerito certi cibi, o per le alterazioni atmosferiche: cosicché tali semoventi indirettamente sono mossi. Dal che si può rilevare che nessuno dei semoventi mossi direttamente o indirettamente può essere perennemente in moto. Invece il primo semovente deve avere un moto perenne: altrimenti non potrebbe esserci un moto sempiterno; poiché ogni altro moto è causato dal moto del primo motore che muove se stesso. Perciò è necessario concludere che il primo semovente è mosso da un motore il quale non si muove affatto, né direttamente [*per se*], né indirettamente [*per accidens*].

Né si pensi che sia in contrasto con tale argomento il fatto che [secondo Aristotele] i motori delle sfere inferiori producono un moto sempiterno, pur affermando che codesti motori sono mossi *per accidens*. Perché si dice che sono mossi *per accidens* non per loro stessi, ma a motivo delle sfere che muovono, le quali seguono il moto delle sfere superiori.

Ma poiché Dio non è parte del primo cielo che muove se stesso, Aristotele nella sua *Metafisica* [XII, c. 7] argomenta da questo primo motore che fa parte della prima sfera la quale muove se stessa, per provare l'esistenza di un altro motore del tutto separato, che è Dio. Infatti, poiché tutti i soggetti capaci di muovere se stessi sono mossi dall'appetito [o desiderio], è necessario che il motore [animato] il quale fa parte di [quel primo cielo] che muove se stesso, muova per l'appetizione di un bene appetibile. Ma quest'ultimo è a lui supe-

riore nel muovere: poiché chi appetisce è in qualche modo un motore mosso; mentre l'appetibile è un motore del tutto immobile. Perciò deve esserci un primo motore del tutto immobile, che è Dio.

Ci sono però due cose che sembrano infirmare la validità delle due argomentazioni di Aristotele: 1) Che esse partono dal presupposto dell'eternità del moto: cosa che presso i Cattolici è ritenuta falsa in partenza. E a ciò si risponde che l'argomento aristotelico è efficacissimo per dimostrare l'esistenza di Dio, anche presupposta l'eternità del mondo, ammettendo la quale potrebbe sembrare meno evidente che Dio esista. Se il mondo, infatti, come pure il moto, hanno avuto inizio, è pacifico che bisogna ammettere una causa, che produca e il mondo e il moto: perché quanto incomincia bisogna che abbia origine da un iniziatore, non potendo nessuna cosa passare da se stessa dalla potenza all'atto, o dal non essere all'essere[3]. 2) La seconda difficoltà nasce dal fatto che in codeste dimostrazioni si presuppone che il primo corpo soggetto al moto, cioè la prima sfera celeste, abbia un moto spontaneo. Dal che deriva che essa è un corpo animato: cosa che è negata da molti. A ciò si risponde che se si nega che la prima sfera mobile si muova di moto spontaneo, è necessario che sia mossa immediatamente dal motore del tutto immobile. Aristotele stesso infatti pone la conclusione con questa alternativa: o bisogna arrivare subito al primo motore immobile trascendente; oppure si ammette un motore che muova se stesso, da cui si risale successivamente al primo motore immobile trascendente [cfr. *Physic.*, VIII, c. 5, n. 12] [4].

3. Lo sviluppo delle scienze naturali, relegando nel mondo delle ipotesi favolose la teoria aristotelica, permette di costruire alcune prove dell'esistenza di Dio in base ai limiti cronologici del mondo visibile (cfr. S. Tommaso d'Aquino, *L'esistenza di Dio*, a cura del P. T. S. Centi, Siena, 1967, pp. 16 ss.; L. G. B. Nigris, *Incontri con Dio*, Roma, 1963).

4. Le prime due *vie* della *Contra Gentiles* saranno ridotte a una sola nella *Somma Teol.*, scarnificata quasi del tutto degli elementi cosmologici, e ridotta alla sua intelaiatura metafisica. In tal modo essa conserva una lucidità rigorosa anche per noi moderni. Eccone la traduzione: « La prima [via] e la più evidente è quella che si desume dal moto. È certo infatti, e consta ai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da un altro. Infatti, niente si trasmuta che non sia potenziale rispetto al termine del movimento; mentre chi muove, muove in quanto è in atto. Perché muovere non altro significa che trarre qualche cosa dalla potenza all'atto; e niente può essere ridotto dalla potenza all'atto

3. *La terza via.* — Nel secondo libro della *Metafisica* [1ª, c. 2] Aristotele segue un'altra via per dimostrare che non si può procedere all'infinito nella serie delle cause efficienti, e che bisogna giungere a una causa prima: che denominiamo Dio. Ecco l'argomento. In tutta la serie ordinata di cause efficienti la prima è causa di quelle intermedie, e le intermedie sono causa dell'ultima: sia che le intermedie siano una sola, o molte. Ora, se si elimina una causa si elimina anche ogni altra cosa che ne dipende. Perciò eliminando la causa prima, quelle intermedie non possono causare. Ma se nella serie delle cause efficienti si procede all'infinito, nessuna causa potrà essere la prima. E quindi devono esser negate tutte le altre, che son cause intermedie. Ma questo è falso in maniera evidente. Dunque è necessario concludere che la prima causa efficiente esiste. E questa è precisamente Dio.

4. *La quarta via.* — Dagli scritti di Aristotele si può ricavare ancora un'altra dimostrazione. Poiché nel secondo libro della *Metafisica* [1ª, c. 1, n. 5] egli dimostra che le cose sommamente vere sono anche sommamente enti. E nel quarto libro [c. 4, nn. 27, 28] dimostra che esiste un essere sommamente vero, per il fatto che di due cose false vediamo che l'una è più falsa dell'altra, e quindi che l'una dev'essere più vera dell'altra. Ma questo è concepibile secondo la maggiore vicinanza a quanto è vero in modo sommo e assoluto. Dal che si può concludere che esiste un qualche cosa che è sommamente ente. E questo noi lo chiamiamo Dio.

se non mediante un essere che è già in atto. P. es., il fuoco che è caldo attualmente rende caldo in atto il legno, che era caldo soltanto potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ma non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza (lo può essere soltanto sotto diversi rapporti), così ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È dunque necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da un altro. Se dunque l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio » (*La Somma Teol.*, trad. a cura dei domenicani italiani, I, *Esistenza e natura di Dio*, Salani, 1949, pp. 80 s.).

5. *La quinta via.* — In proposito il Damasceno [*De Fide Orth.*, I, c. 3] adduce un altro argomento desunto dal governo del mondo, al quale accenna Averroé [5] nel suo commento al secondo libro della *Fisica* [text. 75]. Ed è il seguente. È impossibile che varie cose tra loro contrarie e dissonanti si accordino in un unico ordine, o sempre o nella maggior parte dei casi, senza la direzione [o governo] di qualcuno che conferisca a tutte le singole cose di tendere verso un fine determinato. Ora, nel mondo noi vediamo cose di natura diversa concorrere a un unico ordine, non già raramente e come per caso, ma sempre, o nella maggior parte dei casi. Dunque deve esserci qualcuno mediante la cui provvidenza il mondo è governato. E costui noi lo chiamiamo Dio [6].

CAPITOLO XIV

LA VIA DELLA NEGAZIONE INDISPENSABILE PER LA CONOSCENZA DI DIO [1]

Dimostrata l'esistenza di un primo ente che denominiamo Dio, è necessario investigarne le proprietà.

Ora, nel considerare la realtà divina si deve ricorrere soprattutto alla via della negazione. La realtà divina infatti sorpassa con la sua immensità qualsiasi idea che l'intelletto nostro sia capace di rag-

5. *Averroé*, ossia *Ibn Roschd* [1120-1198], spesso è citato nell'opera come il *Commentatore* per antonomasia, per il suo celeberrimo commento alle opere di Aristotele.

6. Sulle *cinque vie* esiste una vasta bibliografia moderna, soprattutto tra le due guerre mondiali. Emerge tra tutte codeste opere quella del P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*. In Italia sono pregevoli le opere di A. ZACCHI, *Dio*, 2 voll., Roma, 1925 (più volte ristampata) e M. DAFFARA, *Dio: esposizione e valutazione delle prove*, Torino, 1938. A quest'ultimo si devono le note abbondantissime alla questione parallela, già citata, della *Somma Teologica*, nella traduzione italiana, (vol. I) Salani, Firenze, 1949.

1. Il. pp.: I, q. 3, prol. (traccia di lavoro per le qq. 3-11); *Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4; d. 35, a. 1. – La fonte alla quale l'Autore principalmente si ispira nella sua « teologia negativa » è lo Pseudo-Dionigi (cfr. *De Div. Nominibus*, c. 1). Nel commento all'opera dell'ignoto teologo orientale S. Tommaso ha insistito su questo criterio fondamentalissimo per la conoscenza di Dio (cfr. *In De Div. Nom.*, lect. 3, nn. 83-84, ed. Pera).

giungere: e quindi non siamo in grado di apprenderla così da conoscerne la natura. Ma ne abbiamo una certa nozione, conoscendo « quello che non è ». E tanto più noi ci avviciniamo alla sua nozione, quanto più numerose sono le cose che possiamo escludere da Dio col nostro intelletto. Infatti tanto più perfettamente noi conosciamo una qualsiasi cosa, quanto più ne scorgiamo la differenza dalle altre: poiché ogni entità ha in se stessa il proprio essere distinto da tutte le altre. Cosicché le cose stesse di cui conosciamo le definizioni prima vengono da noi collocate nel genere, mediante il quale ne abbiamo una conoscenza *quidditativa* generica; quindi viene l'aggiunta delle differenze mediante le quali vengono distinte dalle altre cose; e così si completa la nozione della natura di quella data cosa.

Ma nello studio della realtà divina non è possibile prendere come genere un dato *quidditativo*; e neppure possiamo desumere la sua distinzione dalle altre cose ricavandola da differenze affermative; quindi bisogna desumerla dalle differenze negative. Ora, come nelle differenze affermative l'una restringe l'altra, e maggiormente si avvicina alla definizione completa della cosa nella misura in cui la distingue da molte altre; così una differenza negativa viene ristretta dall'altra, distinguendo progressivamente la cosa da molte altre. Se diciamo, per es., che Dio non è un accidente, viene distinto da tutti gli accidenti; se poi aggiungiamo che non è un corpo, veniamo a distinguerlo da tutta una serie di sostanze; e così progressivamente con codeste negazioni arriviamo a distinguerlo da tutto ciò che non è lui; e allora si avrà una considerazione appropriata della realtà divina, quando conosceremo Dio come diverso da tutte le cose. Ma non sarà una conoscenza perfetta; perché non conosceremo quello che egli è in se stesso.

Quindi per procedere nella conoscenza di Dio per la via della negazione, cominciamo da quanto è già evidente dalle cose già dimostrate in antecedenza, cioè che Dio è del tutto immutabile. Ciò è confermato anche dall'autorità della Scrittura. Infatti in *Malachia* [III, 6] si legge: « Io son Dio e non muto »; *S. Giacomo* [I, 17] poi afferma che « presso di lui non c'è cambiamento »; e nei *Numeri* [XXIII, 19] sta scritto: « Dio non è come un uomo, così da mutare ».

CAPITOLO XV

DIO È ETERNO [1]

Dalla sua immutabilità risulta inoltre che Dio è eterno. Infatti:

1. Quando una cosa comincia o cessa di esistere, deve questi trapassi al moto, o mutazione. Ora, noi abbiamo dimostrato [cfr. c. 13] che Dio è del tutto immutabile. Dunque egli è eterno, senza principio e senza fine.

2. Inoltre il tempo misura soltanto le cose che si muovono: poiché, come Aristotele dimostra [*Physic.*, IV, c. 11], « il tempo è misura del moto ». Dio è invece del tutto privo di moto, come sopra [c. 13] abbiamo dimostrato. Perciò egli non è misurato dal tempo. E quindi in lui non c'è un prima e un dopo. Dunque non ha un modo di essere che prima non aveva, né un modo di non essere che aveva prima, né si può riscontrare successione alcuna nell'essere di lui: poiché queste cose non sono concepibili senza il tempo. Perciò egli è senza principio e senza fine, ma possiede simultaneamente tutto il proprio essere. Ed è appunto questo il concetto di eternità.

3. Se un tempo Dio non c'era e poi è venuto all'esistenza, da qualche entità è stato tratto dal non essere all'essere. Non certo da se stesso; perché ciò che non è non può far nulla. Se poi da un'altra realtà, allora questa è precedente a lui. Ma sopra [c. 13] abbiamo dimostrato che Dio è la causa prima. Quindi non ha cominciato a esistere. Perciò neppure potrà cessare di esistere: perché ciò che è sempre esistito ha la capacità di esistere sempre. Dunque è eterno.

4. Noi riscontriamo nel mondo l'esistenza di cose che possono essere e non essere, che sono cioè generabili e corruttibili. Ma tutto ciò che ha un'esistenza solo possibile, deve avere una causa: poiché essendo di suo indifferente a essere e a non essere, qualora gli venga ad appartenere l'essere, è necessario che ciò avvenga per una causa. Nelle cause però non si può procedere all'infinito, come sopra [c. 13]

1. Ll. pp.: I, q. 10, aa. 2, 3; *Sent.* I, d. 19, q. 2, a. 1; *Comp. Theol.*, cc. 5, 8; *De Div. Nom.*, c. 10, lect. 3.

abbiamo dimostrato con un argomento aristotelico. Dunque bisogna ammettere qualcosa la cui esistenza è necessaria. Ora, ogni entità necessaria, o ha una causa estranea della propria necessità, oppure non l'ha, essendo necessaria per se stessa. Ma non si può procedere all'infinito nelle entità necessarie che hanno altrove la causa della loro necessità. Dunque si deve ammettere una prima realtà necessaria, che è necessaria per se stessa. E questa realtà è Dio, essendo egli come abbiamo visto [c. 13], la causa prima. Perciò Dio è eterno: poiché ogni realtà necessaria per se stessa è eterna [2].

5. Aristotele inoltre dalla perennità del tempo dimostra la perennità del moto [*Physic.*, VIII, c. 1, 10 ss.]. Da ciò poi egli dimostra la perennità della sostanza motrice [*ibid.*, c. 6, n. 3 ss.]. Ora, la prima sostanza motrice è Dio. Dunque Dio è eterno. – Anche se si nega la perennità del tempo e del moto, rimane pur sempre dimostrata la perennità di detta sostanza. Poiché se il moto ha avuto inizio, bisogna che sia stato cominciato da un motore. E se questo ha avuto inizio, deve a una causa agente il suo cominciamento. E allora, o si andrà all'infinito, o si arriverà a una realtà che non ha avuto inizio.

Questa verità è comprovata dalla parola di Dio. Infatti nei *Salmi* si legge: « tu, o Signore, rimani in eterno » [CI, 13]; « tu resti sempre lo stesso e i tuoi anni non avranno mai fine » [*ibid.*, v. 28].

Capitolo XVI

IN DIO VA ESCLUSA LA POTENZA PASSIVA [1]

Ma se Dio è eterno si deve escludere in lui la potenza passiva [2]. Infatti:

1. Quanto nella propria natura ammette qualche cosa di potenziale, per quello che ha di potenzialità può non essere; poiché quanto

2. Nella *Somma Teol.* questo argomento servirà quale *terza via* per dimostrare l'esistenza di Dio (cfr. I, q. 2, a. 3). – Del resto in qualche modo tutti questi argomenti addotti per dimostrare le principali prerogative di Dio, se non si riallacciano alle dimostrazioni precedenti, sono altrettanti argomenti per affermarne l'esistenza.

1. Ll. pp.: *Infra*, II, c. 7; I, q. 25, a. 1; *Sent.*, I, d. 42, a. 1; *De Pot.*, q. 1, a. 1.

2. *Potenza passiva* altro non è che virtualità, ossia disponibilità ad attuarsi. Secondo la metafisica classica tutto il reale si divide in *atto* e *potenza*. Mentre però

ha potenzialità ad essere, può certo anche non essere. Ma Dio per se stesso non può non essere, essendo una realtà sempiterna. Dunque in Dio non si può ammettere una potenzialità ad essere.

2. Sebbene quanto può trovarsi e in potenza e in atto si trovi talora cronologicamente prima in potenza che in atto, tuttavia assolutamente parlando l'atto è prima della potenza: poiché la potenza non raggiunge l'atto da se stessa, ma lo raggiunge mediante qualche cosa già esistente in atto. Perciò quanto è in qualche modo in potenza è preceduto da un'entità in atto. Ora Dio, come sopra [c. 13] abbiamo dimostrato, è il primo ente e la prima causa. Quindi non ammette in sé niente di potenziale.

3. Ciò che è di per sé una realtà necessaria in nessun modo può avere natura di puro possibile: poiché quanto è necessario che esista non ha causa; mentre quanto è possibile ha causa, come sopra abbiamo dimostrato. Ora, Dio è di per sé una realtà necessaria. Perciò in nessun modo è una realtà possibile. Dunque nella sua natura non si riscontra niente di potenziale.

4. Ogni cosa agisce in quanto è in atto. Perciò quanto non è totalmente atto, non agisce nella sua totalità, bensì con una parte di se stesso. Ma chi agisce in tal modo non è la prima causa agente; poiché agisce non mediante la propria essenza, bensì partecipando all'agire di altre cause. Quindi la prima causa agente che è Dio, esclude qualsiasi potenzialità, ed è puro atto.

5. Qualsiasi ente come è fatto per agire in quanto è in atto, così è fatto per patire o subire l'azione in quanto è in potenza: cosicché il moto non è che « l'atto di ciò che è in potenza » [*Physic.*, III, c. 1, n. 6]. Ora, Dio, come risulta dalle cose già dette, è del tutto impassibile e immutabile. Quindi esclude del tutto la potenza passiva.

la potenza attiva implica la capacità di esplicitare da sé le proprie virtualità; quella passiva esige l'influsso diretto di un agente esterno. Un certo influsso delle cause estrinseche si richiede anche nella potenza attiva di qualsiasi essere in cui l'attualità non è allo stato puro: quel misto di potenzialità lo rende infatti perfettibile. Ma la potenzialità più radicale si riscontra nella potenza passiva, ossia nei soggetti che sono alla mercé delle cause estrinseche. Siccome però la stessa potenza attiva delle creature è mescolata a un certo grado di passività, l'autore con i suoi argomenti mira a escludere da Dio qualsiasi potenzialità.

6. Noi riscontriamo che esistono nel mondo degli esseri i quali passano dalla potenza all'atto. Niente però può fare da sé questo passaggio: poiché quanto è in potenza ancora non esiste; e quindi neppure è in grado di agire. Perciò dev'esserci una realtà anteriore, che lo fa passare dalla potenza all'atto. E se quest'ultima passa anch'essa dalla potenza all'atto, si deve porre prima di essa qualche altra cosa che la fa passare all'atto. Ma in questo non si può procedere all'infinito. Dunque si deve giungere a una realtà che è del tutto in atto e in nessun modo in potenza. Ed è appunto questa realtà che noi chiamiamo Dio.

Capitolo XVII

IN DIO VA ESCLUSA LA MATERIA [1]

Da ciò si deduce anche che Dio non è materia [2].

1. Poiché la materia è essenzialmente in potenza.

2. Inoltre la materia non è principio d'operazione: cosicché, come spiega il Filosofo [*Physic.*, II, c. 7], la causa efficiente e la materia non possono coincidere. Ora, come sopra [c. 13] abbiamo visto, a Dio spetta di essere la prima causa efficiente delle cose. Dunque egli non è materia.

3. Per coloro che riducono tutti gli esseri alla materia come a causa prima, segue che tutti gli esseri naturali esistano per caso; opinione che Aristotele confuta nel secondo libro della *Physic.* [cc. 8, 9]. Perciò se Dio, che è causa prima, fosse causa materiale delle cose, ne seguirebbe che tutti gli esseri esistono per caso.

4. La materia diventa causa di qualsiasi cosa solo alterandosi e trasmutandosi. Ma se Dio non può mutare, come abbiamo già dimostrato [cfr. c. 13], in nessun modo può essere causa delle cose quale materia.

1. Il. pp.: I, q. 3, a. 8; *De Verit.*, q. 21, a. 4.

2. L'Autore concepisce la materia non tanto nel senso volgare di sustrato concreto e indifferenziato dei vari esseri corporei, quanto nel senso artistotelico di pura parte potenziale della sostanza corporea: « Neque quid, neque quantum, neque quale, nec aliquid quidquam per quod ens determinatur » (cfr. *Metaph.*, VIII, c. 3).

La fede cattolica afferma questa verità, quando asserisce che Dio ha creato tutte le cose non dalla propria sostanza, ma dal nulla.

E in questo viene svergognata la stoltezza di David di Dinand[3], il quale osò affermare che Dio s'identifica con la materia prima; per il fatto che se non si identificassero, queste due cose dovrebbero differire mediante alcune differenze, e allora non sarebbero entità semplici; poiché nel differire da un'altra cosa mediante una differenza, la differenza costituirebbe una composizione. – Ciò derivò dall'aver egli ignorato il divario esistente tra *differenza* e *diversità*. *Differente* infatti, come spiega Aristotele nel decimo libro della *Metaph.* [c. 3, n. 6], dice rapporto ad altre cose, e ciò che è differente differisce in qualche cosa; invece una cosa si dice *diversa* in senso assoluto, per il fatto che non ha identità con altre. Perciò la differenza va cercata tra cose che in qualche elemento convengono; poiché in esse si deve determinare l'elemento in cui differiscono: due specie, p. es., convengono nel genere, ma si distinguono nelle loro differenze. Fra cose invece che non convengono in nulla non si devono cercare i dati in cui differiscono, ma sono diverse per se stesse. È così che si distinguono anche le opposte differenze: in esse infatti il genere non è come una parte della loro essenza; perciò non c'è da chiedersi in che cosa differiscono, essendo diverse per se stesse. Ebbene, allo stesso modo sono tra loro distinti Dio e la materia: l'uno è puro atto, l'altra pura potenza senza avere niente in comune.

Capitolo XVIII

VA ESCLUSA IN DIO QUALSIASI COMPOSIZIONE[1]

Da quanto abbiamo detto si può concludere che in Dio non c'è nessuna composizione. Infatti:

1. In ogni composto devono esserci necessariamente atto e potenza. Più cose infatti non possono diventare una realtà unica in

3. David di Dinant fu un pensatore che visse a cavallo dei secoli XII e XIII. Le sue teorie furono condannate nel 1210 a Parigi dall'arcivescovo di Sens, Pietro di Corbeil, assieme agli errori di Amaury de Bène (vedi *Enc. Fil.*, II, col. 259).

1. Il. pp.: I, q. 3, aa. 2-8; *Comp. Theol.*, c. 9; *De Pot.*, q. 7, a. 1.

senso assoluto, se non perché in esse qualcosa è atto e qualcosa è potenza. Poiché le cose che rimangono in atto sono unite tra loro solo come quelle che sono contigue e ammucchiate in qualche maniera, ma non costituiscono una vera realtà unica. Del resto anche le parti che vengono messe insieme sono come in potenza rispetto alla loro unione: poiché vengono unite attualmente dopo essere state potenzialmente unibili. Ora, in Dio va esclusa qualsiasi potenzialità [c. 16]. Dunque in lui va esclusa qualsiasi composizione.

2. Ogni composto è posteriore ai suoi componenti. Perciò il primo ente che è Dio di nulla può essere composto.

3. Ogni composto è in potenza dissolubile nelle sue parti per quanto dipende dalla composizione: sebbene tra codesti esseri se ne riscontrino di quelli che ripugnano alla dissoluzione. Ma quanto è dissolubile è in potenza a non essere. Questo però non può dirsi di Dio, essendo egli una realtà necessaria [cfr. c. 15]. Quindi in lui non c'è composizione.

4. Qualsiasi composizione richiede una causa componente: infatti la composizione presuppone più elementi; ma cose di per sé molteplici non si aggregano per formarne una sola, se non vengono unite da una causa componente. Se Dio quindi fosse composto, dovrebbe avere una causa che lo componga: egli infatti non può comporsi da sé, poiché niente è causa di se stesso, dovendo esistere prima di se stesso il che è assurdo. Ma la causa che compone è causa efficiente del composto. Perciò Dio avrebbe una causa efficiente. E così egli non sarebbe la causa prima, come invece sopra abbiamo già dimostrato [c. 13].

5. In ogni genere di cose, più una è nobile più eccelle nella semplicità: tra le cose calde, p. es., la più semplice è il fuoco, che non ammette nessuna composizione con cose fredde. La realtà quindi che è al vertice della nobiltà tra tutti gli esseri, deve essere al sommo della semplicità. Ma la realtà che è al vertice della nobiltà tra tutti gli esseri noi la chiamiamo Dio, essendo egli la prima causa; poiché la causa è superiore all'effetto. Dunque va esclusa da lui qualsiasi composizione.

6. In un composto la bontà non appartiene a questa o a quell'altra parte, ma al tutto — e parlo di quella bontà che è propria del tutto e sua perfezione: poiché le parti sono imperfette rispetto al tutto; come le parti dell'uomo non sono l'uomo, e le parti del nu-

mero sei non hanno la perfezione del sei, come pure le parti di una linea non raggiungono la perfezione di quella misura che si riscontra in tutta la linea. Perciò se Dio fosse composto, la perfezione e la bontà sua propria si troverebbero nel tutto, ma non in ciascuna delle sue parti. E quindi in lui il bene che gli è proprio non gli apparterrebbe integralmente. Perciò egli non sarebbe il primo e sommo bene.

7. Prima di ogni molteplicità deve riscontrarsi l'unità. Ora, in ogni composto noi abbiamo una molteplicità. Dunque Dio che è anteriore a tutti gli esseri deve escludere qualsiasi composizione.

Capitolo XIX

IN DIO VA ESCLUSO TUTTO CIÒ CHE È VIOLENTO E CONTRO NATURA [1]

Dalle cose precedenti il Filosofo conclude [*Metaph.*, III, c. 5, n. 6] che in Dio non ci può essere niente di violento e contro natura. Infatti:

1. Tutti gli esseri che includono qualcosa di violento e contro natura hanno tale elemento come un'aggiunta: poiché quanto rientra nella natura di una data cosa non può essere violento e contro natura. Ora, nessuna realtà semplice include delle aggiunte: perché ne risulterebbe una composizione. Dio perciò, essendo una realtà semplice, come abbiamo dimostrato sopra, in lui va escluso ciò che è violento e contro natura.

2. La necessità di coazione è imposta dall'esterno. Ma in Dio non può esserci una necessità imposta da altri, essendo necessario per se stesso, e causa della necessità nelle cose [c. 15]. Dunque in lui non può esserci ombra di coazione.

3. Dovunque si riscontra qualcosa di violento, può esserci qualche cosa che non conviene per se stesso al soggetto: poiché il violento è contrario a ciò che è secondo natura. Ma in Dio non può esserci nulla di estraneo a quanto a lui conviene per se stesso: poiché, come

1. Mentre nella *Somma Teologica* l'Autore svilupperà ampiamente il tema abbozzato nel capitolo precedente, tralascerà del tutto quello considerato in questo capitolo, essendo troppo ovvia la conclusione, dopo aver dato più risalto alla « necessarietà di Dio » nella *terza via* per dimostrarne l'esistenza (cfr. I, q. 2, a. 3).

abbiamo dimostrato [c. 15], egli è una realtà necessaria. Quindi in lui non può esserci nulla di violento.

4. Qualsiasi cosa che ammetta ciò che è violento o innaturale è fatta per esser mossa da altri: poiché violento è « ciò il cui principio rimane esterno al paziente, senza che il paziente vi contribuisca » [*Ethic.*, III, c. 1, n. 3]. Dio invece è del tutto immutabile come sopra abbiamo visto [c. 13]. Perciò in lui non può esserci nulla di violento e d'innaturale.

Capitolo XX

DIO NON È UN CORPO [1]

Dalle considerazioni precedenti risulta pure che Dio non è un corpo. Infatti:

1. Ogni corpo, essendo continuo ed esteso, è composto e formato di parti. Dio invece, come abbiamo visto [c. 18], non è composto. Dunque non è un corpo.

2. Ogni realtà estesa è in qualche modo in potenza: poiché l'esteso è potenzialmente divisibile all'infinito, mentre il numero è all'infinito aumentabile. Ora, ogni corpo è esteso. Quindi ogni corpo è in potenza. Dio invece non è in potenza, ma puro atto, come sopra abbiamo dimostrato [c. 16]. Perciò Dio non è un corpo.

3. Se Dio fosse un corpo, dovrebbe essere un corpo fisico; perché come Aristotele dimostra [*Metaph.*, II, c. 5] un corpo matematico non esiste per se stesso, per il fatto che le dimensioni sono accidenti. Ma egli non è un corpo fisico, essendo privo di moto, come sopra abbiamo visto [c. 13], mentre ogni corpo fisico è mobile. Dunque Dio non è un corpo.

4. Ogni corpo è limitato: e ciò è dimostrato nel *De Caelo et Mundo* [I, cc. 5 ss.], sia per dei corpi rotondi che per dei corpi lineari. Ora noi con l'intelletto e con la fantasia possiamo trascendere

1. Nella *Somma Teologica* (I, q. 3, a. 1), tutto questo enorme capitolo sarà sintetizzato in un breve articolo chiaro e conciso, in cui è evidente la maturazione teologica del tema. Basterebbe un confronto tra questi due testi per scorgere l'incongruenza di quegli studiosi, i quali pensano di poter contraddire le antiche testimonianze circa l'epoca di composizione della *Contra Gentiles* (vedi Introd., p. 53). Altri luoghi paralleli: *Comp. Theol.*, c. 16; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 3; c. 9, lect. 1.

qualsiasi corpo limitato. Perciò se Dio fosse un corpo, il nostro intelletto e la nostra fantasia potrebbero pensare qualche cosa più grande di Dio. Cosicché Dio non sarebbe superiore alla nostra intelligenza; il che è inammissibile. Egli quindi non è corpo.

5. La conoscenza dell'intelletto è più certa di quella dei sensi. Ebbene, nell'universo esistono cose soggette ai sensi. Perciò ne esistono anche di quelle soggette all'intelletto. Ora, l'ordine e la distinzione delle nostre facoltà si basa sull'ordine dei loro oggetti. Quindi al di sopra di tutte le cose sensibili c'è nell'universo una realtà intelligibile. Ma qualsiasi corpo esistente nella realtà è oggetto dei sensi. Dunque sopra tutti i corpi si deve ammettere qualche cosa di più nobile. Se quindi Dio fosse un corpo, non sarebbe l'essere primo e supremo.

6. Qualsiasi vivente è superiore a un corpo privo di vita. A sua volta però in qualsiasi corpo vivente la sua vita è a lui superiore: perché codesto corpo deve ad essa la propria superiorità sugli altri corpi. Perciò l'essere che è superiore a ogni altra realtà non può essere un corpo. Ma codesto essere è Dio. Questi dunque non è corpo.

7. Ci sono inoltre gli argomenti dei filosofi[2], che arrivano alla medesima conclusione partendo dall'eternità del moto. Ed eccone qualche saggio. In un moto sempiterno è necessario che il primo motore non venga mosso né per se stesso né indirettamente, come sopra abbiamo notato [c. 13]. Ora, le sfere celesti si muovono di un moto circolare sempiterno. Dunque il loro primo motore non è mosso né per se stesso né indirettamente. Ora, nessun corpo è in grado di muovere localmente se stesso senza esser mosso: poiché motore e mobile devono essere simultaneamente; e quindi il corpo motore deve muoversi per essere insieme col corpo che muove. Così pure nessuna virtù esistente in un corpo può muovere, senza che

2. L'Autore si appella qui ai *filosofi*, ossia ai naturalisti. Come già nella ricostruzione delle due prime vie per dimostrare l'esistenza di Dio, il teologo si lascia prendere la mano dal « filosofo »; e per noi, che abbiamo un quadro cosmologico tanto diverso, il discorso diventa spesso molto difficile. Il compito apologetico che egli si era assunto giustifica pienamente la sua condotta. Gli uomini vanno accontentati dal catechista cristiano anche secondo le mode e i gusti del tempo. Basti pensare alla *Divina Commedia* di Dante Alighieri, per capire con quanta passione il tardo medioevo si interessava dei problemi cosmologici, e con quanta avidità se ne cercasse la soluzione nei libri di Aristotele.

indirettamente subisca un moto: poiché quando muove il corpo, indirettamente si muove anche la virtù esistente in esso. Perciò il primo motore del cielo non è un corpo, né una virtù esistente in un corpo. Ebbene, la realtà, da cui dipende in definitiva il moto dei cieli come da primo motore immobile, è Dio. Quindi Dio non è un corpo.

8. Nessuna potenza infinita può riscontrarsi in un'estensione. Ma la potenza del primo motore è una potenza infinita. Dunque non si riscontra in nessuna estensione. Ecco perché Dio, che è il primo motore, non può essere né un corpo, né una virtù esistente in un corpo.

La maggiore del sillogismo si dimostra così. Se la potenza esistente in un'estensione è infinita, apparterrà a un'estensione, o finita, o infinita. Ora, l'estensione infinita non esiste, come è dimostrato nel terzo libro della *Physic.*, [c. 5], e nel primo libro del *De Coelo et Mundo* [cc. 5 ss.]. E una quantità o estensione finita non può avere una potenza infinita. Perciò in nessuna estensione può esserci una potenza infinita. – Che poi in un'estensione finita non possa esserci una potenza infinita, si può dimostrare nel modo seguente. L'identico effetto che una potenza minore compie in un tempo maggiore, una potenza maggiore lo compie in un tempo minore: qualunque sia codesto effetto, sia esso un moto di alterazione, un moto locale, o un moto di qualsiasi altro genere. Ora, una potenza infinita è maggiore di qualsiasi potenza finita. Quindi essa dovrà compiere un dato effetto muovendo con una velocità superiore a quella di ogni potenza finita. Ma non può farlo in un momento che sia al di là del tempo. Perciò dovrà compierla in una frazione indivisibile del tempo. Quindi codesto moto all'attivo e al passivo dovrà avvenire in un istante, contro quanto Aristotele dimostra nel sesto libro della *Physic.* [c. 3]. – E che la potenza infinita di una grandezza finita non può muovere in uno spazio di tempo si dimostra in questo modo. Prendiamo la potenza infinita A. E determiniamo una sua parte: A B. Questa parte muoverà in un tempo più esteso. Ma tra questo tempo necessario alla potenza minore e il tempo in cui muove la potenza infinita per intero ci deve essere una proporzione: poiché si tratta di un tempo finito. Mettiamo, dunque, che ci sia tra loro il rapporto di uno a dieci (la determinazione non ha importanza); se dunque la predetta potenza finita

viene aumentata, diminuirà il tempo occorrente al suo agire in proporzione di tale aumento: poiché una potenza maggiore opera in un tempo minore. Ora, se l'aumento è di dieci, tale potenza muoverà in un tempo che sarà la decima parte del tempo in cui muoveva quale parte della potenza infinita, ossia come A B. E tuttavia questa potenza, che è dieci volte più grande è una potenza finita: avendo una proporzione determinata a una potenza finita. Perciò ne risulta che una potenza finita e quella infinita muovono nell'identico spazio di tempo. Il che è assurdo. Dunque la potenza infinita di una grandezza o quantità finita non può muovere in nessuna frazione di tempo.

Che poi la potenza del primo motore sia infinita si dimostra nel modo seguente. Nessuna potenza finita è in grado di muovere per un tempo infinito. Ma la potenza del primo motore muove per un tempo infinito: perché il primo moto è sempiterno. Quindi la potenza del primo motore è infinita. – Ecco la prova della maggiore. Se una data potenza finita di un corpo muove per un tempo infinito, una parte di codesto corpo dotato di una parte di codesta potenza muoverà per un tempo più breve: poiché quanto un essere è di maggiore potenza, tanto più a lungo può continuare il suo moto. Perciò la parte suddetta muoverà per un tempo finito, mentre una parte più grande sarà in grado di muovere per un tempo più lungo. E così ogni volta che si aumenta la potenza del motore si avrà un aumento della durata del moto secondo la stessa proporzione. Ma continuando ad aumentarla si arriverà finalmente alla grandezza del tutto, ed anche a superarla. Perciò anche l'aumento del tempo arriverà alla misura secondo cui muove il tutto. Ma il tempo in cui si muoveva il tutto abbiamo detto che era infinito. Quindi un tempo finito verrà a misurare un tempo infinito. Il che è assurdo.

Però contro quest'ultimo argomento molte sono le obbiezioni:

A) La prima si può rilevare dal fatto che il corpo che muove il primo cielo mobile non è divisibile: il che è evidente per tutti i corpi celesti. Mentre l'argomento suddetto fa forza sulla sua divisione.

Ma a questo si può rispondere che in una condizionale l'apodosi può essere vera, pur essendo falsa la protasi: uno, p. es., non po-

trebbe impugnare la verità di questa proposizione: « Se un uomo vola, ha le ali ». E in tal senso va inteso il valore probativo dell'argomento suddetto. Poiché questa condizionale è vera: « Se un corpo celeste fosse divisibile, una sua parte avrebbe minore potenza del tutto ». Invece la verità di codesta condizionale viene esclusa qualora si affermi che il primo motore è un corpo, per le assurdità che ne seguirebbero. Ecco perché ciò è impossibile. – Così pure si può rispondere all'obiezione che si basa sull'aumento della potenza finita; perché in natura non possono esistere delle potenze proporzionate a ogni frazione possibile del tempo. Tuttavia è vera la condizionale di cui si fa uso nell'argomento suddetto.

B) La seconda obbiezione parte dal fatto che anche quando un corpo è divisibile, può esserci in esso una virtù che non subisce col corpo tale divisione: l'anima razionale, p. es., non si divide per la divisione del corpo.

A ciò si risponde che l'argomento addotto non dimostra che Dio non possa essere unito al corpo come l'anima razionale lo è al corpo umano; ma solo che non è una virtù materiale, divisibile con la divisione del corpo. Infatti anche dell'intelletto umano si dice che non è corpo né una virtù esistente nel corpo [cfr. *infra*, lib. II, c. 56]. Che Dio poi non sia unito al corpo come l'anima risulta da altre ragioni [cfr. c. 27].

C) Terza obbiezione. Se la potenza di qualsiasi corpo è limitata, come si dimostra in tale argomento, poiché per una potenza limitata niente può durare per un tempo illimitato o infinito, ne seguirebbe che nessun corpo potrebbe durare all'indefinito. Quindi i corpi celesti dovrebbero necessariamente essere corruttibili.

Alcuni qui rispondono che i corpi celesti per la loro potenza possono corrompersi, ma acquistano una durata perpetua da un altro essere di potenza infinita. A questa soluzione sembra favorevole Platone, il quale ai corpi celesti fa rivolgere da Dio queste parole: « Per natura voi siete soggetti alla corruzione, ma per mio volere siete incorruttibili: poiché la mia volontà è più forte della vostra consistenza » [*Timeo*, 41 A, B].

Questa soluzione però è impugnata dal Commentatore [Averroè] nell'undicesimo libro della *Metafisica* [text. 41]. Secondo lui infatti è assurdo che una realtà, la quale ha la potenza a non essere, acqui-

sti da un altro la perpetuità nell'essere. Infatti ne seguirebbe che una realtà corruttibile acquisterebbe l'incorruttibilità. Il che è impossibile, secondo lui. Ecco invece la sua risposta: qualsiasi potenza esistente nei corpi celesti è limitata; non è detto però che in essi tutto sia potenza; poiché, come insegna Aristotele nell'ottavo libro della *Metaph.* [c. 4, n. 6], in essi c'è potenza rispetto al luogo, non già rispetto all'essere. Perciò non è necessario che in essi ci sia potenza a non essere.

Si noti però che questa risposta del Commentatore non è sufficiente. Poiché, anche posto che rispetto all'essere nei corpi celesti non ci fosse potenza passiva, il che è proprio della materia, c'è però in essi una potenza quasi di carattere attivo, che è la virtù di essere: poiché Aristotele dice espressamente [*De Coelo et Mundo*, I, c. 3, n. 4; c. 12, n. 3], che il cielo ha la virtù di esistere sempre.

Perciò è meglio rispondere che essendo la potenza concepita in rapporto all'atto, si deve giudicare della potenza secondo la natura dell'atto. Ebbene il moto per sua natura implica quantità ed estensione; ecco perché la sua durata infinita richiede che la potenza motrice sia infinita. L'essere invece non ha un'estensione quantitativa: specialmente poi in una realtà invariabile quali sono i cieli. Perciò in un corpo limitato, pur durando esso all'infinito, non si richiede un'infinita virtù di essere: poiché rispetto a codesta virtù non fa differenza durare un istante, o per un tempo infinito, poiché codesto essere invariabile non è legato al tempo se non in maniera accidentale.

D) Quarta obbiezione. Non sembra necessario che quanto muove per un tempo infinito, abbia una potenza infinita: per quei motori almeno che nel muovere non subiscono alterazioni. Poiché tale moto non consuma affatto la loro potenza: perciò dopo aver mosso per tanto tempo non muovono meno di prima. La virtù del sole, p. es., è infinita, e poiché nell'agire la sua virtù attiva non subisce diminuzione, secondo natura può agire all'indefinito sulle realtà inferiori.

Anche qui si risponde che un corpo non può muovere se non è mosso, come sopra abbiamo dimostrato [c. 13]. Perciò se un corpo non fosse mosso, neppure potrebbe muovere. Ora, tutte le cose che vengono mosse sono in potenza a cose opposte: poiché i termini

del moto sono opposti tra loro. Perciò di suo ogni corpo in movimento è in potenza a non muoversi. E quanto è in potenza a non muoversi non ha per se stesso la facoltà di muoversi in perpetuo. E quindi neppure ha quella di muoversi per un tempo senza fine.

Perciò la dimostrazione suddetta vale per la potenza finita di un corpo limitato e finito, la quale di per sé non può muovere per un tempo infinito. Ma un corpo che di per sé può essere o non essere mosso, e può muovere e non muovere, è in grado di acquistare da un altro la perpetuità del moto. Ma quest'altro deve essere una realtà incorporea. E allora niente impedisce che un corpo finito il quale deriva da altri la facoltà di muoversi per sempre, abbia anche quello di muovere in perpetuo; infatti anche il primo dei corpi celesti può per natura mettere in rotazione perpetua i corpi celesti sottostanti, muovendo una sfera con altra. – D'altra parte neppure secondo il Commentatore c'è difficoltà ad ammettere che quanto è in potenza a muoversi e a non muoversi possa acquistare da un altro la perpetuità del moto. Mentre ciò sarebbe stato impossibile per la perpetuità nell'essere. Poiché il moto è una specie d'influsso del motore sul corpo posto in movimento; e quindi quest'ultimo può derivare da un altro la perpetuità del moto, che non ha in se stesso. L'essere invece è qualcosa di fisso e di stabile nell'ente: perciò quanto di per sé è in potenza a non essere, a suo giudizio non può acquistare per natura da altri la perpetuità nell'essere.

E) Quinta obbiezione. Secondo l'argomento suddetto non pare che ci sia più ragione di negare una potenza infinita in un corpo esteso, che fuori dell'estensione: perché in entrambi i casi ne segue che tale potenza muove fuori dei limiti del tempo.

A ciò si risponde che finito e infinito si riscontrano secondo la identica proporzione, sia nell'estensione, che nel tempo e nel moto, come dimostra Aristotele nel terzo [c. 4, n. 1] e nel sesto libro [c. 2, n. 8 ss.; c. 7] della *Fisica*: perciò l'infinità eventuale dell'uno toglie la proporzione finita negli altri. Invece nelle cose prive di estensione finito e infinito non si riscontrano che in senso analogico. Perciò il predetto modo di dimostrare non è applicabile rispetto a tali potenze.

Meglio ancora si può rispondere che il cielo ha due motori: il primo, prossimo e immediato, che ha una virtù limitata, e da ciò

deriva che il suo moto sia anch'esso di velocità finita; l'altro remoto, che è di virtù infinita, e da questo deriva che il moto del cielo possa avere una durata infinita. Da ciò si deduce che una potenza infinita la quale trascende l'estensione può muovere nel tempo un dato corpo, sia pure non immediatamente. Invece la potenza esistente in un'estensione deve muovere immediatamente: poiché nessun corpo può muovere senza esser mosso. Se quindi essa [fosse infinita e] muovesse, ne seguirebbe un moto fuori dei limiti del tempo.

Ma si può rispondere meglio ancora che la potenza che si riscontra fuori dell'estensione è un'intelligenza e muove per volontà. Perciò essa muove secondo le esigenze del corpo da muovere e non secondo la misura della propria virtù. Invece la potenza che si riscontra nell'estensione non può muovere che per necessità fisica: mentre è dimostrato che l'intelletto non è una facoltà corporea. Perciò tale potenza muove necessariamente secondo la proporzione della propria grandezza. Ecco perché muovendo come grandezza infinita muoverebbe in un istante. – Eliminate così le predette obbiezioni, la suddetta dimostrazione di Aristotele rimane valida.

9. Nessun moto prodotto da un motore corporeo può essere continuo e regolare: perché un motore corporeo che muove di moto locale muove per attrazione o per impulsione. Ora, ciò che viene attratto o sospinto dal principio alla fine del moto, non è sempre nella medesima disposizione rispetto al motore, essendo talora più vicino e talora più lontano; e quindi nessun corpo può produrre un moto continuo e regolare. Il primo moto è invece continuo e regolare, come è dimostrato dall'ottavo libro della *Physic.* [cc. 7 ss.]. Dunque il motore che muove il primo cielo non è un corpo.

10. Nessun moto che miri ad un fine il quale passi dalla potenza all'atto può essere perpetuo: poiché raggiunto l'atto il moto viene a cessare. Posto quindi che il primo moto è perpetuo, è necessario che miri ad un fine il quale sia sempre e totalmente in atto. Ora, codesto fine non è un corpo o una virtù riscontrabile in un corpo: poiché tutte codeste cose sono per se stesse o indirettamente soggette al moto. Perciò il fine del primo moto non può essere un corpo, né una virtù d'ordine corporeo. Ma il fine del primo moto è quel primo motore il quale muove come oggetto di desiderio. E

questo è Dio. Dunque Dio non è un corpo e neppure una virtù esistente in un corpo.

Pur essendo falso, quindi, secondo la nostra fede, che il moto del primo cielo sia perpetuo, come vedremo in seguito [lib. IV, c. 97], tuttavia rimane vero che il moto suddetto non viene a cessare, né per l'impotenza del suo motore, né per la corruzione della sostanza in movimento; poiché il moto dei cieli non risulta che rallenti per la lunghezza del tempo. Perciò le dimostrazioni suddette non perdono la loro efficacia.

E con la verità così dimostrata concorda la parola di Dio. Infatti nel Vangelo si legge [*Giov.*, IV, 24]: « Dio è spirito, e coloro che l'adorano devono adorarlo in ispirito e verità ». E S. Paolo scrive [*I Tim.*, I, 17]: « Al re dei secoli, al solo immortale ed invisibile Dio... »; e ancora [*Rom.*, I, 20]: « Le perfezioni invisibili di Dio si intuiscono intellettualmente dalle cose fatte ». Ora, le cose che si intuiscono non con la vista, ma con l'intelligenza sono incorporee.

Viene così distrutto anche l'errore dei primi filosofi Naturalisti [3], i quali non ammettevano che cause materiali, quali il fuoco, l'acqua e altre cose del genere: al punto da affermare che le prime cause dell'universo erano dei corpi, che essi denominavano dèi. – Tra loro ci furono alcuni i quali ammettevano come causa del moto l'*amicizia* e la *lite*. Opinione che viene confutata come le precedenti, perché lite e amicizia secondo costoro, essendo nei corpi, i primi princìpi del moto sarebbero stati virtù di ordine corporeo. – Costoro inoltre ritenevano che Dio fosse composto dai quattro elementi e dall'amicizia. E da ciò si arguisce che per essi Dio era un corpo celeste. – Tra gli antichi solo Anassagora [4], si avvicinò alla verità, ammettendo un intelletto motore di ogni cosa.

In base a questa verità vanno redarguiti i gentili i quali ritenevano che gli stessi elementi del mondo quali il sole, la luna, la terra, l'acqua, ecc., e le virtù in essi esistenti, fossero dèi, prendendo lo spunto dai predetti errori dei filosofi.

3. I *philosophi naturales* non sono che i φυσικοί di cui parla Aristotele, ossia i presocratici.

4. Anassagora [499-428 a.C.] proprio per aver ammesso la νοῦς quale guida suprema del moto meccanico della materia, meritò i più grandi elogi di Aristotele, e quindi di S. Tommaso.

Gli argomenti addotti escludono anche le fantasticherie degli ebrei ignoranti, di Tertulliano [5], dei Vadiani [6], ossia di eretici antropomorfisti, i quali si rappresentavano Dio con dei lineamenti corporei. Così pure escludono l'errore dei Manichei [7], per i quali Dio sarebbe una specie di sostanza luminosa, estesa per uno spazio infinito.

Occasione di tutti questi errori fu il ricorso all'immaginazione nel pensare alle cose divine, mentre con tale facoltà non si può avere che un'immagine di cose corporee. Perciò nel meditare sulle realtà incorporee è necessario mettere da parte la fantasia.

Capitolo XXI

DIO È LA SUA PROPRIA ESSENZA [1]

Da quanto abbiamo già detto si può dedurre inoltre che Dio è la sua propria essenza, ovvero la sua quiddità o natura.

1. In tutti gli esseri che non sono la propria essenza, o quiddità c'è necessariamente qualche composizione. Infatti trovandosi in ognuno di essi la propria essenza, se non vi si riscontrasse null'altro fuori di essa, codesto essere nella sua totalità sarebbe la propria essenza: cosicché esso sarebbe la propria essenza. Se invece esso non è la propria essenza, deve includere qualche cosa di aggiunto alla propria essenza. E quindi in esso dev'esserci una composizione. Anzi,

5. L'accusa di antromorfismo, che qui è rivolta a Tertulliano [160-250], il quale in qualche modo può essere considerato l'iniziatore della teologia in lingua latina, non sembra fondata. « La parola *corpus* che egli adopera talvolta ragionando della divinità, riveste, probabilmente, il significato di sostanza, come nota S. Agostino [*De Gen. ad Litt.*, XI, 41-43] » (Cayrè F., *Patrologia e Storia della Teologia*, trad. Pellizzari, Roma, 1948, vol. I, p. 250). – Si noti che S. Tommaso non conobbe direttamente le opere dell'apologista africano.

6. I *Vadiani* sono ricordati da S. Agostino in *De Haeresibus*, c. 50, e da S. Epifanio (*Haeres.*, c. 70; MG 42, 340 ss.). Quest'ultimo li denomina *Audiani*, dal nome del fondatore (un certo Audio), il quale difendeva con pertinacia le più crude espressioni bibliche nel loro significato materiale.

7. S. Tommaso conobbe le dottrine manichee soprattutto dalle opere di S. Agostino (cfr. *De Haeres.*, c. 46).

1. Il. pp.: I, q. 3, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 10; *Sent.*, I, d. 34, q. 1, a. 1; *Quodl.*, II, q. 2, a. 2.

Gli argomenti addotti escludono anche le fantasticherie degli ebrei ignoranti, di Tertulliano [5], dei Vadiani [6], ossia di eretici antropomorfisti, i quali si rappresentavano Dio con dei lineamenti corporei. Così pure escludono l'errore dei Manichei [7], per i quali Dio sarebbe una specie di sostanza luminosa, estesa per uno spazio infinito.

Occasione di tutti questi errori fu il ricorso all'immaginazione nel pensare alle cose divine, mentre con tale facoltà non si può avere che un'immagine di cose corporee. Perciò nel meditare sulle realtà incorporee è necessario mettere da parte la fantasia.

Capitolo XXI

DIO È LA SUA PROPRIA ESSENZA [1]

Da quanto abbiamo già detto si può dedurre inoltre che Dio è la sua propria essenza, ovvero la sua quiddità o natura.

1. In tutti gli esseri che non sono la propria essenza, o quiddità c'è necessariamente qualche composizione. Infatti trovandosi in ognuno di essi la propria essenza, se non vi si riscontrasse null'altro fuori di essa, codesto essere nella sua totalità sarebbe la propria essenza: cosicché esso sarebbe la propria essenza. Se invece esso non è la propria essenza, deve includere qualche cosa di aggiunto alla propria essenza. E quindi in esso dev'esserci una composizione. Anzi,

5. L'accusa di antromorfismo, che qui è rivolta a Tertulliano [160-250], il quale in qualche modo può essere considerato l'iniziatore della teologia in lingua latina, non sembra fondata. « La parola *corpus* che egli adopera talvolta ragionando della divinità, riveste, probabilmente, il significato di sostanza, come nota S. Agostino [*De Gen. ad Litt.*, XI, 41-43] » (Cayrè F., *Patrologia e Storia della Teologia*, trad. Pellizzari, Roma, 1948, vol. I, p. 250). – Si noti che S. Tommaso non conobbe direttamente le opere dell'apologista africano.

6. I *Vadiani* sono ricordati da S. Agostino in *De Haeresibus*, c. 50, e da S. Epifanio (*Haeres.*, c. 70; MG 42, 340 ss.). Quest'ultimo li denomina *Audiani*, dal nome del fondatore (un certo Audio), il quale difendeva con pertinacia le più crude espressioni bibliche nel loro significato materiale.

7. S. Tommaso conobbe le dottrine manichee soprattutto dalle opere di S. Agostino (cfr. *De Haeres.*, c. 46).

1. Il. pp.: I, q. 3, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 10; *Sent.*, I, d. 34, q. 1, a. 1; *Quodl.*, II, q. 2, a. 2.

negli esseri composti l'essenza stessa viene indicata come parte, come è appunto l'*umanità* nell'uomo. Ma noi abbiamo dimostrato che in Dio non c'è nessuna composizione. Dunque Dio è la propria essenza.

2. Fuori dell'essenza o quiddità di una cosa c'è soltanto ciò che non entra nella definizione di essa: poiché la definizione esprime la quiddità. Ora, soltanto gli accidenti di una data cosa non rientrano nella sua definizione. Perciò soltanto gli accidenti sono estranei all'essenza. Ma in Dio non c'è nessun accidente, come vedremo [c. 23]. Dunque in lui non c'è niente fuori della propria essenza. Quindi egli si identifica con essa.

3. Forme non predicabili di realtà sussistenti, siano quest'ultime universali o singolari, sono forme che non sussistono per se stesse singolarmente come individuate in se medesime. Infatti non si dirà che Socrate, o l'uomo, o l'animale sia la bianchezza, poiché la bianchezza non è una forma per sé singolarmente sussistente, ma viene individuata da qualche subietto sussistente. E così anche le forme corporee non sussistono di per sé singolarmente, ma vengono individuate nella materia rispettiva: ecco perché non si dice che questo fuoco, oppure il fuoco, sia la propria forma. Così pure le essenze o quiddità dei generi e delle specie vengono individuate dalla materia determinata di ciascun individuo, sebbene la quiddità del genere o della specie includa la materia in generale: ecco perché non si dice che Socrate o l'uomo sia l'umanità. Invece l'essenza divina esiste di per sé nella sua singolarità e nella sua individualità, non trovandosi essa in nessuna materia, come sopra abbiamo visto [c. 17]. Dunque l'essenza divina può essere predicata di Dio nella frase: « Dio è la propria essenza ».

4. L'essenza di una cosa, o s'identifica con la cosa stessa, oppure ne è in qualche modo una causa: poiché ogni cosa dalla propria essenza riceve la propria specie. Ora, niente può essere in qualsiasi modo causa di Dio, essendo questi il primo ente, come sopra [c. 13] abbiamo dimostrato. Dio perciò è la propria essenza.

5. Ciò che non è la propria essenza sta in qualche modo a codesta essenza come la potenza all'atto. Infatti l'essenza, p. es., l'umanità, viene indicata come una forma. Ma in Dio non si riscontra nessuna potenzialità, come sopra abbiamo visto [c. 16]. È dunque necessario che egli sia la propria essenza.

CAPITOLO XXII

IN DIO C'È IDENTITÀ TRA ESSERE ED ESSENZA [1]

Dalle cose già spiegate si può inoltre dimostrare che in Dio l'essenza non si distingue dal proprio essere o esistenza [2]. Infatti:

1. Sopra abbiamo dimostrato [c. 15] che deve esistere una realtà la quale non può non essere, e che essa è Dio. Ora, questo essere necessario, se appartiene a una quiddità che non si identifica con esso, o è in contrasto con essa, come esistere per sé stessa è in contrasto con la quiddità della bianchezza: oppure è affine e consono con essa, come alla bianchezza si addice l'esistenza in un supposito. Nel primo caso alla suddetta quiddità non si può attribuire l'esistenza o essere che ha una necessità intrinseca: come non si può attribuire l'esistenza autonoma alla bianchezza. Nel secondo caso poi, o l'essere dipende dall'essenza: o entrambi dipendono da un'altra causa; oppure l'essenza dipende dall'essere. Ora, le prime due ipotesi sono incompatibili con il concetto di realtà necessaria; poiché se dipende da altri, il suo non è più un essere necessario. Dalla terza ipotesi invece segue che quella quiddità sia un'aggiunta accidentale alla realtà necessaria: poiché quanto è successivo e segue all'essere della cosa è accidentale. E in tal caso non si tratterà della quiddità della cosa stessa. Perciò Dio non ha un'essenza distinta dal proprio essere.

Contro codesta ragione si può obbiettare che codesto essere non dipende talmente da quell'essenza così da non esistere, se essa non esistesse: ma ne dipende in forza dell'unione con la quale gli viene unita. Cosicché codesto essere sarebbe intrinsecamente necessario, ma non sarebbe necessaria la sua unione con l'essenza.

1. Ll. pp.: I, q. 3, a. 4; *Comp. Theol.*, c. 11; *Sent.*, I, d. 8, q. 4, aa. 1, 2; q. 5, a. 2; d. 34, q. 1, a. 1; *De Ente et Ess.*, c. 5; *De Pot.*, q. 7, a. 2; *De Spir. Creat.*, a. 1.

2. « La parola italiana *essere* può prestarsi ad equivocazioni. A volte indica ciò che è, cioè la natura, essenza, o quiddità della cosa. Altre volte indica l'atto di esistere o esistenza di questa o di quell'altra cosa. In questo splendido ma profondissimo capitolo, S. Tommaso dimostra come a Dio non può sopravvenire l'*atto dell'esistere*, come qualcosa di distinto da lui, ma è lui stesso, cioè in Dio la sua natura s'identifica con la sua esistenza. E nessuna creatura (*per definizione*) può vantare un simile privilegio » (P. ANGELO PUCCETTI, *Summa contra Gentiles*, versione italiana, Torino, S.E.I., 1930, vol. I, p. 50, nota 1).

Questa argomentazione però non elimina le assurdità rilevate. Poiché se codesto essere è concepibile senza la sua essenza, ne seguirà che codesta essenza è accidentale per esso essere. Invece l'essere intrinsecamente necessario è per natura l'essere. Perciò l'essenza suddetta sarebbe accidentale per l'essere necessario. Dunque non ne sarebbe la quiddità. Ora, Dio è l'essere necessario che non può non essere. Quindi l'essenza suddetta non sarebbe l'essenza di Dio, ma un'essenza posteriore a Dio stesso. – Se poi codesto essere non fosse concepibile privo di quella data essenza, allora codesto essere dipenderebbe in modo assoluto dal principio da cui dipende la sua unione con l'essenza suddetta. Si ritorna quindi alla conclusione precedente.

2. Ogni realtà esiste per il proprio essere. Perciò quanto non è il proprio essere, non è una realtà necessaria. Ma Dio è una realtà necessaria. Dunque Dio è il suo proprio essere.

3. Se l'essere di Dio non è la sua essenza, non potrà essere parte di essa, poiché, come abbiamo visto [c. 18], l'essenza divina è semplice: quindi dovrà essere qualcosa di estraneo all'essenza. Ora, quanto conviene a un soggetto senza rientrare nella sua essenza gli si addice per una causa: poiché le cose che non costituiscono una unità per se stesse, se vengono a unirsi, devono l'unione a una causa. Dunque l'essere converrebbe a codesta quiddità in forza di una causa. Quindi, o in forza di un elemento che rientra nella propria essenza, ovvero dell'essenza stessa: oppure in forza di un elemento diverso. Nel primo caso, poiché l'essenza è adeguata all'essere, ne seguirebbe che una causa sarebbe causa di se stessa. Il che è assurdo: poiché la causa si concepisce come anteriore all'effetto; per cui se una realtà fosse causa del proprio essere, dovrebbe essere concepita come esistente prima di essere, il che è assurdo. – A meno che non si voglia dire che una cosa è causa del proprio essere secondo un modo di essere accidentale, che poi è un essere *secundum quid* [o relativo]. E questo non è impossibile: poiché si riscontrano degli enti accidentali causati dai princìpi del rispettivo soggetto, cosicché il loro essere accidentale è preceduto dall'essere sostanziale del soggetto. Ma adesso noi non parliamo dell'essere accidentale, bensì di quello sostanziale. – Se invece al soggetto l'essere convenisse in forza di una causa diversa [saremmo fuori argomento]; poiché quanto acquista l'essere da una causa estrinseca è causato, e non è la causa prima. Dio invece è la causa prima, come sopra [c. 13]

abbiamo dimostrato. Perciò quella quiddità che riceve l'essere da altri non è la quiddità di Dio. Dunque è necessario che l'essere di Dio si identifichi con la sua quiddità.

4. *Essere* sta a indicare un atto: infatti una cosa non si dice che è per il fatto che è in potenza, ma perché è in atto. Ora, tutto ciò cui compete un atto quale cosa distinta, sta a codesto atto come sua potenza: infatti atto e potenza sono termini correlativi. Se quindi l'essenza divina fosse distinta dal proprio essere, ne seguirebbe che in Dio essenza ed essere sarebbero nel rapporto di potenza e atto. Ma sopra abbiamo già dimostrato [c. 16] che in Dio va esclusa ogni potenzialità, essendo egli puro atto. Dunque l'essenza di Dio non è altro che il proprio essere.

5. Tutto ciò che non può esistere se non per il concorso di più cose è un composto. Ma nessuna realtà in cui c'è distinzione tra essenza ed essere può avere l'esistenza senza il concorso di più cose, ossia di essenza e di essere. Quindi ogni realtà in cui c'è questa distinzione è composta. Ora Dio, come abbiamo dimostrato [c. 18], non può essere composto. Dunque l'essere di Dio è la sua propria essenza.

6. Ogni cosa esiste per il fatto che ha l'essere, o esistenza. Perciò nessuna cosa la cui essenza sia distinta dal proprio essere esiste per la propria essenza, bensì per partecipazione, cioè ricevendo l'essere. Ma ciò che è per partecipazione non può essere il primo ente: poiché chi comunica l'essere ad altre realtà è anteriore ad esse. Dio è invece il primo ente, prima del quale non esiste niente. Quindi in Dio l'essenza s'identifica con l'essere.

Di questa sublime verità Mosè fu ammaestrato dal Signore, quando chiedendogli egli: « Se i figli d'Israele mi domanderanno: Qual'è il suo nome? Che cosa risponderò? », il Signore gli disse: « Io sono colui che sono. Dirai così ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi » (*Es.*, III, 13, 14), mostrando che il suo proprio nome è *Colui che è*. Ora qualsiasi nome è dato per esprimere la natura, o essenza di una data cosa. Quindi è chiaro che l'essere stesso di Dio è la sua essenza o natura [3].

3. Nelle antiche mitologie e nello stesso sincretismo neoplatonico la divinità veniva concepita come « causa sui ». Contro codesta concezione, che diminuisce e distrugge la perfezione di Dio, viene opportunatamente rivelata a Mosé questa dot-

Questa verità inoltre l'hanno insegnata anche i maestri della dottrina cattolica. Scrive infatti S. Ilario [*De Trinit.*, VII, c. 11]: « L'essere per Dio non è qualcosa di accidentale, ma verità sussistente, causa permanente e proprietà della sua natura ». E Boezio afferma [*De Trinit.*, c. 2], che « la sostanza divina è l'essere stesso, ed è da essa che l'essere promana ».

Capitolo XXIII

IN DIO NON C'È NULLA DI ACCIDENTALE [1]

Da questa verità segue che in Dio oltre l'essenza non può capitare niente di complementare o di aggiuntivo, e quindi niente di accidentale. Infatti:

1. Sebbene ciò che esiste possa partecipare anche altre cose, l'essere stesso non può partecipare nulla che non faccia parte della propria essenza. Infatti non c'è niente di più formale e di più semplice dell'essere. E quindi l'essere non può partecipare nulla. Ora, l'essenza di Dio è l'essere stesso. Perciò egli non può avere nulla che già non faccia parte della propria essenza. Dunque in lui non può trovarsi nessun accidente.

2. Quanto si trova accidentalmente in un soggetto ha una causa del suo trovarsi in esso, poiché è distinto dall'essenza in cui risiede. Se dunque in Dio ci fosse qualcosa di accidentale, bisognerebbe che ciò dipendesse da una causa. Perciò o causa di tale accidente è l'essenza divina, o qualche altra cosa. Ma se è qualche altra cosa, questa dovrebbe agire sulla sostanza divina: poiché niente può introdurre una forma, sia sostanziale che accidentale, in un soggetto, se non agendo in qualche modo su di esso; poiché agire altro non è che porre in atto qualche cosa, e questo mediante una forma. Dio quindi verrebbe a subire l'influsso e il moto di un altro agente.

trina sublime: la divinità esclude in sé qualsiasi divenire, essendo la pienezza dell'essere (cfr. S. Thomae Aquin., *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, cura et studio F. Ceslai Pera, etc., Marietti, Torino, 1961, vol. II, p. 33, n. 1).

1. I, q. 3, a. 6; *Comp. Theol.*, c. 23; *Sent.*, I, d. 8, q. 4, a. 3; *De Pot.*, q. 7, a. 4.

Il che è contro quanto abbiamo già dimostrato [c. 13]. – Nell'ipotesi poi che la stessa sostanza divina fosse causa del supposto accidente che in essa si trova, sarebbe impossibile che lo fosse in quanto lo riceve; poiché allora l'identico soggetto verrebbe a porre se stesso in atto dal medesimo punto di vista. Perciò se in Dio c'è un accidente, bisogna che da un lato lo riceva e dall'altro lo causi, sullo schema delle cose materiali le quali ricevono gli accidenti propri per la natura della materia, e li causano mediante la forma. Ma allora Dio verrebbe ad essere composto, il cui contrario noi abbiamo già dimostrato sopra [c. 18].

3. Il soggetto di qualsiasi accidente sta ad esso come la potenza all'atto: poiché l'accidente è una forma che pone in « atto secondo » un dato essere accidentale. In Dio però non c'è nessuna potenzialità, come sopra [c. 16] abbiamo dimostrato. Dunque in lui non può esserci nessun accidente.

4. Ciò che è sede di un'entità accidentale, in qualche modo è per sua natura mutevole: poiché un accidente di suo può esserci e non esserci. Se Dio quindi potesse avere in sé qualcosa di accidentale, ne seguirebbe che egli è mutevole. Sopra però [c. 13] noi abbiamo già dimostrato il contrario.

5. Il soggetto di qualsiasi accidente non si identifica con quanto ha in se stesso: poiché l'accidente non appartiene all'essenza del soggetto. Dio invece s'identifica con quanto ha in se stesso. Dunque in Dio non c'è nessun accidente. – Prova della minore. Qualsiasi cosa è in grado più alto nella causa che nei suoi effetti. Ebbene, Dio è causa di tutte le cose. Perciò quanto si trova in lui, vi si trova nel grado più sublime. Ora, il modo più perfetto di possedere una cosa è quello di identificarsi con essa: infatti l'unità è già più perfetta, quando c'è tra due cose un'unione sostanziale come tra forma e materia, che quando c'è tra esse un'unione accidentale. Dunque Dio deve identificarsi con tutto ciò che possiede.

6. La sostanza non dipende dall'accidente, sebbene quest'ultimo dipenda dalla sostanza. Ora, quanto non dipende da altre cose può trovarsi senza di esse. Perciò una sostanza può trovarsi anche senza accidenti. Ebbene, questo sembra convenire soprattutto a quella sostanza sommamente semplice che è l'essenza divina. Quindi dall'essenza divina va esclusa qualsiasi accidentalità.

Questo è l'insegnamento anche dei trattatisti cattolici. S. Agostino infatti afferma, [*De Trinit.*, V, c. 4], che « in Dio non c'è nessun accidente ».

E questa verità serve a confutare l'essere dei *Mutakallimun* [2], di cui parla Averroé in [*Metaph.*, XII, text. 39], « i quali ammettono che all'essenza divina vengano ad aggiungersi nuove idee ».

Capitolo XXIV

L'ESSERE DI DIO NON SI PUÒ DESIGNARE MEDIANTE LA DETERMINAZIONE DI DIFFERENZE SOSTANZIALI [1]

Le verità che abbiamo già acquisito servono anche a dimostrare che l'essere di Dio non si può designare essenzialmente mediante una determinazione, ossia come un genere mediante le differenze. Infatti:

1. È impossibile l'attualità di una cosa senza la presenza di quanto serve a designare l'essere sostanziale: non è infatti possibile un animale in atto, senza le determinazioni di ragionevole o irragionevole. I Platonici stessi nel ricorrere alle idee, non ammettevano le idee per sè sussistenti di quei generi che vengono determinati all'essere della specie mediante differenze essenziali; ma solo quelle delle specie che nella loro determinazione non hanno bisogno di differenze essenziali. Quindi se l'essere di Dio venisse designato in maniera essen-

2. Nel testo è detto esattamente: « in lege Saracenorum loquentium »; ma gli eruditi moderni sono concordi nel rilevare in codesta espressione la corrente del pensiero islamico ben definita con l'espressione araba che abbiamo adottata nella traduzione. Si tratta in sostanza dei teologi dell'Islam, legati alla lettera del *Corano* e refrattari alle speculazioni filosofiche (cfr. E. Gilson, « Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin: I) La critique Thomiste des Motecallemin », in *Archives d'Hist. doct. et litt. du M.-Age*, Paris, 1926, pp. 14 s.; C. Pera, in *op. cit.*, p. 288).

1. Dopo aver escluso da Dio ogni tipo di composizione reale, si passa a considerare l'eventualità di una composizione logica: soprattutto la composizione di genere e specie, mediante le relative differenze specifiche. Qui vengono dedicati all'argomento due capitoli distinti; ma, come al solito, quando la semplificazione non può compromettere la chiarezza, nella *Somma Teologica*, tutto sarà compendiato in un solo articolo (cfr. I, q. 3, a. 5).

ziale da un'ulteriore determinazione, l'essere stesso non sarebbe in atto se non con quest'ultima. Ma l'essere di Dio è la sua stessa essenza, come abbiamo dimostrato [c. 22]. Perciò l'essenza divina non potrebbe essere in atto, se non per un'ulteriore determinazione. Cosicché si dovrebbe concludere che essa non è una realtà necessaria. Mentre sopra [c. 13] abbiamo dimostrato il contrario.

2. Quanto per essere ha bisogno di qualche rifinitura, è in potenza rispetto a quest'ultima. Ora, la sostanza o essenza divina, come sopra [c. 16] abbiamo visto, non è in potenza in nessuna maniera. Ché l'essenza di Dio è il suo proprio essere. Dunque codesto essere non può venir designato essenzialmente mediante una determinazione ulteriore.

3. Tutto ciò che è intrinseco a una cosa e serve a farle raggiungere l'essere attuale, o ne è l'essenza nella sua totalità, o ne è parte essenziale. Ma quanto designa una realtà in maniera essenziale deve concorrere a renderla in atto ed essere intrinseco alla cosa designata: altrimenti non potrebbe designarla essenzialmente. Perciò bisogna che ne sia, o l'essenza, o una parte essenziale. Ma una determinazione ulteriore attribuita all'essere di Dio non potrebbe essere l'essenza di Dio: perché abbiamo già dimostrato [c. 22] che l'essere di Dio si identifica con la sua essenza. Perciò dovrebbe essere parte essenziale. Ma allora Dio dovrebbe risultare composto di parti essenziali, mentre sopra [c. 18] abbiamo dimostrato il contrario.

4. Le determinazioni poste a designare essenzialmente una cosa non ne costituiscono l'essenza, ma servono solo a porla in atto: *ragionevole*, p. es., aggiungendosi ad *animale* gli dà la concretezza rendendolo in atto, ma non costituisce l'essenza dell'animale in quanto animale; poiché la differenza specifica non entra nella definizione del genere. Ma se a Dio si attribuisse una determinazione essenziale, bisognerebbe che ne determinasse come costitutivo l'essenza o natura: poiché solo codeste determinazioni incidono sull'essere attuale di una cosa. Ma sopra [c. 22] abbiamo dimostrato che l'essere attuale s'identifica con l'essenza divina. Perciò è impossibile che l'essere di Dio possa ricevere qualsiasi determinazione che lo designi essenzialmente, cioè come la differenza determina il genere.

Capitolo XXV
DIO NON RIENTRA IN NESSUN GENERE [1]

Da ciò si conclude necessariamente che Dio non rientra in nessun genere. Infatti:

1. Le cose che rientrano in qualche genere hanno in se stesse qualche elemento per cui vengono determinate a una data specie: poiché non si può appartenere a un genere senza rientrare in qualcuna delle sue specie. Ma questo in Dio è impossibile, come sopra [c. prec.] abbiamo visto. Dunque non è possibile che Dio rientri in un genere qualsiasi.

2. Se Dio rientrasse in un genere, dovrebbe trovarsi o nel genere degli accidenti, o in quello delle sostanze. Ma non è in quelli degli accidenti: poiché l'accidente non può essere l'ente primo, o la prima causa. E non può essere nel genere della sostanza: perché la sostanza che rientra fra i generi non è l'essere medesimo, altrimenti ogni sostanza sarebbe il suo proprio essere, e quindi non causata da altri, il che risulta assurdo dalle cose già dette [c. 13]. Dio invece è l'essere stesso. Perciò egli non rientra in nessun genere.

3. Tutto ciò che rientra in un genere differisce nell'essere dalle cose che rientrano in quel medesimo genere, altrimenti il genere stesso non potrebbe predicarsi di più cose. D'altra parte tutte le cose che rientrano nel medesimo genere concordano nella quiddità del genere; poiché il genere viene predicato di esse essenzialmente. Perciò per cose che rientrano in un genere comune, l'essere è estraneo alla loro quiddità generica. Ma questo nel caso di Dio è impossibile. Dunque Dio non rientra in un genere.

4. Ogni cosa rientra in un dato genere in forza della propria quiddità: poiché il genere si predica essenzialmente. Ora, la quiddità di Dio è il suo stesso essere [cfr. c. 22], mentre l'essere non costituisce una base per collocare le cose in un dato genere: ché altrimenti l'*ente*, che esprime l'essere stesso, sarebbe un genere. Rimane dunque stabilito che Dio non rientra in un genere.

Ora, che l'ente non possa essere un genere viene dimostrato dal Filosofo [*Metaph.*, II, c. 3, n. 8] nel modo seguente. Se l'ente fosse

1. Il. pp.: I, q. 3, a. 5; *Sent.*, I, d. 8, q. 4, a. 2; d. 19, q. 4, a. 2; *De Pot.*, q. 7, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 12; *De Ente et Ess.*, c. 6.

un genere, bisognerebbe riscontrare una differenza per averne le specie. Ma nessuna differenza può essere già partecipe del genere, così da includerlo nella propria definizione, poiché in tal caso il genere entrerebbe due volte nella definizione della specie; la differenza invece deve essere estranea alla definizione del genere. Ebbene, non esiste una cosa che sia estranea a ciò che s'intende col termine ente, qualora l'ente sia da attribuirsi alle cose di cui viene predicato. E quindi non può essere delimitato da nessuna differenza. Perciò l'ente non può essere tra i generi. E da ciò necessariamente si conclude che Dio non rientra in un genere.

Da ciò segue pure che Dio non può essere definito: perché ogni definizione risulta di un genere e delle sue differenze.

Così pure è chiarito che egli non può essere oggetto di dimostrazione, se non a partire dai suoi effetti: poiché principio di ogni dimostrazione è la definizione di quanto viene sottoposto alla dimostrazione.

A qualcuno potrebbe sembrare che, sebbene il termine *sostanza* non possa convenire a Dio in senso proprio, poiché Dio non può soggiacere a degli accidenti, tuttavia la cosa significata da codesto termine gli conviene, e quindi egli sarebbe nel genere della sostanza. Infatti la sostanza è l'*ente che esiste per se stesso*: e ciò si addice a Dio, avendo noi dimostrato [c. 23] che egli non è un accidente.

A ciò si risponde coerentemente che definizione della sostanza non è l'*ente che esiste per se stesso*. Infatti dall'entità non si può ricavare il fatto che è un genere, avendo noi già dimostrato che l'ente non ha natura di genere. – Così pure non si ricava dall'essere *per se stesso*. Poiché questo non implica che negazione: si dice infatti che la sostanza è ente per se stessa per il fatto che non è in un altro: il che è pura negazione, la quale non può costituire il genere: perché così il genere non direbbe quello che la cosa è, bensì quello che non è. – Bisogna perciò che il concetto di sostanza sia inteso in questo senso: la sostanza è *la cosa cui spetta di esistere senza sussistere in altro subietto*. Ora, il termine *cosa* deriva dalla quiddità, come il termine *ente* deriva dall'essere. Quindi nel concetto di sostanza rientra l'idea che essa ha una sua quiddità, cui spetta di esistere indipendentemente da altri. Ebbene, questo non può attribuirsi a Dio. Poiché egli non ha altra quiddità che il suo proprio essere.

Rimane dunque stabilito che egli in nessun modo è nel genere della sostanza, come pure in nessun altro genere, avendo noi già dimostrato [cfr. c. 23] che non è nel genere degli accidenti.

Capitolo XXVI

DIO NON È L'ESSERE FORMALE DI OGNI COSA [1]

Ciò serve a confutare l'errore di certuni i quali hanno affermato che Dio altro non sarebbe che l'essere formale di ogni singola cosa. Infatti:

1. Quest'ultimo essere si divide in sostanziale e accidentale. Ma l'essere di Dio non è né essere sostanziale né essere accidentale. Dunque è impossibile che Dio sia l'essere per cui formalmente esistono le singole cose.

2. Le cose non si distinguono tra loro in quanto hanno l'essere; perché in questo si somigliano tutte. Perciò se differiscono tra loro, è necessario, o che l'essere stesso venga specificato da altre differenze, in modo che a cose diverse spetti un essere specificamente diverso; oppure che queste differiscano per il fatto che l'essere viene attribuito a nature specificamente diverse. La prima ipotesi è impossibile; perché all'essere, come abbiamo visto [c. 25], non si possono fare aggiunte come si aggiungono al genere le differenze. Perciò rimane che le cose differiscono perché hanno nature diverse, cui diversamente viene attribuito l'essere. Ora, l'essere di Dio non viene concesso a nessuna natura da lui distinta, ma s'identifica con la natura divina, come sopra abbiamo dimostrato [c. 22]. Se quindi l'essere di Dio fosse l'essere formale delle singole cose, tutte le cose sarebbero formalmente un'identica cosa.

1. Nella *Somma Teologica* questo capitolo è condensato in poche righe (cfr. I, q. 3, a. 8): « Altri hanno affermato che Dio è il principio formale di tutte le cose. Tale, si dice, fu l'opinione di Almarico ». Il quale altri non è che Amaury de Bène († 1206) che fu condannato con i suoi discepoli dal vescovo di Parigi nel 1210, condanna che poi fu ribadita nel Con. Lateranense IV del 1215 (Denz. - S., 808).

L'interesse dell'Autore per questo problema è più vivo certamente nelle opere giovanili: cfr. *Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 2; *De Verit.*, q. 21, a. 4. – Nella *Cont. Gent.* però, la sua insistenza è pienamente giustificata dal carattere apologetico dell'Opera. Si trattava infatti di difendere contro ogni reviviscenza idolatrica la trascendenza di Dio.

3. Per natura un principio è anteriore a ciò di cui è principio. Ebbene, in alcune cose l'essere ha funzione di principio: la forma, p. es., è principio dell'essere; così pure l'agente che fa essere in atto i suoi effetti. Perciò, se l'essere di Dio fosse l'essere di ciascuna cosa, ne seguirebbe che Dio, il quale si identifica col proprio essere, potrebbe avere una causa; e quindi non sarebbe realtà necessaria; mentre sopra [c. 15] abbiamo dimostrato il contrario.

4. Ciò che è comune a più cose non si distingue da esse, se non per una distinzione di ragione: *animale*, p. es., non è distinto da Socrate, da Platone e dagli altri animali, se non mediante l'intelletto, il quale apprende l'idea di animale astratta da tutti i dati individuanti e specificanti. Infatti l'uomo è realmente un animale; altrimenti ne seguirebbe che in Socrate o in Platone dovrebbero esserci più tipi di animali: l'animale in genere, l'uomo in genere, e Platone in persona. Molto meno quindi può distinguersi dalle cose esistenti l'essere in generale, se non per una distinzione di ragione. Perciò se Dio fosse l'essere in generale, non sarebbe che una cosa esistente solo nell'intelletto. Ma sopra [c. 13] abbiamo dimostrato che Dio esiste non solo nell'intelletto, bensì nella realtà. Dunque Dio non è l'essere [nella sua universalità] comune a tutte le cose.

5. Propriamente parlando la generazione è la via all'essere; mentre la corruzione è la via al non essere: infatti la forma è termine della generazione e la privazione lo è della corruzione, solo perché la forma dà l'essere e la privazione il non essere; cosicché nell'ipotesi che una forma non producesse l'essere, la cosa che ricevesse codesta forma non potrebbe dirsi generata. Se Dio quindi fosse formalmente l'essere di tutte le cose, dovrebbe essere il termine di tante generazioni. Il che è falso: poiché Dio è eterno, come sopra [c. 15] abbiamo visto.

6. Inoltre ne seguirebbe che l'essere di ogni cosa esisterebbe dall'eternità, escludendo ogni generazione e corruzione. Infatti, nel caso che ci sia generazione, bisogna che una cosa acquisti nuovamente un essere che non aveva. Ma l'acquisto è fatto da una cosa, o già preesistente, o del tutto inesistente. Nel primo caso, poiché nella ipotesi discussa è unico l'essere di tutta la realtà esistente, ne seguirebbe che quanto si dice generato non acquista un nuovo essere, ma solo un nuovo modo di essere: il che non è una generazione, bensì un'alterazione. Se poi la cosa in precedenza non esisteva affatto,

ne segue che viene fatta dal nulla: e ciò è incompatibile con l'idea di generazione. Per tali motivi l'opinione suddetta elimina del tutto la generazione e la corruzione. Ciò dimostra che è impossibile.

Codesto errore viene rigettato anche dalla dottrina sacra, la quale afferma che Dio è « eccelso ed elevato », come si esprime *Isaia* (VI, 1); e, come dice S. Paolo, egli « è sopra tutte le cose » (*Rom.*, IX, 5). Se Dio infatti fosse l'essere di tutte le cose, sarebbe pure un elemento di esse, e quindi non sarebbe sopra tutte le cose.

Codesti erranti naufragarono nelle stesse tesi degl'idolatri, i quali « imposero il nome incomunicabile » di Dio « a statue di legno e di pietra », come si esprime la *Sapienza* (XIV, 21). Se Dio infatti fosse l'essere di tutte le cose, dire che « la pietra è ente », sarebbe come dire che « la pietra è Dio ».

A fomentare quest'errore pare che abbiano concorso quattro cose. Primo, la cattiva comprensione di certi testi autorevoli. Dionigi infatti aveva scritto [*De Coel. Hier.*, c. 4]: « La sovra-essenziale divinità è l'essere di tutte le cose ». Ed essi intesero che Dio è formalmente l'essere stesso di tutte le cose, senza badare che codesta interpretazione è incompatibile col testo. Infatti se la divinità è l'essere formale di ogni cosa, non può essere sovraeminente alle cose stesse; ma è inserita tra esse, anzi è qualcosa di ciascuna. Perciò mettendo la divinità al di sopra di tutto, Dionigi mostra che essa secondo la sua natura è distinta e superiore a tutte le cose. Dicendo poi che la divinità è « l'essere di tutte le cose », voleva mostrare che in ciascuna di esse si riscontra per influsso di Dio una somiglianza con l'essere divino. – Del resto altrove egli esclude anche più chiaramente codesta falsa interpretazione, affermando (*De Div. Nom.*, c. 2) che tra Dio e le altre cose « non c'è né contatto, né mescolanza, alla maniera del punto con la linea e della figura del sigillo con la cera ».

La seconda cosa che ha favorito quest'errore è stata la mancanza di riflessione. Infatti notando costoro che quanto è generico viene specificato e individuato per addizione di altri dati, pensarono che l'essere di Dio, da cui è esclusa ogni addizione, fosse l'essere nella sua universalità; senza considerare che quanto è comune ed universale non può sussistere senza addizioni, ma così astratto è solo oggetto di intellezione: poiché *animale* non può sussistere senza la differenza di *ragionevole* o *irragionevole*, sebbene così possa essere

pensato. Del resto l'universale stesso, pur pensato senza precisazioni, non è però pensato senza la disponibilità ad esse: poiché se all'idea di *animale* non si potessero fare aggiunte, non sarebbe più un genere; lo stesso si dica degli altri termini consimili. – Invece l'essere di Dio è privo di addizioni non solo nel pensiero, ma nella realtà: e non è soltanto privo di addizioni, ma senza capacità a riceverne. Perciò dal fatto stesso che non riceve e non può ricevere addizioni si deve piuttosto concludere che Dio non è l'essere universale o comune, bensì un essere proprio: infatti esso si distingue da ogni altro essere per il fatto di non ammettere nessuna aggiunta. Ecco perché nel commento al *Liber De Causis*[2] [prop. 9] si afferma che la causa prima si distingue e in qualche modo viene individuata rispetto a ogni altra cosa dalla stessa purezza della sua bontà.

La terza cosa che spinse costoro all'errore fu la considerazione della semplicità divina. Essendo Dio estremamente semplice, essi pensarono che fosse uno degli elementi in cui si risolvono le cose che si producono tra noi, come la cosa più semplice: poiché non si può procedere all'infinito nella composizione di codeste cose. Ma anche in questo mancarono di riflessione, non badando che i dati più semplici che si riscontrarono tra noi non sono la cosa completa, bensì parti della stessa cosa. A Dio invece la semplicità viene attribuita come a una realtà perfettamente esistente.

Il quarto motivo che può averli indotti a questo è stato il modo di esprimersi, quando si dice che *Dio è in tutte le cose*: senza capire che egli è nelle cose non come qualche cosa di esse, bensì quale causa che in nessun modo può mancare ai propri effetti. Infatti non è nello stesso senso che diciamo essere presente la forma nel corpo e il nocchiero nella nave.

2. Il *Liber de Causis*, di cui l'Autore ci ha lasciato una penetrante esposizione, per lo più deriva dalla *Institutio* o *Elementatio Theologica* di Proclo, neoplatonico del secolo V. Un ignoto filosofo arabo, o ebreo di lingua araba, vi aggiunse un commento, che tradotto in latino, probabilmente a Toledo nel secolo XII, ebbe grande fortuna, insieme alla spuria *Theologia Aristotelis*. Per un certo tempo S. Tommaso stesso condivise l'opinione di chi attribuiva anche il *De Causis* ad Aristotele. In seguito ebbe modo di ricredersi, leggendo la traduzione dal greco dell'opera di Proclo, terminata a Viterbo dal suo confratello Guglielmo di Moerbeke nel 1268 (cfr. P. Caramello, « Quae ad librum De Causis pertinent, notitiae litterariae, historicae, doctrinales », in *Expositio S. Thomae in Librum de Causis*, Marietti, Torino, 1955, pp. IX-XXXVI).

Capitolo XXVII

DIO NON PUÒ ESSERE FORMA DI UN CORPO[1]

Dimostrato che Dio non è l'essere di tutte le cose, si può anche dimostrare che egli non può essere forma di nessuna cosa. – Infatti:

1. L'essere di Dio può appartenere solo alla quiddità che s'identifica con l'essere, come sopra abbiamo visto [c. 22]. Ma quanto si identifica con l'essere di Dio, non è che Dio stesso. Dunque è impossibile che Dio sia forma di qualche altra realtà.

2. La forma di una realtà corporea non è l'essere stesso, ma il principio dell'atto esistenziale. Dio invece è l'essere stesso. Dunque Dio non può essere forma di un corpo.

3. Dall'unione della forma con la materia risulta un composto, che è il tutto rispetto alla materia e alla forma. Ora, le parti rispetto al tutto sono in potenza. Ma in Dio va esclusa ogni potenzialità. Quindi è impossibile che Dio sia una forma che viene a unirsi a qualche cosa.

4. Ciò che ha l'essere per se stesso è superiore a ciò che ha l'essere in un altro. Ebbene, la forma di un corpo ha l'essere in un altro [ossia nel composto]. Perciò siccome Dio è la realtà più eccelsa, quale causa prima dell'essere, non può essere forma di nessuna cosa.

5. Ciò si può dimostrare anche partendo dall'eternità del moto. Ecco come. Se Dio fosse forma di un corpo mobile, essendo egli il primo motore, il composto risultante sarebbe motore di se stesso. Ma chi muove se stesso può muoversi e non muoversi, avendo in sé medesimo entrambe le capacità. Chi però è in tali condizioni non può avere da se stesso la perpetuità del moto. Perciò sopra il motore che muove se stesso si deve ammettere un primo motore, che ne assicuri la perpetuità del moto. Quindi Dio, il quale è il primo motore, non può essere la forma di un corpo che muove se stesso.

Tale argomento può servire per coloro che ammettono l'eternità del moto. Ma per chi non l'ammette l'identica conclusione può dedursi dalla regolarità del moto dei cieli. Infatti chi muove se stesso come può fermarsi o muoversi, così può muoversi più o meno

1. Questo capitolo può essere considerato come un'appendice del precedente; poiché l'errore che vi si combatte è sempre quello di Amaury de Bène.

velocemente. Perciò l'uniformità del moto celeste dipende da un altro principio superiore del tutto immobile, il quale non è parte di un corpo che muove se stesso come forma di esso.

Questa verità è in accordo con le parole della Scrittura. Si legge infatti nei *Salmi*: « La tua magnificenza, o Dio, s'innalza al di sopra dei cieli » (*Sal.*, VIII, 2). E nel *Libro di Giobbe* (XI, 8, 9): « Egli è più alto dei cieli; e tu che puoi fare? E più estesa della terra è la sua misura, ed è più profondo del mare ».

Viene così distrutto l'errore dei gentili, i quali dicevano che Dio è l'anima dei cieli, oppure l'anima di tutto il mondo. Da questo essi erano portati a difendere l'errore dall'idolatria, affermando che tutto il mondo è Dio, non a motivo del corpo, ma dell'anima: e da tale presupposizione ne seguiva che al mondo e alle sue parti non è ingiusto prestare il culto divino. Anche il Commentatore [Averroé] scrive nell'undicesimo libro della *Metaphys.* [text. 41], che « questo fu l'errore dei sapienti della nazione dei Sabei » [2], cioè quello degli idolatri, perché ammisero che Dio era forma dei cieli.

CAPITOLO XXVIII

LA PERFEZIONE DI DIO [1]

Sebbene le cose che oltre ad essere vivono siano più perfette di quelle che esistono soltanto, Dio tuttavia, il quale altro non è che il proprio essere, è totalmente perfetto. E dico perfetto totalmente ciò cui non manca la perfezione di nessun genere. Infatti:

1. Tutta la propria perfezione spetta a qualsiasi cosa secondo il

2. « Mentre il termine italiano Sabei ha più significati e ben diversi etimi — indicando il popolo del paese di Saba, nell'Arabia meridionale, nonché due distinti gruppi religiosi: quello gnostico-battista dei Mandei, in Mesopotamia, e quello pagano che vigeva ad Harran (Carrhae), nella Mesopotamia settentrionale, ivi sopravissuto fino al sec. XI —, il termine sabeismo si riferisce ovviamente solo a queste due sette, del resto talora confuse nelle fonti arabe; confusione causata dagli Harraniti stessi, i quali, per sopravvivere durante il dominio mussulmano, pretesero di identificarsi con i Sabei (Mandei?), che il Corano autorizzava implicitamente (XXII, 17) a tollerare in quanto non pagani » (U. BIANCHI, voce « Sabeismo » in *Enc. Fil.*, t. V, coll. 948 s.).

1. Il. pp.: I, q. 4, aa. 1, 2; *De Verit.*, q. 2, a. 3, ad 13; *Comp. Theol.*, c. 20; *De Div. Nom.*, c. 13, lect. 1.

proprio essere: un uomo, p. es., non avrebbe nessuna perfezione dalla propria sapienza, se con essa egli non fosse sapiente, e così si dica delle altre perfezioni. Perciò la misura della propria nobiltà dipende dalla misura del proprio essere: infatti ogni cosa è limitata a un grado di nobiltà maggiore o minore in base al proprio essere, e in base ad esso si dice più o meno perfetta. Perciò se esiste una realtà cui compete tutta la virtù dell'essere, non può mancarle nessuna delle perfezioni che possono convenire a qualche cosa. Ma a codesta realtà che è il proprio essere spetta il possesso dell'essere in tutta la sua virtualità: come se esistesse la bianchezza separata, non potrebbe mancarle nessuna virtualità della bianchezza; poiché il fatto che a una cosa bianca venga a mancare qualche virtualità della bianchezza si deve alla limitazione del soggetto che la riceve secondo i propri limiti, e non secondo tutto il potere della bianchezza. Perciò Dio, che come abbiamo dimostrato sopra [c. 22] è il proprio essere, possiede l'essere in tutta la sua virtualità. Quindi egli non può mancare di nessuna perfezione che possa convenire a qualsiasi cosa.

Ora, come ogni nobiltà o perfezione spetta a qualsiasi cosa in quanto è, così ogni difetto le spetta in quanto non è. Dio però, come ha la totalità dell'essere, così esclude totalmente il non essere: perché la misura in cui si possiede l'essere, segna il recesso dal non essere. Perciò da Dio va escluso qualsiasi difetto. Dunque egli è totalmente perfetto.

Le cose invece che hanno solo l'esistenza non sono imperfette per una presunta imperfezione dell'essere assoluto; poiché esse non possiedono l'essere in tutta la sua virtualità, ma ne partecipano in misura particolare e imperfettissima.

2. Ogni cosa imperfetta deve essere preceduta necessariamente da una realtà perfetta: il seme, p. es., è preceduto dall'animale, o dalla pianta. Dunque il primo ente deve essere perfettissimo. Ma sopra abbiamo dimostrato [c. 13] che Dio è il primo ente. Quindi egli è perfettissimo.

3. Qualsiasi realtà è perfetta in quanto è in atto, ed è imperfetta in quanto è in potenza per mancanza dell'atto. Perciò la realtà che in nessun modo è in potenza, ma è puro atto, deve essere perfettissima. Ma tale è Dio. Dunque Dio è perfettissimo.

4. Niente agisce se non nella misura in cui è in atto. Perciò l'azione è proporzionata all'atto o perfezione di chi la produce.

Quindi è impossibile che un effetto prodotto da un'azione possa trovarsi in un'attualità superiore all'attualità dell'agente: mentre è possibile che codesto effetto possa trovarsi in un'attualità inferiore, perché l'azione può essere menomata da parte del soggetto in cui viene a terminare. Ora, nella serie delle cause agenti si risale, come sopra abbiamo visto [c. 13], a un'unica causa che denominiamo Dio, dal quale derivano tutte le cose, come vedremo in seguito [lib. II, c. 15]. Perciò quanto è in atto in qualsiasi altra cosa, deve riscontrarsi in Dio in maniera molto superiore che in essa, non mai il contrario. Quindi Dio è perfettissimo.

5. In ogni genere di cose c'è una realtà perfettissima sulla quale vengono misurati tutti gli esemplari di codesto genere: poiché in base ad essa ogni cosa risulta più o meno perfetta, avvicinandosi di più o di meno alla misura del suo genere. Il bianco, p. es., si dice che è misura per tutti i colori, e tra gli uomini la misura è l'uomo virtuoso. Ora, misura di tutti gli enti non può essere che Dio, il quale è il suo proprio essere. Perciò a lui non può mancare nessuna delle perfezioni che spettano alle varie cose: altrimenti egli non sarebbe la loro comune misura.

Ecco perché a Mosé, il quale chiedeva di vedere la faccia o gloria di Dio, il Signore rispose: « Io ti mostrerò ogni bene » (*Es.*, XXXIII, 18, 19), lasciando capire che egli è la pienezza di ogni bontà. – E Dionigi afferma (*De Div. Nom.*, c. 5): « Dio non è esistente in una data misura, ma in assoluto e senza limiti egli ha accolto e preaccolto in se stesso tutto l'essere ».

Si noti però che a Dio non si potrebbe attribuire la perfezione, stando rigorosamente all'etimologia del termine: quanto infatti non è stato *fatto* non si può neppure dire *perfetto*. Invece, poiché quanto vien fatto passa per questo dalla potenza all'atto e dal non essere all'essere, si dice *perfetto* nel senso di *fatto totalmente* quando la sua potenzialità è del tutto attuata, in modo da escludere col suo essere completo qualsiasi non essere. Però, mediante un'estensione del termine, si denomina perfetto non solo quanto è giunto all'atto completo mediante un facimento, ma anche quanto è nel suo atto completo senza nessun facimento. E in tal senso diciamo che è perfetto Dio, secondo l'espressione evangelica (*Matt.*, V, 48): « Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro celeste ».

Capitolo XXIX

LA SOMIGLIANZA DELLE CREATURE [1]

Da ciò si può rilevare in che senso si possa o non si possa riscontrare nelle creature la somiglianza con Dio.

Gli effetti che non raggiungono la perfezione delle loro cause, non condividono con esse né il nome né la natura; tuttavia è necessario che tra loro ci sia una certa somiglianza: perché l'azione implica per sua natura che l'agente produca qualche cosa di simile, poiché ogni essere agisce in quanto è in atto. Perciò la forma propria dell'effetto si riscontra in qualche modo nella causa superiore, però in misura o ragione diversa, cosicché si parla di « causa equivoca ». Il sole infatti causa il calore nei corpi inferiori agendo in quanto è in atto. Perciò il calore prodotto dal sole deve avere una somiglianza con la virtù attiva del sole, che causa sulla terra il calore nei corpi inferiori, e in base alla quale si dice che il sole è caldo, sebbene non nell'identica maniera. E così il sole si dice che è simile in qualche modo a tutti quegli effetti che produce: sebbene sia da essi dissimile, in quanto codesti effetti non possiedono il calore nelle proporzioni in cui esso è nel sole. Anche Dio quindi ha dato tutte le perfezioni alle cose, e per questo egli ha con esse, sia una certa somiglianza, che una dissimiglianza [2].

Ecco perché la S. Scrittura talora ricorda la somiglianza tra lui e la creatura, come quando la *Genesi* (I, 26) afferma: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza »; mentre altrove la somiglianza viene negata, come in quel testo di Isaia (XL, 18): « A chi dunque avete fatto simile Dio, o quale immagine vi farete di lui? »; o in quello dei *Salmi* (*Sal.*, LXXXII, 1): « O Dio, chi è simile a te? ».

1. Il. pp.: I, q. 4, a. 3; *Sent.*, I, d. 48, q. 1, a. 1; II, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3; *De Verit.*, q. 2, a. 11; q. 3, a. 1, ad 9; q. 23, a. 7, ad 9 ss.; *De Pot.*, q. 7; *De Div. Nom.*, c. 9, lect. 3.

2. Di qui il fondamentale principio teologico, espresso dal Concilio Lateranense IV: « Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda » (Denz.-S., n. 806). – I capitoli che seguono (30-37) non sono che un'applicazione e precisazione di codesto principio.

Con questo principio si accorda Dionigi, quando scrive nel *De Divinis Nominibus* (c. 9): « Le medesime cose hanno con Dio somiglianza e dissomiglianza: sono simili quanto all'imitazione non perfettamente imitabile che in esse si riscontra; dissimili in quanto gli effetti sono inferiori alle loro cause ».

Tuttavia in base a questa somiglianza è più esatto dire che la creatura è simile a Dio che viceversa. Si dice infatti che una cosa è simile a quella realtà di cui possiede, o una qualità, o la forma. Ora, poiché quanto in Dio si trova allo stato perfetto, si riscontra nelle altre cose per una partecipazione imperfetta, la cosa da cui si desume la somiglianza in modo assoluto appartiene a Dio e non alla creatura. Quindi la creatura possiede ciò che a Dio appartiene; perciò è giusto affermare che è simile. Ma non si può dire che Dio possiede ciò che appartiene alla creatura. Perciò non è giusto affermare che Dio è simile alla creatura: come non diciamo che un uomo è simile alla propria immagine, sebbene sia giusto dire che la sua immagine è simile a lui.

Molto meno si può poi giustificare l'affermazione che Dio *si assomiglia* alla creatura. Poiché codesto verbo implica un moto verso la somiglianza, e quindi assomigliare spetta alla cosa che riceve da altri l'elemento di somiglianza. Ora, la creatura riceve codesto elemento da Dio, e non viceversa. Perciò non Dio si assomiglia alla creatura, ma viceversa.

CAPITOLO XXX

QUALI NOMI SI POSSONO USARE PER PARLARE DI DIO [1]

A questo punto si può anche esaminare quali siano i termini che si possono affermare o negare di Dio, quali spettino esclusivamente a lui, e quali possono essere comuni a lui e ad altre cose.

Poiché tutte le perfezioni delle creature si riscontrano in Dio in un grado più eminente, tutti quei termini che indicano in assoluto una perfezione, possono applicarsi sia a Dio che ad altre cose: tale è il caso dei termini *bontà*, *sapienza*, *essere*, e altri consi-

1. Il. pp.: I, q. 13, aa. 1, 3; *Sent.*, I, d. 2, a. 2; d. 4, q. 1, a. 1; d. 22, a. 2; d. 33, a. 2; d. 35, a. 1. ad 2; *De Pot.*, q. 7, a. 5; *De Div. Nom.*, c. 1, lectt. 1, 3.

mili. – Invece tutti quei termini che esprimono codeste perfezioni secondo le modalità proprie delle creature, non si possono applicare a Dio se non per similitudine e metafora, vale a dire adattando le proprietà di una cosa ad un'altra, come quando per la durezza della sua intelligenza diciamo che un uomo è una pietra. Tali sono tutti i nomi che stanno ad indicare la specie delle cose create, quali, p. es., *uomo* e *pietra*: infatti ad ogni specie spetta un grado peculiare di perfezione e di essere. Lo stesso si dica dei nomi che indicano le proprietà caratteristiche delle cose, che sono causate dai princìpi specifici di ciascuna. Perciò questi termini non si possono applicare a Dio che in senso metaforico. – Quei termini invece che indicano codeste perfezioni nel grado sovraeminente in cui spettano a Dio, si possono attribuire a Dio soltanto: tali sono, p. es., *sommo bene*, *primo ente*, ecc.

Quando dico che alcuni di codesti termini implicano una perfezione senza limiti, mi riferisco all'oggetto che codesti termini furono chiamati ad esprimere; perché nel modo d'esprimersi qualsiasi termine implica una limitazione. Infatti noi esprimiamo le cose con un vocabolo nella maniera in cui le concepiamo con la nostra intelligenza. Ora, il nostro intelletto, iniziando la sua conoscenza dalle cose materiali, non può trascendere il modo in cui si trovano queste cose sensibili, nelle quali la forma è distinta dal soggetto in cui risiede, data la loro composizione di forma e di materia. In codeste cose la forma è semplice, ma imperfetta, perché non autonoma nel sussistere; il suo soggetto poi è sussistente, però non è semplice, bensì complesso e risultante di parti. Perciò il nostro intelletto quanto esprime come sussistente lo indica nello stato di complessità; e quello che esprime come realtà semplice, lo indica non come *ciò che è*, bensì come *ciò mediante il quale una cosa è*. E così in ognuno dei termini che noi usiamo si riscontra un limite o imperfezione nel modo di significare, che va escluso da Dio, sebbene il suo significato spetti a Dio in modo eminente: come è chiaro nei termini *bontà* e *buono*; poiché *bontà* indica ciò che si dice senza sussistenza, mentre *bene* [bonum] lo indica come composto. Perciò nessun termine è predicabile di Dio quanto al modo, ma solo quanto al significato del termine stesso. Ecco perché, come insegna Dionigi, codesti termini si possono sia affermare che negare di Dio: affermare per il concetto significato; negare per il modo di significarlo.

Ma il modo di sovreminenza in cui le suddette perfezioni si riscontrano in Dio non le possiamo esprimere se non mediante la negazione, come quando diciamo che Dio è *eterno* o *infinito*; oppure mediante il suo rapporto con altre cose, come quando lo denominiamo *prima causa*, o *sommo bene*. Di Dio infatti noi non possiamo capire quel che è, bensì quello che non è, e quali relazioni le altre cose abbiano con lui, come risulta dalle cose già dette [cfr. c. 14].

Capitolo XXXI

LA PERFEZIONE DI DIO E LA MOLTEPLICITÀ DEI SUOI NOMI NON SONO INCOMPATIBILI CON LA SEMPLICITÀ DIVINA [1]

Dalle cose già dette si può anche comprendere che la perfezione di Dio e la molteplicità dei nomi a lui attribuiti non sono incompatibili con la sua semplicità.

Sopra [c. 29] abbiamo detto che a Dio vanno attribuite tutte le perfezioni che si riscontrano nelle altre cose, così come gli effetti si trovano nelle loro cause analogiche: effetti che nelle loro cause si riscontrano virtualmente, come il calore [nostro] è nel sole. Ora, la virtù esistente nella causa, se in nessun modo fosse un calore, il sole nell'agire con essa non produrrebbe una cosa a sé somigliante. Perciò il sole in forza di codesta virtù si dice caldo non solo perché produce il calore, ma perché la virtù con la quale lo produce è qualche cosa che è conforme al calore. Ma il sole con la virtù di cui si serve per produrre il calore produce molti altri effetti nei corpi inferiori, p. es., la siccità. Perciò calore e siccità, che nel fuoco sono qualità diverse, vengono attribuite al sole in forza di un'unica virtù [2]. Ebbene, allo stesso modo vanno attribuite a Dio in forza

1. Il. pp.: I, q. 13, a. 2; *Sent.*, I, d. 2, a. 2; *De Pot.*, q. 7, a. 5.

2. L'esempio addotto, cioè quello del calore terrestre, il quale nel sole che lo produce sarebbe di un genere diverso, era adattissimo quando tutti ritenevano, nei secoli passati, i corpi celesti di una materia sui generis, per dare un'idea della causalità analogica, o *aequivoca*, come dice qui l'Autore. Per noi andrebbe meglio l'esempio dell'energia cinetica, sviluppata dall'energia elettrica mediante la dinamo. Comunque la dottrina dell'analogia non è compromessa affatto dall'inconsistenza degli esempi addotti.

dell'unica sua virtù le perfezioni di tutte le cose, che invece a queste ultime sono dovute secondo forme diverse. E codesta unica sua virtù non è distinta dalla sua essenza: poiché, come sopra abbiamo visto [c. 23], in lui non può esserci nulla di accidentale. Perciò Dio è detto *sapiente* non solo perché produce la sapienza, ma anche perché noi nel riceverne la sapienza ne imitiamo la virtù che ci rende sapienti. – Invece non può dirsi *pietra*, pur avendo prodotto le pietre, perché il termine *pietra* indica un modo determinato di essere, che distingue la pietra da Dio. La pietra però imita Dio nell'essere, nella bontà e in altre cose del genere, come le altre creature.

Di ciò si può trovare un'analogia nelle potenze conoscitive e nelle virtù operative dell'uomo. L'intelligenza infatti conosce con un'unica virtù tutte le cose che invece la sensibilità percepisce mediante diverse potenze, e ne conosce anche molte altre. Anzi, più alto è l'intelletto, più vasto è il raggio della sua conoscenza mediante un'unica idea, mentre l'intelletto inferiore non può arrivare a conoscere tali cose che mediante molte idee. Così il potere di un re si estende a tutte quelle funzioni che al di sotto di lui sono accordate ad autorità diverse. Quindi anche Dio mediante l'unico e semplice suo essere, possiede una perfezione più completa di ogni altra cosa; anzi questi altri esseri l'hanno in grado molto minore, e la raggiungono mediante molte facoltà.

Di qui nasce la necessità di attribuire a Dio molti nomi. Infatti non potendo noi conoscerlo naturalmente se non attraverso gli effetti, i nomi con i quali ne esprimiamo la perfezione sono necessariamente diversi, come diverse sono le perfezioni che si riscontrano nelle cose. – Se invece potessimo intuirne l'essenza così com'è, e applicarle il suo nome proprio, potremmo esprimerla con un nome soltanto. Ciò è stato promesso dal Profeta a coloro che lo vedranno per essenza: « In quel giorno essi non avranno che un solo Signore, e unico sarà il suo nome » (*Zacc.*, XIV, 9)[3].

3. Il testo citato di Zaccaria non ha nell'originale il significato che gli dà qui S. Tommaso. Vi si parla infatti della restaurazione d'Israele nell'epoca messianica, la quale tra l'altro implica il trionfo del più rigido monoteismo: « In quel giorno Jahvé sarà lui solo, e il suo nome solo ».

CAPITOLO XXXII

DI DIO E DELLE ALTRE COSE NIENTE PUÒ PREDICARSI IN SENSO UNIVOCO[1]

Da ciò risulta ben chiaro che di Dio e delle altre cose niente può predicarsi in senso univoco[2]. Infatti:

1. Un effetto, il quale riceve la forma non secondo una specie consimile a quella con la quale lo produce la sua causa efficiente, non può ricevere secondo una predicazione univoca il nome desunto da quella forma: *caldo* infatti non si applica in senso univoco al sole e al fuoco da esso generato. Ora, le forme delle cose causate da Dio non raggiungono la specie della virtù divina: poiché ricevono frazionato e parzialmente ciò che in Dio si riscontra in maniera semplice ed universale [cfr. cc. 28, 29]. Perciò è evidente che niente può predicarsi di Dio e delle altre cose in senso univoco.

2. Se un effetto raggiunge la specie della propria causa, non consegue la predicazione univoca di un dato termine, se non riceve l'identica forma specifica secondo la medesima maniera di essere: infatti non può dirsi univocamente *casa* quella esistente nel pensiero dell'artista e quella esistente nella materia, poiché non è identica la loro maniera di essere. Ora, pur ammettendo che le altre cose ricevono delle forme del tutto simili, non possono riceverle secondo l'identica maniera di essere: poiché in Dio non c'è nulla che non si identifichi con l'essere divino, come sopra abbiamo visto [c. 23], il che non avviene nelle altre cose. Dunque è impossibile che un termine si predichi in maniera univoca di Dio e delle altre cose.

3. Ciò che si predica di più cose univocamente, o è genere, o è specie, o è differenza, oppure è un accidente o una proprietà. Ma di Dio niente può predicarsi né come genere, né come differenza,

1. Il. pp.: I, q. 13, a. 5; *Sent.*, I, d. 35, a. 4; *De Verit.*, q. 2, a. 11; *De Pot.*, q. 7, a. 7; *Comp. Theol.*, c. 27.

2. Si dicono *univoci* quei termini i quali stanno a indicare cose che per un loro aspetto comune sono identiche in senso assoluto: « Univoca dicuntur, quorum et nomen commune est et ratio substantiae seu rei significatae per illud eadem est, sicut *animal* dicitur de homine et bove » (ARIST., *Categ.*, c. 1)

secondo le spiegazioni date sopra [cc. 24, 25]; e neppure come definizione o come specie, risultando queste dal genere e dalla differenza. D'altra parte a Dio non possono mai capitare delle accidentalità, come sopra abbiamo dimostrato [c. 23]: quindi di Dio niente può predicarsi come accidente o come proprietà, poiché il proprio rientra tra gli accidenti. Perciò di Dio e delle altre cose niente può predicarsi in senso univoco.

4. Ciò che viene predicato di più cose in senso univoco, almeno intellettualmente è qualcosa di più semplice rispetto ad esse. Ora, niente può essere più semplice di Dio neppure intellettualmente. Quindi niente può predicarsi di Dio e delle altre cose in senso univoco.

5. Quanto viene predicato di più cose in senso univoco spetta a ciascuno dei soggetti di cui si predica per partecipazione: la specie infatti è partecipe del genere, e l'individuo della specie. Ma a Dio niente può attribuirsi per partecipazione: poiché quanto viene partecipato viene a determinarsi come ogni cosa partecipata, e quindi può essere posseduto solo parzialmente e non in tutta la sua perfezione. Perciò di Dio e delle altre cose niente può predicarsi in senso univoco.

6. Ciò che viene predicato di più cose secondo un criterio di precedenza e di posteriorità, è certo che non viene predicato univocamente: poiché ciò che è prima va incluso nella definizione di ciò che è dopo; la *sostanza*, p. es., va inclusa nella definizione essenziale dell'accidente. Se invece *ente* fosse predicato in modo univoco della sostanza e dell'accidente, bisognerebbe che la sostanza rientrasse nella definizione dell'ente, che pure viene predicato della sostanza. Il che evidentemente è assurdo. Ora, di Dio e delle altre cose niente viene predicato nello stesso ordine, ma secondo criteri di priorità e posteriorità: poiché di Dio ogni cosa viene predicata in maniera essenziale, essendo Egli denominato ente come l'essere per essenza, e buono nel senso che è la stessa bontà, mentre alle altre cose i predicati si attribuiscono per partecipazione. Socrate, p. es., è detto uomo non perché è la stessa umanità, ma perché la possiede. Dunque è impossibile che un attributo si possa predicare di Dio e delle altre cose in senso univoco.

CAPITOLO XXXIII

NON TUTTI I NOMI ATTRIBUITI A DIO E ALLE CREATURE HANNO UN VALORE PURAMENTE EQUIVOCO [1]

Da quanto abbiamo detto risulta anche evidente che non tutti i termini attribuiti a Dio e alle creature sono equivoci, come invece avviene per quelli che sono equivoci per caso. Infatti:

1. In questi ultimi non c'è nessun ordine e nessuna relazione di un soggetto rispetto all'altro, ma capita del tutto a caso che un termine venga attribuito a cose diverse: poiché il nome imposto in tal modo a una cosa non esprime nessuna sua subordinazione all'altra. Non così invece capita per quei nomi che vengono applicati a Dio e alle creature. Infatti in codesta comunanza di vocaboli c'è l'ordine esistente tra causa e causato, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Dunque la predicazione di un termine, attribuito sia a Dio che alle altre cose, non viene fatta per sola equivocazione.

2. Dove c'è pura equivocità non si nota nessuna somiglianza tra le varie cose, ma la sola comunanza di terminologia. Invece tra le cose e Dio c'è un certo grado di somiglianza, come sopra abbiamo spiegato [c. 29]. Perciò non può esserci tra loro pura equivocità.

3. Quando di più cose si predica lo stesso attributo per pura equivocità, dalla cognizione dell'una non possiamo risalire alla conoscenza dell'altra: poiché la conoscenza delle cose non dipende dai vocaboli, ma dal loro significato. Ora, invece, da quanto si riscontra negli altri esseri noi arriviamo alla conoscenza di Dio, come risulta da quello che abbiamo detto. Quindi gli attributi da cui si parte non vanno riferiti a Dio e alle altre cose per pura equivocità.

1. Il. pp.: I, q. 13, a. 5. Confrontando la *Contra Gent.* con la *Somma Teol.* è facile riscontrare anche in questo caso il processo di ricapitolazione e di sintesi, cui abbiamo più volte già accennato. I tre capitoli 32-34 confluiscono in un articolo unico, senza compromettere affatto la completezza della dottrina. L'ulteriore riduzione che troviamo nel *Compendium Theologiae* (c. 27), pur essendo chiara e precisa, non è invece sufficiente, senza il ricorso alle opere principali che l'Autore presuppone.

4. L'equivocità della terminologia impedisce l'argomentazione. Perciò se di Dio e delle creature non si avessero che vocaboli puramente equivoci, non si potrebbe imbastire nessuna argomentazione risalendo dalle creature a Dio. Invece tutti quelli che parlano di Dio dimostrano il contrario.

5. È inutile denominare con un vocabolo una data cosa, se con esso non possiamo averne una certa conoscenza. Ma se [tutti] i vocaboli fossero del tutto equivoci, applicandoli a Dio e alle creature, con essi noi non potremmo avere nessuna conoscenza di Dio: poiché il significato di codesti vocaboli noi li conosciamo solo in quanto essi si applicano alle creature. Perciò sarebbe inutile affermare e dimostrare che Dio è ente, buono, e altre cose consimili.

Se poi uno dicesse che con codesti vocaboli noi conosciamo di Dio solo quello che egli non è: p. es., che col termine *vivente* noi veniamo a dire solo che egli non è nel genere delle cose inanimate; bisognerà per lo meno concludere che *vivente* si dice di Dio come delle creature quale negazione di inanimato. E quindi non sarà un termine puramente equivoco.

Capitolo XXXIV

I VOCABOLI USATI PER DIO E PER LE CREATURE HANNO VALORE ANALOGICO [1]

Da quanto abbiamo detto [nei capitoli precedenti] si impone la conclusione che i vocaboli usati per Dio e per le altre cose non hanno valore né univoco né equivoco, ma analogico; ossia valgono in base a un ordine o a una relazione con qualcosa di unico.

E ciò può avvenire in due modi. Primo, mediante il riferimento di più cose a un'unica realtà: come quando in relazione all'unica sa-

1. Ll. pp.: gli stessi dei due articoli precedenti. L'enorme importanza dell'analogia, sia in campo filosofico che in campo teologico è stata giustamente sottolineata da S. Tommaso. Nella prima metà del secolo XX molte sono state le monografie e gli articoli sull'argomento; tra i più significativi ricordiamo: J. M. Ramirez, *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, Madrid, 1922; M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1935; « Analogie », in *D. T. C.*, I, coll. 1142-1154; B. Mondin, *The Principle of analogy in Protestant and Catholic Theology*, L'Aia, 1963; Idem, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia, 1971, pp. 141-240; A. G.-V. M., « Analogia », in *Enc. Fil.*, I, coll. 247-257, con ampia bibliografia.

nità [dell'animale], il termine *sano* si applica all'animale in quanto ne è il soggetto, alla medicina che la procura, al cibo che la conserva e all'urina che ne è un segno.

Secondo, nel caso in cui l'ordine, o la relazione di due cose non si riferisce a una terza, ma a una di esse: *ente*, p. es., si dice della sostanza e dell'accidente in quanto quest'ultimo dice relazione alla sostanza, non già perché sostanza e accidente si riferiscono a una terza realtà.

Ora, i nomi cui accenniamo si riferiscono analogicamente a Dio e alle altre cose non nella prima maniera, poiché nel caso bisognerebbe supporre qualche cosa di anteriore a Dio, bensì nella seconda.

Ma in codesta predicazione analogica talora si ha l'identico ordine, sia rispetto al significato del vocabolo, che secondo la realtà: talora invece codesti due ordini sono diversi. Poiché l'ordine di significazione segue quello della conoscenza, essendo la parola l'espressione della intuizione intellettiva. Perciò quando ciò che è prima nell'ordine reale è prima anche nell'ordine conoscitivo, l'identica realtà è prima nello appropriarsi il significato del nome, oltre che nella realtà: la sostanza, p. es., è prima dell'accidente sia in natura, in quanto è causa dell'accidente; sia nella conoscenza, in quanto la sostanza rientra nella definizione stessa dell'accidente. Quindi *ente* si dice prima della sostanza che degli accidenti, sia secondo l'ordine di natura, che secondo l'ordine della significazione del termine. – Quando invece ciò che è prima per natura è posteriore in ordine di conoscenza, allora negli analogati non è identico l'ordine reale e quello di significazione del termine: la virtù di risanare, p. es., che si riscontra nelle medicine, per natura è prima della sanità che si produce nell'animale, come la causa è anteriore all'effetto; ma poiché codesta virtù si conosce dall'effetto, è dall'effetto che la denominiamo. Ecco perché i mezzi *sanitari* sono anteriori nell'ordine reale, ma il termine *sano* quanto al valore semantico appartiene prima di tutto all'animale.

Perciò siccome noi arriviamo alla conoscenza di Dio partendo dalle cose, il contenuto dei termini attribuiti a Dio e alle cose si trova in lui prima che nelle cose nel suo valore intrinseco, ma il loro significato si applica a Dio posteriormente. Ecco perché si dice che Dio viene denominato dai suoi effetti.

Capitolo XXXV

I DIVERSI NOMI CHE SI APPLICANO A DIO NON SONO SINONIMI [1]

Dalle conclusioni raggiunte si può dimostrare che i vari nomi che si applicano a Dio, pur significando l'identica realtà, non sono sinonimi: poiché non esprimono l'identico concetto.

Come infatti le varie cose somigliano all'unica realtà che è Dio mediante forme diverse, così il nostro intelletto acquista una qualche somiglianza con lui mediante diversi concetti, in quanto viene condotto a conoscerlo mediante le diverse perfezioni delle creature. Perciò il nostro intelletto nel concepire molte idee su un'unica realtà non è, né erroneo, né vano: poiché la semplicità dell'essere divino è tale che certe cose possono a lui somigliare mediante forme molteplici, come sopra [cc. 29, 31] abbiamo notato. E secondo vari concetti l'intelletto ha escogitato i vari nomi da attribuire a Dio. Ma questi, non essendogli attribuiti secondo l'identico aspetto, è evidente che non sono sinonimi, pur indicando un'identica realtà: poiché il loro significato non è identico, dal momento che i vocaboli indicano prima il concetto dell'intelligenza che la cosa da essa conosciuta.

Capitolo XXXVI

IL VALORE DELLE PROPOSIZIONI CHE IL NOSTRO INTELLETTO IMBASTISCE SU DIO [1]

Da ciò inoltre risulta che il nostro intelletto non invano imbastisce su Dio degli enunciati componendo e dividendo, sebbene Dio sia assolutamente semplice.

Infatti il nostro intelletto, pur arrivando alla conoscenza di Dio mediante vari concetti, come sopra [c. prec.] abbiamo detto, tuttavia comprende che quanto ad essi corrisponde è un'unica realtà: poiché

1. Il. pp.: I, q. 13, a. 4; *Sent.*, I, d. 2, a. 3; d. 22, a. 3; *De Pot.*, q. 7, a. 6; *Comp. Theol.*, c. 25.

1. Il. pp.: I, q. 13, a. 12; *Sent.*, I, d. 4, q. 2, a. 1; d. 22, a. 2, ad 1; *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2.

l'intelletto non attribuisce all'oggetto il suo modo di intenderlo; come non attribuisce l'immaterialità alla pietra, sebbene la conosca in maniera immateriale. Perciò esso esprime l'unità del reale mediante una composizione verbale, mettendo in luce l'identità, come quando afferma: « Dio è buono », oppure « è la bontà ». Cosicché la varietà esistente nella composizione va riferita all'atto intellettivo, l'unità invece alla realtà da esso conosciuta. Ed ecco perché talora il nostro intelletto forma degli enunziati su Dio mettendo in luce una certa diversità mediante le sue proposizioni, come quando si afferma che « in Dio c'è la bontà »: poiché allora si vuole esprimere una certa diversità che si deve all'intellezione e una certa unità che va riferita all'oggetto.

Capitolo XXXVII
DIO È BUONO [1]

Ora, dalla perfezione di Dio, di cui sopra abbiamo parlato [cc. 28 ss.] si può dedurre la sua bontà. Infatti:

1. Il motivo per cui un essere si dice buono è la sua virtù: poiché « la virtù è per ogni cosa ciò che rende buono chi la possiede e l'opera che egli compie » [*Ethic.*, II, c. 6, n. 2]. Ora, la virtù « è una perfezione: poiché allora noi dichiariamo perfetta una qualsiasi cosa, quando essa raggiunge la propria virtù », come dice Aristotele (*Physic.*, VII, c. 3, n. 4). Ogni cosa dunque è buona per il fatto che è perfetta. Ed ecco perché ogni cosa brama la propria perfezione come il proprio bene. Ma sopra [c. 28] abbiamo dimostrato che Dio è perfetto. Dunque è buono.

2. Nei primi capitoli [c. 13] abbiamo dimostrato l'esistenza del primo motore immobile che è Dio. Esso però muove restando del tutto immobile, poiché muove come oggetto di desiderio. Dio, quindi, essendo il primo motore immobile, è il primo desiderato. Ora, una cosa può essere desiderata per due motivi: o perché buona, o perché apparentemente buona. Ma la prima soltanto è buona; perché il bene apparente non muove per se stesso, bensì per l'aspetto di bene che presenta: il bene invece muove per se stesso. Perciò il primo desiderato che è Dio è realmente buono.

1. Il. pp.: I, q. 6, a. 1; *Metaph.*, XII, lect. 7; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 1.

3. « Il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano », secondo l'adagio che il Filosofo riferisce come « ottimo » all'inizio dell'*Etica* [*Ethic.*, I, c. 1, n. 1]. Ora, tutte le cose bramano di essere secondo la propria misura. Il che risulta dal fatto che ogni cosa secondo la propria natura resiste alla corruzione. Perciò l'esistenza attuale costituisce la ragione stessa di bene: cosicché la privazione dell'atto che impoverisce una potenza, come spiega Aristotele [in *Metaph.*, IX, c. 9] implica il male, che è l'opposto del bene. Ma Dio, come sopra abbiamo visto [c. 15] è un ente in atto e non in potenza. Quindi egli è veramente buono.

4. La diffusione dell'essere e della bontà procede dalla bontà. E questo risulta dalla stessa natura del bene, e dalla sua nozione. Per natura infatti il bene di ogni cosa consiste nel suo atto e nella sua perfezione. Ma ogni cosa agisce perché è in atto. Agendo però essa diffonde l'essere e la bontà sulle altre cose. Infatti il segno della perfezione per una cosa è la sua « capacità a produrre un essere consimile », come spiega il Filosofo [in *Meteororum*, IV, c. 3, n. 1]. D'altra parte la bontà di una cosa sta nell'essere appetibile. E questo è il fine, il quale muove la causa agente ad agire. Perciò si dice che il bene « tende a diffondere se stesso e l'essere » [*Dionigi, De Div. Nom.*, c. 4]. Ora, questa diffusione spetta a Dio; poiché sopra [c. 13] abbiamo visto che egli, quale essere necessario, è causa dell'esistenza di tutte le altre cose. Dunque egli è veramente buono.

Ecco perché nei *Salmi* [LXXII, 1] si dice: « Quanto è buono il Dio d'Israele con i retti di cuore ». e nelle *Lamentazioni* [III, 25]: « Il Signore è buono con quelli che sperano in lui, con l'anima che lo cerca ».

Capitolo XXXVIII

DIO È LA STESSA BONTÀ [1]

Da ciò si può dedurre che Dio è la sua stessa bontà. Infatti:

1. In ogni cosa il bene consiste nell'essere attuale. Dio però non solo è una realtà esistente in atto, ma è lo stesso suo essere, come

1. Ll. pp.: *infra*, III, c. 20; I, q. 6, a. 3; *De Verit.*, q. 21, a. 1, ad 1; *Comp. Theol.*, c. 109; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 1; *De Hebd.*, lectt. 3, 4.

sopra [c. 22] abbiamo dimostrato. Egli perciò non soltanto è *buono* ma è *la stessa bontà*.

2. Come abbiamo spiegato sopra [c. 37], la propria perfezione sostituisce la bontà di ogni cosa. Ora, la perfezione dell'essere divino non risulta da qualità che lo completano, ma è perfetto in se stesso, secondo le spiegazioni date [c. 28]. Dunque la bontà di Dio non è qualcosa di aggiunto alla sua sostanza, ma la sua sostanza ne è la bontà.

3. Un bene che non è la sua stessa bontà è bene per partecipazione. Ma ciò che è per partecipazione presuppone una realtà dalla quale riceve la propria bontà. Ora, in questo non si può risalire all'infinito: poiché nella serie delle cause finali non si procede all'infinito, essendo l'infinito incompatibile col fine; mentre il bene ha natura di fine. Perciò si deve giungere a un primo bene, che non è bene per partecipazione ossia in ordine a qualche cos'altro, bensì per essenza. Ma questo è Dio. Dunque Dio è la sua stessa bontà.

4. Ciò che è, è in grado di partecipare qualcosa, non così l'essere medesimo: infatti chi partecipa qualcosa è in potenza, l'essere invece è in atto. Ma Dio, come abbiamo dimostrato [c. 22] è l'essere medesimo. Quindi egli non è buono per partecipazione, ma per essenza.

5. In ciò che è semplice c'è identità tra l'essere e il soggetto esistente: poiché la loro diversità eliminerebbe la semplicità. Ora, come sopra abbiamo dimostrato [c. 18] Dio è del tutto semplice. Dunque in lui l'essere buono non è che lui stesso. Quindi è la sua stessa bontà.

Ciò dimostra pure che nessun'altra cosa buona è la sua stessa bontà. Ecco perché nel Vangelo si legge: « Nessuno è buono, fuorché Dio solo » (*Matt.*, 19, 17).

CAPITOLO XXXIX

IN DIO NON PUÒ ESSERCI IL MALE [1]

Da tutto ciò risulta evidente che in Dio non può esserci il male. Infatti:

1. L'*essere*, la *bontà* e tutti gli altri attributi, quando si dicono per essenza, non ammettono mescolanza di elementi estranei; sebbene il

1. Il. pp.: I, q. 2, a. 3, ad 1; *De Malo*, q. 1, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 110.

soggetto che esiste, o che è buono possa includere cose estranee all'essere e alla bontà. Infatti niente impedisce che chi è soggetto di una perfezione possa esserlo anche di altre, cosicché un corpo può essere insieme e bianco e dolce: invece ciascuna natura viene delimitata dalla propria essenza, così da escludere ogni elemento estraneo. Ora Dio, come abbiamo visto [nel cap. precedente] non solo è buono, ma è la sua stessa bontà. Quindi in lui non può esserci una privazione di bontà. Perciò in lui il male è del tutto incompatibile.

2. Ciò che è l'opposto dell'essenza di una cosa non le può essere assolutamente attribuito mentre essa perdura: all'uomo, p. es., non si possono attribuire l'irrazionalità e l'insensibilità, senza che l'uomo cessi di esistere. Ma la bontà non è che l'essenza di Dio, come si è visto sopra [c. 38]. Dunque il male, che è l'opposto del bene, non può aver luogo in lui, senza che egli cessi di esistere. Questo però è impossibile, essendo egli eterno, come abbiamo già spiegato [c. 15].

3. A Dio, perché è il proprio essere, non si può attribuire nulla per partecipazione, per la ragione ricordata sopra [c. 38]. Se quindi a lui si attribuisse il male, non gli sarebbe attribuito per partecipazione, bensì per essenza. Il male però non si può attribuire per essenza a nessuna cosa: poiché, come abbiamo già notato, in tal caso verrebbe a mancarle l'essere; poiché il male nella sua essenza esclude come il bene la mistura di quanto gli è estraneo. Perciò il male non può attribuirsi a Dio.

4. Il male è l'opposto del bene. Ma l'essenza del bene consiste nella perfezione. Dunque l'essenza del male consiste nell'imperfezione. Ma in Dio, che è universalmente perfetto, come sopra abbiamo visto [c. 28], non può esserci difetto o imperfezione. Dunque in Dio non può esserci il male.

5. Una cosa è perfetta in quanto è in atto. Perciò essa sarà imperfetta in quanto è priva di attualità. Quindi il male o è privazione, o include privazione. Ma il soggetto della privazione è in potenza. Questa però può trovarsi in Dio. Quindi in lui non può trovarsi il male.

6. Se è vero che il bene è « ciò che tutti gli esseri bramano » [*Ethic.*, I, c. 1, n. 1], il male come tale è fuggito da qualsiasi natura. Ora, ciò che si riscontra in un soggetto contro il moto del

suo appetito naturale, è violento e contro natura. Perciò il male per ogni cosa è violento e contro natura in quanto male di essa: sebbene nelle cose corporee possa essere loro naturale sotto un certo aspetto. Dio però non è composto, né può riscontrarsi in lui qualcosa di violento e di contro natura, come sopra abbiamo dimostrato [cc. 18 e 19]. Dunque in Dio non può esserci il male.

Ciò è confermato anche dalla Sacra Scrittura. Scrive infatti S. Giovanni: « Dio è luce, e in lui non ci sono tenebre » [*I Giov.*, 5]. E in *Giobbe* [XXXIV, 10] si legge: « Lungi da Dio sia l'empietà, e l'iniquità dall'onnipotente ».

Capitolo XL

DIO È IL BENE DI OGNI BENE [1]

Dalle cose già dette risulta pure che Dio è « il bene di ogni bene » [*S. Agost.*, *De Trin.*, VIII, c. 3]. Infatti:

1. Come sopra [c. 37] abbiamo notato, la bontà di ogni cosa è la sua perfezione. Dio, quindi, essendo perfetto in modo assoluto, con la sua perfezione abbraccia tutte le perfezioni di ogni altra cosa, come sopra abbiamo dimostrato [c. 28]. Dunque la sua bontà abbraccia ogni bontà. E quindi egli è il bene di ogni bene.

2. Ciò cui viene attribuita una qualifica per partecipazione, non viene così qualificato se non in quanto ha una certa somiglianza di quell'essere che è tale per essenza: il ferro, p. es., è detto infuocato in quanto partecipa una somiglianza del fuoco. Ora, buono per essenza è soltanto Dio, mentre tutte le altre cose lo sono per partecipazione, come abbiamo visto [c. 38]. Perciò niente può dirsi buono, se non in quanto ha una certa somiglianza della bontà divina. Dunque Dio è il bene di ogni bene.

3. Poiché ogni cosa non è appetibile che per il fine, e la bontà non consiste che nell'appettibilità, ogni cosa dovrà dirsi buona, o perché è il fine, o perché è ordinata al fine. Dunque il fine ultimo è quello da cui tutte le cose ricevono la ragione di bene. Ma il fine

1. Ll. pp.: I, q. 6, a. 4; *Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 3; *De Div. Nom.*, c. 4, lectt. 1, 2, 8; c. 5, lectt. 1, 3; c. 11, lect. 4; *De Verit.*, q. 21, a. 4.

ultimo è Dio, come vedremo in seguito [lib. III, c. 17]. Dunque Dio è il bene di ogni bene.

Ecco perché il Signore, promettendo a Mosé la visione di se medesimo, ha detto [*Es.*, XXXIII, 19] : « Io ti mostrerò ogni bene ». E della divina Sapienza si legge [*Sap.*, VIII, 11] : « Insieme con essa vennero a me tutti i beni ».

Capitolo XLI

DIO È IL SOMMO BENE [1]

Ciò basta per dimostrare che Dio è il sommo bene. Infatti:

1. Il bene nella sua universalità è superiore a qualsiasi bene particolare, come « il bene della nazione è migliore del bene di un individuo » [*Ethic.*, I, c. 2, n. 8] : poiché la bontà e la perfezione del tutto sono superiori alla bontà e alla perfezione della parte. Ora, la bontà di Dio sta alle altre come il bene universale sta al bene particolare, essendo egli, come abbiamo visto [c. prec.] « il bene di ogni bene ». Quindi egli è il sommo bene.

2. Un attributo che conviene per essenza è più vero di quello che conviene per partecipazione. Ma Dio è buono per essenza, mentre le altre cose lo sono per partecipazione, come sopra abbiamo visto [c. 33]. Dunque egli è il sommo bene.

3. « Ciò che è il massimo in un dato genere è causa delle altre cose comprese in codesto genere » [*Metaph.*, I, c. 1, n. 5] : poiché la causa è superiore all'effetto. Ma nel capitolo precedente abbiamo dimostrato che tutte le cose ricevono da Dio la ragione di bene. Egli quindi è il sommo bene.

4. Come è più bianco ciò che è più depurato dal nero, così è migliore ciò che è più depurato dal male. Ora, Dio è sommamente immune dal male; poiché in lui il male non può esserci né in atto né in potenza, e ciò gli è dovuto per la sua essenza, come sopra abbiamo visto [c. 39]. Dunque egli è il sommo bene.

Di qui le parole della Scrittura [*I Re*, II, 2] : « Nessuno è santo come il Signore ».

1. Il. pp.: I, q. 6, a. 2; *Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 2, ad 4.

CAPITOLO XLII
L'UNITÀ DI DIO [1]

Da quanto abbiamo visto è evidente che Dio non può essere che uno. Infatti:

1. Non è possibile che esistano due sommi beni. Poiché quanto viene affermato per sovrabbondanza [ossia col superlativo assoluto] non può riscontrarsi che in uno solo. Ma Dio, come sopra abbiamo visto [c. 41], è il sommo bene. Dunque Dio è uno solo.

2. Sopra [c. 28] abbiamo dimostrato che Dio è del tutto perfetto, senza esclusione di nessuna perfezione. Ora, se esistessero più dèi, bisognerebbe ammettere più di uno di questi perfettissimi. Ma ciò è impossibile: poiché se nessuno di essi manca di qualche perfezione, né ammette mescolanza di qualche imperfezione, come esige la perfezione assoluta, non ci sarà un elemento per cui si distinguano tra loro. Perciò è impossibile ammettere più dèi.

3. Quello che è attuabile mediante un'unica causa, è meglio che venga compiuto da una causa unica che da molte [cfr. *Physic.*, VIII, c. 6, n. 4]. Ora, l'ordine dell'universo è il migliore possibile: infatti la virtù della prima causa agente non viene mai a mancare alla virtù esistente nelle cose per raggiungere la loro perfezione. Ma il compimento di tutte le cose è efficacemente assicurato dalla loro riduzione a un unico primo principio. Dunque non si devono ammettere più primi princìpi.

4. Non è possibile che un unico moto continuo e regolare derivi da più motori. Poiché se essi muovono insieme, nessuno di loro è un motore perfetto, ma insieme formano un motore perfetto: e questo non si può ammettere per il primo motore, perché ciò che è perfetto è anteriore a ciò che è imperfetto. Se poi non muovono insieme, ciascuno di essi è movente a intermittenza. Dal che segue un moto il quale non può essere né continuo né regolare; poiché il moto unico e continuo deriva da un motore unico. Inoltre il moto a in-

1. Il. pp.: I, q. 11, aa. 3, 4; q. 103, a. 3; *Sent.*, I, d. 2, a. 1; II, d. 1, q. 1, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 15; *De Pot.*, q. 3, a. 6; *De Div. Nom.*, c. 13, lectt. 2, 3; *Metaph.*, VIII, lect. 12; XII, lect. 10.

termittenza è un moto irregolare: il che si riscontra nei motori di ordine inferiore, il cui moto violento è forte all'inizio e debole alla fine, mentre nel moto naturale si riscontra il contrario. Ora, il primo moto è unico e continuo, come i « filosofi » dimostrano [cfr. *Physic.*, VIII, cc. 7 ss.]. Dunque il primo motore di esso deve essere unico[2].

5. Le sostanze corporee sono ordinate come al loro bene a quelle spirituali: poiché in queste c'è una bontà più perfetta cui le sostanze corporee tendono a somigliare, perché ogni realtà desidera il meglio che a lei è possibile. Ora, tutti i moti delle creature corporali possono ridursi a un primo moto, all'infuori del quale non ne esistono altri irriducibili ad esso. Perciò, all'infuori di quella sostanza spirituale che è il fine del primo moto, non ce n'è un'altra irriducibile ad essa. Ma a codesta sostanza noi diamo il nome di Dio. Quindi non esiste che un unico Dio.

6. Il coordinamento tra loro di cose diverse dipende dal loro ordine a un'unica cosa: il coordinamento dei soldati, p. es., si concepisce in ordine al comandante supremo di tutto l'esercito. Infatti l'unione di cose diverse in un'unica relazione non può dipendere dalla loro natura che è diversa: poiché in forza di quest'ultima esse si distinguerebbero. E neppure può dipendere da coordinatori diversi, poiché questi in quanto diversi non potrebbero mirare a un unico ordine. Quindi, o l'ordine reciproco di cose molteplici è casuale, oppure bisogna farlo risalire a un unico principio ordinatore, il quale ordina tutte le cose al fine che si propone. Ora, tutte le parti di questo universo sono ordinate tra loro, cooperando le une con le altre: i corpi inferiori, p. es., sono mossi da quelli superiori, e questi ultimi dalle sostanze incorporee, come sopra [cc. 13, 20] abbiamo spiegato. E questo non è casuale, verificandosi sempre, o nella maggior parte dei casi. Perciò tutto questo mondo non ha che un unico ordinatore, o reggitore. Ma oltre questo mondo non ce ne sono altri. Dunque non c'è che un unico reggitore di tutte le cose, che noi chiamiamo Dio.

2. Con questo argomento l'Autore si riallaccia alle due prime vie tracciate al c. 13, per dimostrare l'esistenza di Dio. Non è quindi il caso di ripetere quanto là abbiamo notato, circa gli aspetti meno validi del pensiero tomista. Qualsiasi lettore intelligente, sollecitato da queste considerazioni di una cosmologia ancora bambina, è in grado di sostituire agli argomenti antichi quelli ben più impressionanti della cosmologia moderna, per intuire l'unità del principio ordinatore dell'universo.

7. Se ci fossero due realtà necessarie, esse dovrebbero coincidere sotto l'aspetto di esseri necessari. Dovrebbero però anche distinguersi per qualche elemento aggiunto o a una di codeste realtà, o a entrambe. E quindi o entrambe, o una almeno, dovrebbero essere composte. Ma nessuna realtà composta può essere intrinsecamente per se stessa necessaria, come sopra [c. 18] abbiamo visto. Perciò è impossibile che esistano più realtà essenzialmente necessarie, e quindi più dèi.

8. Quello inoltre in cui queste realtà differiscono, ammesso che abbiano in comune la necessità dell'esistenza, o è richiesto per completare in qualche modo codesta necessità, o non è richiesto. Se non è così richiesto, allora sarà qualche cosa di accidentale; perché tutto ciò che si riscontra in una cosa senza modificarne l'essenza è accidentale. Quindi codesto accidente deve avere una causa, che sarà o la propria essenza della realtà necessaria, o qualche altra cosa. Se la avesse nella sua essenza, poiché questa si identifica con la necessità di esistere, come sopra [c. 22] abbiamo detto, la stessa necessità di esistere sarebbe causa di codesto accidente. Ma codesta necessità si riscontra in entrambe le [ipotetiche] realtà. Perciò entrambe avranno codesto accidente. E quindi non si distingueranno in base ad esso. – Se poi causa di tale accidente fosse qualche altra cosa, senza di quella esso non potrebbe essere. E, d'altra parte, senza codesto accidente la distinzione suddetta non sussisterebbe. Perciò prescindendo da quell'altra cosa, queste due realtà, ipoteticamente necessarie, non sarebbero due ma una sola. Dunque l'essere proprio di entrambe dovrà dipendere da altri. Quindi nessuna delle due sarebbe una realtà per se stessa necessaria.

Se poi quell'elemento in cui si distinguono è necessario per completare la loro necessità di essere, o esso è incluso nella stessa necessità di esistere, come *animato* è incluso nella definizione di *animale*, o dipenderà dal fatto che esso specifica la necessità di esistere, come *animale* è completato dal termine *ragionevole*. Nel primo caso bisognerà che esso si trovi dovunque si riscontri la necessità di esistere: come a tutti i soggetti che meritano il termine *animale* spetta l'appellativo di *animato*. Ma in tal caso, poiché a entrambe le realtà predette viene attribuita la necessità di esistere, esse non potranno distinguersi in base a codesto elemento. – Nel secondo caso poi in-

contrano un'altra impossibilità. Infatti la differenza che specifica un genere non si limita a completare la nozione del genere, ma con essa il genere acquista la sua esistenza attuale: infatti la nozione di animale è completa prima della specificazione di *ragionevole*, ma un animale non può attualmente esistere senza essere, o ragionevole, o privo di ragione. Perciò un elemento estraneo dovrebbe completare la necessità di esistere rispetto all'esistenza attuale, ma non rispetto alla nozione di realtà necessaria. Il che è impossibile per due motivi. Primo, perché nella realtà necessaria la quiddità s'identifica col proprio essere, come sopra [c. 18] abbiamo dimostrato. Secondo, perché nell'ipotesi l'essere necessario riceverebbe l'essere da altri, il che è assurdo.

Perciò è impossibile ammettere più realtà per se stesse necessarie.

9. Se ci sono due dèi, il termine *dio* è loro attributo, o in senso univoco, o in senso equivoco. Se in senso equivoco, siamo fuori della quistione presente; poiché niente impedisce di chiamare qualunque cosa con un dato termine preso in senso equivoco, quando l'uso della lingua lo comporta. – Se invece viene attribuito loro in senso univoco, bisogna che venga predicato di entrambi secondo un unico significato. E quindi bisogna che ci sia in entrambi un'unica natura. Perciò questa natura si troverà in entrambi o in base a un unico essere, o in base a due atti di essere distinti. Se in base a un essere unico, allora non saranno due, ma una realtà unica: se infatti due cose si distinguono nella sostanza, non hanno un unico essere. Se invece in essi l'essere è distinto, per nessuno di loro la quiddità stessa è l'essere: ciò che invece si deve riconoscere in Dio, come sopra abbiamo dimostrato [c. 18]. Dunque nessuno dei due è quello che noi intendiamo col termine *Dio*. Perciò è impossibile ammettere due dèi.

10. Niente di ciò che compete a questa realtà determinata nella sua individualità può attribuirsi ad altri: poiché la singolarità di una cosa non è riferibile ad altri, all'infuori di quel singolare. Ora, all'essere necessario la propria necessità esistenziale conviene nella sua individualità. Dunque è impossibile che possa convenire ad altri. Perciò è impossibile che ci siano più realtà necessarie nel loro essere. E quindi è impossibile che esistano più dèi.

Prova della minore: Se l'essere necessario non è individuato in forza della sua necessità esistenziale, l'individuazione del proprio essere non sarà necessaria, ma dovrà dipendere da altri. Ma ogni cosa è distinta da tutte le altre, e quindi individuale, in quanto esiste attualmente. Quindi l'essere necessario dipenderebbe da altri nel suo essere in atto. Il che è contro la nozione di essere necessario. Perciò è evidente che l'essere necessario è tale in forza della sua individualità.

11. La natura designata col termine *dio*, in questo Dio o è individuata per se stessa, o è individuata per mezzo di altre cose. Se lo è per mezzo di altre cose, si ha una composizione [che in Dio è inammissibile]; se invece lo è per se stessa, è impossibile che possa attribuirsi ad altri: poiché quanto costituisce principio d'individuazione non può essere comune a più individui. Dunque è impossibile che ci siano più dèi.

12. Se esistessero più dèi, la natura divina non potrebbe essere numericamente una nei singoli dèi. Quindi dovrebbe esserci qualcosa che distinguesse la natura divina in questo e in quell'altro soggetto. Ma questo è impossibile: perché la natura divina non ammette addizione di differenze né essenziali né accidentali, come sopra [cc. 23, 24] abbiamo dimostrato; e d'altra parte la natura divina non è forma di una materia, così da potersi spartire secondo la divisione della materia. Dunque è impossibile che esistano più dèi.

13. L'essere proprio di ciascuna cosa è unico. Ora, Dio è il suo proprio essere, come sopra [c. 22] abbiamo dimostrato. Quindi non può esserci che un unico Dio.

14. Ogni realtà possiede l'essere nella misura in cui possiede l'unità: ecco perché ciascuna si oppone per quanto può alla divisione, per non finire nel non essere. Ebbene, la natura divina possiede l'essere nel grado più alto. Perciò in essa c'è la massima unità. Dunque in nessun modo ammette divisioni.

15. In ogni genere di entità si riscontra che la molteplicità deriva da una unità: perciò in qualsiasi genere si riscontra un primo che è misura di tutti i soggetti che rientrano in codesto genere. Quindi tutti gli esseri che presentano tra loro una qualifica comune, devono dipendere da un unico principio. Ora, tutte le cose hanno in comune l'essere. Dunque deve esistere un unico essere, che è principio di tutte le cose. E questo è Dio.

16. In qualsiasi regime colui che presiede aspira ad essere unico: infatti tra tutti i principati il supremo è la *monarchia*, o regno. Così pure per membra molteplici c'è un unico capo: mostrando così con un indizio evidente che si deve l'unità a chi detiene il principato. Si deve dunque riconoscere che Dio, causa di tutte le cose, è assolutamente uno.

Questa affermazione dell'unità di Dio si può riscontrare anche nella Sacra Scrittura. Nel *Deuteronomio* [VI, 4] infatti si legge: « Ascolta, o Israele: Il Signore Dio tuo è l'unico Dio »; e nell'*Esodo* [XX, 3]: « Non avrai altri dèi fuori che me »; e nella *Lettera agli Efesini* [IV, 5]: « Un solo Signore, una sola fede... ».

Con questa verità si confutano i pagani che ammettono più dèi. – Molti di essi però affermavano che esiste un unico Dio supremo, dal quale sarebbero stati causati gli altri che essi denominavano dèi, dando così il nome di dèi a tutte le sostanze imperiture, sopratutto a motivo della loro sapienza e felicità, nonché per il governo dell'universo. Quest'uso si riscontra anche nella Sacra Scrittura, che chiama dèi gli angeli santi, come pure gli uomini in quanto giudici: « Nessuno è simile a te, o Signore, tra tutti gli dèi », si legge nei *Salmi* [LXXXV, 8]; e ancora: « Io ho detto: voi siete dèi » [*Salm.*, LXXXI, 6]. E molte frasi consimili si leggono nei vari libri della Scrittura.

Perciò a questa verità sembrano contraddire maggiormente i Manichei, i quali affermano l'esistenza di due primi princìpi, di cui l'uno non sarebbe causa dell'altro.

Questa verità fu pure impugnata coi loro errori dagli Ariani; affermando essi che il Padre e il Figlio non formano un'unica realtà, ma due dèi distinti, pur essendo costretti a credere, dai testi della Scrittura, che il Figlio è vero Dio[3].

3. Ci sembra che l'Autore non intenda dire che gli Ariani ammettevano l'esistenza di due divinità distinte. Ciò sarebbe un errore storico così madornale da rendere incomprensibile la controversia trinitaria del secolo IV. S. Tommaso vuol dire che la distinzione di natura tra Padre e Figlio voluta dagli Ariani, logicamente porterebbe all'affermazione di due distinte divinità; poiché la Sacra Scrittura è esplicita nell'affermare la divinità di Cristo (che però gli Ariani negavano, dando ai testi biblici correlativi un'interpretazione restrittiva).

Capitolo XLIII

DIO È INFINITO [1]

Poiché, come insegnano i filosofi [cfr. *Physic.*, I, c. 2, n. 10], « l'infinito segue la quantità », non si può certo attribuire a Dio l'infinito sotto l'aspetto numerico, avendo dimostrato sopra [cap. 40] che esiste un unico Dio, senza composizione di parti e di accidenti [cc. 18, 23]. E neppure egli può dirsi infinito secondo la quantità continua [o estensione], avendo noi già dimostrato [c. 20] che è incorporeo. Rimane quindi da investigare se a lui convenga l'infinità secondo la grandezza di ordine spirituale.

Ora, la grandezza spirituale si presenta sotto due aspetti: quello della potenza, e quello della bontà, o perfezione della propria natura. Si dice infatti che una cosa è più o meno bianca secondo che in essa è perfetta la bianchezza. Inoltre la grandezza della potenza si misura dalla grandezza dell'azione, o di ciò che essa produce. Questi due tipi di grandezza derivano l'uno dall'altro: poiché dal fatto che una cosa è in atto deriva che sia capace di agire; perciò nella misura in cui è perfetta nella sua attualità si ha la grandezza della sua virtù o potenza. Da ciò segue che le cose spirituali si dicono grandi a misura della loro perfezione. Ecco perché S. Agostino afferma che « nelle cose che sono grandi non per la loro mole, essere grandi equivale ad essere migliori » [*De Trinit.*, VI, c. 8].

Dobbiamo dunque dimostrare che Dio è infinito secondo questo tipo di grandezza. Non già prendendo il termine infinito in senso privativo, come facciamo nel caso dell'estensione o del numero; poiché grandezze di questo genere sono fatte per avere una fine, ossia un limite, e sono denominate infinite per la sottrazione di ciò che dovrebbero avere; cosicché in esse l'infinitezza designa un'imperfezione. In Dio invece l'infinito ha solo un significato negativo: dipende cioè dal fatto che non c'è un limite, o fine della sua gran-

1. Il. pp.: I, q. 7, aa. 1 ss.; *Sent.*, I, d. 43, q. 1, a. 1; *De Verit.*, q. 2, a. 2, ad 5; q. 29, a. 3; *De Pot.*, q. 1, a. 2; *Quodl.* 3, a. 3; *Comp. Theol.*, cc. 18, 20.

dezza, ma è sommamente perfetto. E in tal senso a Dio va attribuita l'infinità. Infatti:

1. Tutto ciò che è finito secondo la propria natura è incluso in un determinato genere. Dio invece non è in nessun genere, ma la sua perfezione abbraccia la perfezione di tutti i generi, come sopra [cc. 25, 28] abbiamo dimostrato. Quindi è infinito.

2. Ogni atto che è inerente a un soggetto riceve una limitazione dal soggetto in cui si trova; poiché chi è in un altro si trova in esso secondo la misura del recipiente. Perciò l'atto che non è calato in un soggetto, da niente viene delimitato: se, p. es., esistesse la bianchezza sussistente, in essa la perfezione della bianchezza non avrebbe limiti, ma avrebbe tutta la possibile perfezione della bianchezza. Ebbene, Dio è un atto che in nessun modo può trovarsi in un soggetto da esso distinto: perché non è forma di una materia, come abbiamo già dimostrato [cc. 26, 27]; e neppure il suo essere è inerente a una forma o a una natura, essendo egli stesso il proprio essere, come sopra abbiamo spiegato [c. 22]. Resta dunque che egli è infinito.

3. Nella realtà si riscontra qualcosa che è solo potenza, vale a dire la materia prima; e qualcosa che è soltanto atto, ossia Dio, secondo le spiegazioni già date [c. 16]; e qualcosa che è insieme atto e potenza come avviene in tutte le altre cose. Ora, la potenza, essendo ordinata all'atto, non può sorpassare l'atto né in ciascun essere particolare, né in senso assoluto. Perciò essendo la materia prima infinita nella sua potenzialità, è chiaro che Dio, il quale è atto puro, è infinito nella sua attualità.

4. Tanto un atto è più perfetto quanto meno è mischiato di potenzialità. Ecco perché ogni atto mischiato di potenza ha un limite nella sua perfezione; mentre quello cui non è mischiata nessuna potenza è di una perfezione illimitata. Ma Dio è puro atto senza nessuna potenza, come sopra [*ibid.*] abbiamo dimostrato. Dunque è infinito.

5. Quanto possiede una data perfezione, tanto più è perfetto quanto più perfettamente ne partecipa. Ora, non può esserci e non può pensarsi un modo più perfetto di possedere una perfezione, superiore a quello di colui che è perfetto per sua essenza, e il cui essere è la propria bontà. Ma tale è appunto Dio. Perciò non si può pensare assolutamente niente che sia migliore e più perfetto di Dio. Egli quindi è infinito nella sua bontà.

6. Il nostro intelletto nell'intendere si estende all'infinito: ne è un segno il fatto che, data una qualsiasi estensione finita, il nostro intelletto è in grado di pensarne una più grande. Ora, questa apertura della nostra intelligenza all'infinito sarebbe vana, se non esistesse una realtà intelligibile infinita. Perciò deve esserci una realtà intelligibile infinita che dev'essere la realtà suprema. Ed è questa che noi chiamiamo Dio. Dunque Dio è infinito.

7. Un effetto non può superare la propria causa. Ora, il nostro intelletto non può procedere altro che da Dio, causa di tutte le cose. Quindi il nostro intelletto non può pensare nulla più grande di Dio. Perciò potendo esso sempre pensare qualcosa più grande di qualsiasi ente finito, rimane dimostrato che Dio non può essere finito.

8. Una virtù infinita non può trovarsi in un'essenza finita: poiché ogni essere agisce mediante la propria forma, la quale, o ne è l'essenza, o è parte sostanziale di essa; mentre per virtù s'intende un principio operativo. Ora, Dio ha una virtù operativa non limitata, poiché muove per un tempo infinito, il che non può dipendere che da una virtù infinita, come sopra abbiamo visto [c. 20]. Resta dunque dimostrato che l'essenza di Dio è infinita.

Questo argomento però è valido per coloro che affermano l'eternità del mondo. Ma negando questa viene confermata ancor di più l'opinione che sostiene l'infinità della virtù di Dio.

9. Infatti una causa agente è tanto più potente nell'agire quanto la potenza su cui agisce è più remota dall'atto: come per riscaldare l'acqua, p. es., ci vuole di più che a riscaldare l'aria. Ma quello che non esiste affatto dista infinitamente dall'atto, e non è neppure in qualche modo in potenza. Perciò se il mondo è stato fatto mentre prima era del tutto inesistente, è necessario che la potenza del suo facitore sia infinita.

Quest'ultimo argomento vale a provare l'infinità della virtù divina anche per coloro che ammettono l'eternità del mondo. Essi infatti riconoscono che Dio è la causa della sostanza del mondo, pur ritenendola eterna, dicendo che l'eterno Dio è causa del mondo eterno come dall'eternità sarebbe causa dell'orma impressa nella polvere il piede coeterno che ve la imprimesse[2]. Ammessa codesta opinione,

2. L'ipotesi che il mondo fosse eterno era molto diffusa nel pensiero greco, al quale era estranea l'idea di creazione; ma la sua illustrazione mediante l'esempio del

segue ugualmente, secondo l'argomento suddetto, che la virtù di Dio è infinita. Infatti niente può esistere nella realtà, sia secondo noi all'inizio del tempo, sia secondo loro dall'eternità, senza che Dio l'abbia prodotto, essendo egli il principio universale dell'essere. Quindi Dio produsse le cose senza presupporre nessuna materia o potenzialità. Ora, tra virtù attiva e potenza passiva deve esserci proporzione: più la potenzialità passiva è, o si concepisce maggiore, più la virtù attiva che la riduce in atto dev'essere più grande. Perciò, siccome la virtù finita produce degli effetti presupponendo la potenzialità della materia, la virtù di Dio che non presuppone nessuna potenza non è finita ma infinita: e quindi anche l'essenza di Dio è infinita.

10. Più è lunga la durata di una cosa, più dev'essere potente la causa del suo essere. Perciò quella realtà che ha una durata infinita deve ricevere l'essere da una causa di potenza infinita. Ma la durata di Dio è infinita: poiché sopra [c. 15] abbiamo dimostrato che egli è eterno. Poiché dunque egli non ha altra causa del proprio essere all'infuori di se stesso, è necessario che egli sia infinito.

Questa verità è confermata dall'autorità della Sacra Scrittura. Ecco infatti le parole del Salmista [*Sal.*, CXLIV, 3]: « Grande è il Signore e degno di ogni lode, e la sua grandezza è senza limiti ».

Inoltre con essa si accordano le affermazioni dei più antichi filosofi, i quali, quasi costretti dalla verità, ammettevano tutti che il primo principio delle cose è infinito [*Physic.*, III, c. 4]. Essi però non capivano quel che dicevano, immaginando l'infinità del primo principio sul tipo di quella numerica, come fece Democrito, che quali princìpi primi delle cose poneva gli atomi, e come fece Anassagora, per il quale princìpi primi sarebbero state infinite parti consimili; oppure sul tipo di quella propria della quantità continua, come fecero quelli che posero quale principio primo di tutte le cose qualcuno degli elementi, oppure un corpo indefinito. Ma la ricerca dei filosofi successivi, avendo dimostrato che non esiste un corpo infinito, pur essendo necessario un primo principio in qualche modo infinito, si deve concludere che l'infinito il quale è il primo principio, non è un corpo né una virtù esistente in un corpo.

piede che dall'eternità imprime l'orma sulla sabbia risale ai neoplatonici, come sappiamo da S. Agostino (cfr. *De Civit. Dei*, X, c. 31).

CAPITOLO XLIV
DIO È INTELLIGENTE [1]

Dalle cose già dette si può dimostrare che Dio è una realtà intelligente [2]. Infatti:

1. Sopra [c. 13] abbiamo dimostrato che nella catena degli esseri motori e mossi non è possibile procedere all'infinito, ma è verità dimostrabile che tutti gli esseri in moto fanno capo a un primo che muove se stesso. Ma questo motore può così muovere se stesso solo mediante l'appetizione e la percezione: infatti solo in esseri di codesto genere si riscontra che muovono se stessi, trovandosi in essi la capacità di muoversi e di non muoversi. Perciò la parte motrice del motore primo che muove se stesso dev'essere dotata di appetito e di conoscenza. E nel moto di ordine appetitivo e conoscitivo chi appetisce e conosce è un motore mosso: mentre l'oggetto appetibile e conoscibile è un motore non mosso. Siccome, quindi, il primo motore di tutte le cose, che denominiamo Dio, è un motore del tutto immobile, starà alla parte motrice del motore capace di muovere se stesso come l'oggetto sta a colui che lo desidera. Non però come lo oggetto appetibile sta all'appetito sensitivo; perché oggetto dell'appetito sensitivo non è il bene in assoluto, ma un bene particolare, poiché anche la conoscenza sensitiva è limitata al singolare; mentre ciò che è bene o appetibile in senso assoluto è anteriore al bene e all'appetibile particolare. Perciò il primo movente dev'essere un oggetto appetibile di ordine intellettivo. E quindi il motore che lo desidera deve essere dotato di intelligenza. Molto più dunque sarà intelligente il primo oggetto appetibile: poiché l'essere che lo desidera diviene intelligente in atto solo perché si unisce a codesto oggetto intelligibile. Perciò Dio deve essere una realtà intelligente, nell'ipotesi, sostenuta dai filosofi, che il primo mobile muova se stesso.

1. Ll. pp.: I, q. 14, a. 1; *Sent.*, I, d. 35, a. 1; *De Verit.*, q. 2, a. 1; *Comp Theol.*, c. 28; *Metaph.*, XII, lect. 8.

2. Dal c. 44 al c. 71 abbiamo un ampio trattato sulla intellezione, o sapienza divina. Questa infatti è una delle perfezioni che, pur nella continua tentazione di ridurla a misura d'uomo, meglio ci mostra la grandezza di Dio.

2. La stessa conseguenza segue necessariamente, se la serie dei motori mossi la riportiamo non a un primo che muove se stesso, ma a un motore del tutto immobile. Infatti il motore primo è il principio universale del moto. E poiché qualsiasi motore muove mediante una forma cui mira nel muovere, la forma cui mira il motore primo deve essere una forma e un bene universale. Ora, una forma nella sua universalità non si riscontra che nell'intelletto. Dunque il motore primo, che è Dio, deve essere una realtà intelligente.

3. In nessun ordine di motori si riscontra che chi muove mediante l'intelletto sia strumento di ciò che muove privo d'intelletto, ma piuttosto il contrario. Ora, tutto ciò che muove nel mondo sta al primo motore, che è Dio, come lo strumento sta all'agente principale. E poiché nel mondo si riscontrano molti esseri che muovono intellettualmente, è impossibile che il primo motore muova privo di intelletto. Perciò è necessario che Dio sia una realtà intelligente.

4. Una cosa è di ordine intellettivo per il fatto che è senza materia: e ne abbiamo l'indizio da questo, che le forme [materiali] diventano attualmente intelligibili mediante l'astrazione dalla materia. L'intelletto infatti ha per oggetto gli universali, non già i singolari: perché la materia è principio di individuazione. Ora, le forme attualmente intelligibili formano un tutt'uno con l'intelletto attualmente intelligente. Se quindi esse sono intelligibili in atto perché sono prive di materia, bisogna che un essere per il fatto che è senza materia sia intelligente. Ma sopra [cc. 17, 20, 27] noi abbiamo dimostrato che Dio è del tutto immateriale. Dunque egli è intelligente.

5. A Dio non può mancare nessuna delle perfezioni che si riscontrano in qualsiasi genere di enti, come sopra [c. 28] abbiamo dimostrato, senza che ciò implichi in lui, come pure abbiamo visto [c. 31], una qualsiasi composizione. Ora, tra tutte le perfezioni delle cose la principale è quella di essere una realtà intellettiva: per questo infatti un essere è in qualche modo tutte le cose [cfr. *De Anima*, III, c. 8, n. 1], includendo in sé la perfezione di tutte. Quindi Dio è un essere intelligente.

6. Ogni essere che tende a un fine determinato, o se lo prefigge da sé codesto fine, o viene prestabilito da altri: altrimenti egli non tenderebbe a questo fine piuttosto che a un altro. Ora, gli esseri materiali tendono a dei fini determinati: poiché non a caso essi rag-

giungono quello che loro giova: perché allora ciò non avverrebbe sempre, o nella maggior parte dei casi, bensì di rado, come il caso richiederebbe. Ma poiché essi non si prefiggono da sé il fine, perché incapaci di conoscerne la nozione, bisogna che venga loro prestabilito da un altro, il quale sia l'autore della natura. Ebbene questi è colui che a tutti dà l'essere, ed è per se stesso l'essere necessario, e che noi chiamiamo Dio, come risulta dalle cose già dette [c. 13]. Ma egli non potrebbe prestabilire il fine alla natura, se non fosse intelligente. Dunque Dio è intelligente.

7. Tutto ciò che è imperfetto deve derivare da un essere perfetto; perché gli esseri perfetti sono per natura anteriori a quelli imperfetti, come l'atto rispetto alla potenza. Ma le forme esistenti nei singolari sono imperfette: perché sono particolari e non esistono nell'universalità della loro specie. Perciò esse devono derivare da certe forme perfette non particolari. Ma tali forme non possono essere che di ordine intellettivo: poiché nessuna forma può trovarsi nella sua universalità altro che nell'intelletto. Di conseguenza, se codeste forme sono sussistenti, devono essere anche intelligenti: solo così infatti esse possono operare. Dio perciò, che è l'atto primo sussistente da cui derivano tutte le cose, non può essere che intelligente.

Questa verità è proclamata anche dalla fede cattolica. In *Giobbe* infatti si legge a proposito di Dio: « Egli è saggio di mente e forte nella sapienza » [*Giobbe*, IX, 4]; e ancora: « Presso di lui sono fortezza e sapienza » [XII, 16]. Il Salmista poi esclama [*Salm.*, CXXXVIII, 6]: « Mirabile si è fatta la tua sapienza »; e S. Paolo [*Rom.*, XI, 33]: « O profondità nella ricchezza della sapienza e della scienza di Dio! ».

Anzi questa verità di fede si era diffusa tanto tra gli uomini da denominare Dio dall'intellezione. Infatti θεός, che in greco significa Dio, viene dal verbo θεᾶσθαι, che significa *guardare*, o *vedere* [3].

3. S. Tommaso ricava questa etimologia dal Damasceno (cfr. *De Fide Orthodoxa*, I, c. 9: MG 94, 836 s.). Quale sia realmente l'etimologia del termine θεός è tuttavia un problema discusso presso i filologi (cfr. KITTEL-FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, IV, coll. 322 s.).

Capitolo XLV

L'INTELLEZIONE IN DIO È LA SUA ESSENZA [1]

Dal fatto che Dio intende risulta che la sua intellezione si identifica con la sua essenza. Infatti:

1. L'intellezione è un atto immanente di chi intende, non già un atto transitivo come il riscaldare, che passa nell'oggetto riscaldato: poiché l'intelligibile non subisce nulla dal fatto di essere oggetto d'intellezione, mentre chi intende ne viene perfezionato. Ora, tutto ciò che è in Dio non è che l'essenza divina [c. 23]. Dunque l'intellezione di Dio è l'essenza divina, l'essere di Dio e Dio stesso: Dio infatti è la sua stessa essenza e il suo proprio essere [cc. 21, 22].

2. L'intellezione sta all'intelletto come l'essere sta all'essenza. Ma l'essere in Dio, come sopra abbiamo dimostrato [c. 22], si identifica con la propria essenza. Dunque l'intellezione in Dio si identifica con l'intelletto. Ma l'intelletto divino si identifica con l'essenza di Dio: altrimenti in Dio verrebbe ad esserci un accidente [cfr. c. 23]. Quindi si deve concludere che in Dio l'intellezione s'identifica con l'essenza divina.

3. L'atto secondo è più perfetto dell'atto primo, come pensare è più che sapere. Ora, il sapere e l'intendere di Dio si identificano con la sua essenza, avendo noi dimostrato che Dio è un essere intelligente [c. prec.]: poiché nessuna perfezione si può attribuire a lui per partecipazione, ma solo per essenza, come sopra abbiamo visto [c. 23]. Se dunque il suo pensiero non si identifica con la sua essenza, qualche cosa sarà più nobile e più perfetto dell'essenza di Dio. Questi quindi non sarebbe al culmine della perfezione e della bontà [c. 28]. E quindi non sarebbe il primo degli esseri.

4. Pensare è l'atto di chi è intelligente. Se quindi Dio il quale è intelligente non fosse il proprio pensiero, bisognerebbe dire che egli sta ad esso come la potenza sta all'atto. E quindi in Dio ci sarebbe potenza ed atto. Il che è impossibile come sopra abbiamo visto [c. 16].

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 4; *Comp. Theol.*, c. 31; *Metaph.*, XII, lect. 11.

5. Ogni sostanza è per la propria operazione. Perciò se l'operare di Dio fosse distinto dalla sua sostanza, Dio avrebbe per fine una cosa diversa da lui stesso. E così Dio non sarebbe la propria bontà, dato che il fine per ogni cosa si identifica col proprio bene [cc. 37, 38].

Se invece il pensiero di Dio si identifica col suo essere, ne segue necessariamente che esso è semplice, eterno e invariabile, esistente soltanto in atto, e con tutte le prerogative già dimostrate per l'essere di Dio. Perciò Dio non è mai intelligente in potenza, né è soggetto a intendere qualche cosa come nuova, oppure a subire mutamenti o composizioni nell'intellezione stessa.

Capitolo XLVI

DIO PER INTENDERE DI NIENT'ALTRO SI SERVE CHE DELLA SUA ESSENZA [1]

Da quanto abbiamo già spiegato appare evidente che l'intelletto divino di nient'altro si serve per intendere che della sua essenza. Infatti:

1. La specie intelligibile è il principio formale dell'atto intellettivo: come la forma di qualsiasi causa agente è principio della sua operazione. Ora, l'atto intellettivo in Dio è, come abbiamo visto [c. 45], la sua essenza. Perciò se l'intelletto divino intendesse mediante una specie intelligibile distinta dall'essenza di Dio, una realtà da lui distinta sarebbe principio e causa dell'essenza divina. Ma questo, come sopra abbiamo visto [c. 13], è inammissibile.

2. Mediante la specie intelligibile l'intelletto diviene intelligente in atto: come mediante le specie sensibili diventano attualmente senzienti i nostri sensi. Perciò la specie intelligibile sta all'intelletto, come l'atto sta alla potenza. Ora, se l'intelletto divino per intendere si servisse di una specie intelligibile distinta da lui stesso, esso sarebbe in potenza rispetto a qualcosa. Il che è impossibile, come sopra [c. 16] abbiamo dimostrato.

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 30.

3. La specie intelligibile che si trova in un intelletto distinta dalla sua essenza, ha un essere accidentale: ed è per questo che la nostra scienza rientra fra gli accidenti. Ma in Dio non può esserci nessun accidente, come sopra abbiamo visto [c. 23]. Dunque nel suo intelletto non può esserci nessuna specie distinta dall'essenza divina.

4. La specie intelligibile è la rappresentazione di un oggetto. Perciò se nell'intelletto di Dio ci fosse una specie intelligibile distinta dalla sua essenza, in essa ci sarebbe l'immagine di un oggetto, la quale o rappresenterebbe l'essenza divina, oppure qualche altra cosa. Ma non dovrà rappresentare l'essenza divina: perché altrimenti questa non sarebbe intelligibile per se stessa, essendo codesta specie a renderla intelligibile. – E neppure si può ammettere nell'intelletto di Dio una specie distinta dall'essenza di lui che rappresenti altre cose. Perché codesta rappresentazione dovrebbe essere impressa in lui. Ma non da lui stesso: perché nel caso l'identico essere sarebbe insieme agente e paziente; inoltre codesto agente dovrebbe imprimere non la propria ma l'altrui somiglianza, ciò contro il principio che ogni agente produce cose che lo somigliano. E neppure da altri: perché verremmo ad ammettere una causa agente anteriore a Dio. – Dunque è impossibile che si trovi in lui una specie intelligibile distinta dalla propria essenza.

5. L'intellezione in Dio s'identifica col proprio essere, come sopra [c. 45] abbiamo dimostrato. Se quindi egli intendesse mediante una specie distinta dalla propria essenza, in qualche cosa egli sarebbe distinto dalla propria essenza. Il che è impossibile. Perciò Dio non può intendere servendosi di una specie che non sia l'essenza divina.

Capitolo XLVII

DIO CONOSCE PERFETTAMENTE SE STESSO [1]

Da ciò risulta evidente che Dio conosce se stesso perfettamente. Infatti:

1. La perfezione di un atto intellettivo, poiché l'intelligenza raggiunge l'oggetto mediante la specie intelligibile, dipende da due

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 2; *Sent.*, I, d. 35, a. 2; III, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 1; *De Verit.*, q. 2, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 30.

cose. Primo, dalla perfetta conformità della specie intelligibile con l'oggetto. Secondo, dalla perfetta unione di questa con l'intelletto; unione che è tanto più completa, quanto l'intelletto è più penetrante. Ora, l'essenza divina stessa che è la specie intelligibile di cui si serve l'intelletto divino, s'identifica totalmente con Dio stesso, ed è del tutto identica al suo intelletto. Dunque Dio conosce se stesso con una perfezione assoluta.

2. Le cose materiali diventano intelligibili per il fatto che si separano dalle condizioni materiali. Perciò quanto per sua stessa natura è separato dalla materia e dalle condizioni materiali, è per sua natura intelligibile. Ma tutto ciò che è intelligibile viene di fatto inteso quando viene a unirsi attualmente con un essere intelligente. D'altra parte Dio, come sopra abbiamo visto [c. 44], è una realtà intelligente. Essendo egli quindi del tutto immateriale e unito sommamente a se stesso, intende se stesso nel modo più eccellente.

3. Un oggetto viene conosciuto in modo attuale per il fatto che l'intelletto in atto e l'intelligibile in atto formano un'unica cosa. Ora, l'intelletto divino è sempre intelligibile in atto: in Dio infatti niente può essere potenziale ed imperfetto. D'altronde l'essenza di Dio è perfettamente intelligibile, com'è evidente dalle cose già dette. Perciò, siccome l'intelletto divino e l'essenza divina formano una unica cosa, come risulta dalle cose già spiegate, è evidente che Dio conosce perfettamente se stesso: Dio infatti s'identifica e col proprio intelletto e con la propria essenza.

4. Quanto si trova in un soggetto in modo intelligibile, è intellettualmente conosciuto da esso. Ebbene, l'essenza divina è in Dio in modo intelligibile: infatti in Dio essere naturale e essere intelligibile sono l'identica cosa, poiché in lui il proprio essere si identifica con la propria intellezione [cfr. c. 45]. Dunque Dio conosce la propria essenza, e quindi se stesso, essendo egli la propria essenza.

5. Gli atti dell'intelletto, come quelli delle altre potenze, si distinguono secondo gli oggetti. Perciò l'atto intellettivo sarà più perfetto, quanto più perfetto sarà l'intelligibile. Ora, l'intelligibile, più perfetto è l'essenza di Dio, essendo egli l'atto perfettissimo e la prima verità. Ma anche l'atto dell'intelletto divino deve essere la più nobile delle operazioni, essendo, come abbiamo visto [c. 45],

lo stesso essere di Dio. Dunque Dio conosce intellettualmente se stesso.

6. Le perfezioni di tutte le cose in sommo grado devono trovarsi in Dio [cfr. c. 28]. Ma tra tutte le perfezioni la più alta è la conoscenza intellettiva di Dio: poiché la natura intellettiva è superiore a tutte le altre, la perfezione di essa sta nell'intellezione, e l'oggetto intelligibile più nobile è Dio. Perciò Dio deve conoscere se stesso in sommo grado.

Tutto ciò viene confermato dalla parola di Dio. Scrive infatti l'Apostolo [*I Cor.*, II, 10] che « lo Spirito di Dio scruta perfino le profondità di Dio ».

Capitolo XLVIII

DIO SOLTANTO È L'OGGETTO PRIMO ED IMMEDIATO DELLA CONOSCENZA DIVINA [1]

Dalle spiegazioni date appare chiaramente che Dio soltanto è l'oggetto primo e immediato della conoscenza divina. Infatti:

1. Oggetto primo e immediato dell'intelletto sono soltanto quelle cose delle cui specie esso si serve per intendere: poiché ogni operazione è proporzionata alla forma che ne è il principio operativo. Ma ciò di cui si serve Dio per intedere non è altro che la propria essenza, come sopra abbiamo visto [c. 46]. Dunque l'oggetto primo e immediato della sua conoscenza non può essere che lui stesso.

2. È impossibile che oggetto primo e immediato di conoscenza siano più cose: perché un atto non può avere per termine più di un oggetto. Ebbene, noi abbiamo già dimostrato [c. 47] che prima o poi Dio conosce se stesso. Se quindi egli conoscesse qualche altra cosa come oggetto primo e immediato, bisognerebbe che il suo intelletto arrivasse a codesta considerazione partendo a intermittenza da altri oggetti meno nobili di lui. Dunque l'intelletto divino sarebbe soggetto a mutare in peggio. Il che è assurdo.

3. Le intellezioni si distinguono in base ai loro oggetti. Se Dio quindi come oggetto principale conosce sia se stesso che altre cose,

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 5, ad 3; *Sent.*, II, d. 35, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 30.

si troverà ad avere diverse intellezioni. Perciò, o la sua essenza risulterà divisa, oppure avrà delle intellezioni che non sono la sua essenza. Ora, codeste due ipotesi sono egualmente assurde, come sopra abbiamo visto [cc. 18, 23, 45]. Rimane dunque dimostrato che oggetto primo ed immediato dell'intellezione di Dio non può essere che la sua essenza.

4. L'intelletto, nella misura in cui differisce da ciò che conosce, è potenziale rispetto ad esso. Perciò, se l'oggetto primo e immediato dell'intellezione di Dio fosse qualche cosa di diverso da lui, ne seguirebbe che Dio è in potenza. Il che è impossibile, come risulta dalle cose già dette [c. 16].

5. L'oggetto conosciuto perfeziona il conoscente, infatti l'intelletto che ha raggiunto la sua perfezione è quello che intende attualmente, il che avviene mediante l'unione con l'oggetto. Perciò se l'oggetto primo e immediato della conoscenza di Dio non fosse lui stesso, perfezione di Dio sarebbe un qualcosa di distinto e di superiore a lui. Il che è inammissibile.

6. Il sapere di un essere intellettivo viene costituito da molte conoscenze. Ora, se Dio avesse come oggetto primo e immediato di conoscenza una pluralità di oggetti, ne seguirebbe che la sua scienza, o sapere, dovrebbe essere composta di molte cose. E allora, o l'essenza divina stessa verrebbe ad essere composta, oppure per Dio il sapere sarebbe un accidente. Le quali ipotesi sono entrambe impossibili, come sopra abbiamo visto [cc. 18, 23, 45]. Perciò oggetto primo e immediato della conoscenza di Dio altro non è che la sua essenza.

7. L'intellezione riceve la sua specificazione e la sua nobiltà da ciò che raggiunge in maniera immediata e primaria, formando esso il suo oggetto. Perciò, se Dio conoscesse come oggetto primo e immediato cose diverse da lui stesso, la sua operazione intellettiva riceverebbe specificazione e nobiltà uniformandosi a cose diverse da lui. Ma questo è impossibile; perché l'operazione in lui è la sua stessa essenza, come abbiamo già visto [c. 45]. Dunque è impossibile che oggetto primario e immediato della conoscenza di Dio non sia lui stesso.

CAPITOLO XLIX

DIO CONOSCE ANCHE LE ALTRE COSE [1]

Dal fatto che Dio conosce se stesso come oggetto primo e immediato, si deve pure ammettere che conosce le altre cose. Infatti:

1. La conoscenza di un effetto è acquisita efficacemente mediante la conoscenza della sua causa: difatti « si dice che noi conosciamo una cosa quando ne conosciamo la causa » [*Poster. Analyt.*, I, c. 2, n. 1]. Ora, Dio è causa dell'esistenza degli altri esseri con la propria essenza. Conoscendo quindi pienamente la propria essenza, conoscerà necessariamente anche le altre cose.

2. Di ogni effetto esiste una certa somiglianza nella propria causa: poiché ogni agente produce cose che gli somigliano. Quanto però si trova in un dato soggetto, vi si trova alla maniera di quest'ultimo. Se Dio quindi è causa delle altre cose, queste saranno in lui come intelligibili, essendo egli per natura un essere intelligente. Ma quanto si trova in un soggetto quale intelligibile è da lui conosciuto intellettualmente. Dunque Dio conosce in se stesso le altre cose.

3. Chi conosce perfettamente una cosa, conosce tutto ciò che di essa si può affermare con verità e che le appartiene per la sua natura. Ora, a Dio spetta per la sua natura di esser causa delle altre cose. Siccome quindi egli conosce perfettamente se stesso, conosce di esser causa delle cose. E questo non sarebbe possibile, se non conoscesse in qualche modo le cose causate, che sono distinte da lui: poiché niente può esser causa di se stesso. Perciò Dio deve conoscere le altre cose distinte da lui.

Sintetizzando quindi gli ultimi due capitoli, appare evidente che Dio conosce se stesso quale oggetto primario e immediato, mentre conosce le altre cose, come rispecchiate nella propria essenza.

Tale verità viene così espressamente insegnata da Dionigi nel *De Div. Nom.* [c. 7]: « Egli [Dio] non si proietta sulle singole cose con la sua vista, ma le conosce tutte abbracciandole sotto una unica causalità ». E ancora: « La sapienza divina conosce tutto conoscendo se stessa » [2].

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 5; *Sent.*, I, d. 35, a. 2; *De Verit.*, q. 2, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 30; *Metaph.*, XII, lect. 11; *De Causis*, lect. 13.

2. Per l'esatta interpretazione che S. Tommaso dà a queste frasi ermetiche, si veda il suo commento al *De Div. Nom.*, c. 7, lect. 3.

Questa affermazione riceve una conferma anche dalla sacra Scrittura. Infatti nei *Salmi* [CI, 20] a proposito di Dio sta scritto: « Egli ha guardato dall'alto del suo santuario », come contemplando le altre cose dalla sublimità del proprio essere.

CAPITOLO L

DIO HA UNA CONOSCENZA APPROPRIATA DI CIASCUNA COSA [1]

Avendo alcuni affermato che Dio non ha delle altre cose che una conoscenza generica, limitandosi a conoscerle in quanto enti, dal fatto che egli percepisce la natura dell'essere conoscendo se stesso, rimane da dimostrare che Dio conosce tutte le altre cose come distinte tra loro e da Dio. Ciò equivale a conoscerle nella loro propria natura.

1. Per questa dimostrazione partiamo dalla supposizione che Dio è causa di ogni ente, come in parte abbiamo già visto sopra [c. 13], e come vedremo meglio in seguito [lib. II, c. 15]. Perciò niente può esistere in qualsiasi cosa che non sia, o mediatamente o immediatamente, causato da Dio. Ora, conosciuta la causa se ne conosce anche l'effetto. Dunque conoscendo Dio e tutte le cause che sono tra Dio e le cose si conosce tutto ciò che può trovarsi in qualsiasi cosa. Ebbene, Dio conosce se stesso e tutte le cause intermedie tra lui e qualsiasi cosa. – Che conosca se stesso perfettamente lo abbiamo già dimostrato [c. 47]. Ma conoscendo se stesso conosce quanto immediatamente deriva da lui. Conoscendo questo però conosce anche quanto da queste cose immediatamente è causato: e così tutte le cause intermedie fino all'ultimo effetto. Dunque Dio conosce tutto quello che è nelle cose. – Ma questo significa avere una conoscenza appropriata e completa delle cose, cioè conoscere tutto quello che c'è in esse sia di universale che di particolare. Quindi Dio ha delle cose una conoscenza appropriata, conoscendole nelle loro reciproche distinzioni.

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 6; *Sent.*, I, d. 35; a. 3; *De Pot.*, q. 6, a. 1; *De Verit.*, q. 2, a. 4; *De Causis*, lect. 10.

2. Qualsiasi essere che agisca mediante l'intelletto conosce ciò che produce in quanto realtà da lui prodotta: poiché è proprio codesta conoscenza che dà la sua forma al prodotto. Ora, Dio è causa delle cose mediante l'intelletto, perché il suo essere si identifica con la sua intellezione, e qualsiasi realtà agisce in quanto è in atto. Perciò egli conosce in modo appropriato ciò che egli produce, come cosa distinta da tutte le altre.

3. La distinzione delle cose non può dipendere dal caso, perché presenta un ordine ben determinato. Perciò tale distinzione esistente nelle cose deve dipendere dall'intenzione di una causa. Però non dall'intenzione di una causa che agisca per necessità di natura, poiché la natura è determinata in un senso unico, e quindi non può essere intenzione di nessun agente naturale o fisico una molteplicità di cose in quanto distinte tra loro. Rimane dunque che la distinzione si produce nelle cose per l'intenzione di una causa intelligente. Sembra anzi che sia proprio dell'intelletto considerare la distinzione delle cose: infatti Anassagora affermò che l'intelletto è principio della distinzione [cfr. *Physic.*, VIII, c. 1, n. 2; c. 9, n. 3]. Ora, la distinzione delle cose nel suo complesso non può dipendere dall'intenzione di una causa seconda; perché tutte le cause di codesto genere rientrano nel complesso delle cose causate come distinte. Dunque spetta alla causa prima, che per se stessa è distinta da ogni altra cosa, aver di mira la distinzione di tutte le cose. Perciò Dio deve conoscere le cose distintamente.

4. Tutto ciò che Dio conosce, lo conosce in modo perfettissimo: poiché, come sopra abbiamo visto [c. 28], in lui si trova ogni perfezione essendo egli perfetto in modo assoluto. Ora, ciò che si conosce solo in modo generico non si conosce perfettamente, perché si ignorano i dati principali di quella data cosa, cioè le sue ultime perfezioni, che ne completano l'essere suo proprio; cosicché mediante codesta conoscenza una data cosa si conosce più in potenza che in atto. Se dunque è vero che Dio conoscendo la propria essenza abbraccia tutte le cose con una conoscenza generica, deve anche averne una conoscenza appropriata.

5. Chi conosce una data natura ne conosce pure tutti gli accidenti propri. Ora, accidenti propri dell'ente in quanto ente sono l'*uno* e il *molteplice*, come spiega Aristotele [*Metaph.*, IV, c. 2.

nn. 5 ss.]. Dio, quindi, se nel conoscere la propria essenza conosce nella sua universalità la natura dell'ente, deve anche conoscere il molteplice. Ma il molteplice non può essere conosciuto senza la distinzione. Dunque Dio conosce le cose in quanto sono tra loro distinte.

6. Chi conosce perfettamente una natura nella sua universalità, conosce anche il modo in cui essa può essere posseduta: chi, p. es., conosce bene la bianchezza, sa che essa ammette delle gradazioni. Ora, le varie categorie di enti sono costituite dal grado diverso di possedere l'essere. Se Dio quindi conoscendo se stesso conosce la natura dell'ente nella sua universalità, e non imperfettamente, perché da lui va esclusa ogni imperfezione, come sopra [c. 28] abbiamo dimostrato, è necessario che conosca tutti i gradi degli enti. Dunque egli avrà di tutte le altre cose una conoscenza appropriata.

7. Chi conosce una cosa perfettamente, conosce tutto ciò che si trova in essa. Ma Dio conosce perfettamente se stesso. Dunque conosce tutto ciò che è in lui secondo la sua potenza attiva. Ma secondo la sua potenza si trovano in lui tutte le cose nelle loro forme proprie, essendo egli principio di tutti gli esseri. Quindi egli ha la conoscenza appropriata di tutte le cose.

8. Chi conosce una data natura sa pure se essa sia comunicabile: non conoscerebbe perfettamente, p. es., la natura dell'animale, chi non sapesse che essa è comunicabile a molti. Ebbene, anche la natura divina è comunicabile secondo una certa somiglianza. Perciò Dio sa in quanti modi una cosa possa somigliare alla propria essenza. Ma la varietà delle forme deriva dal fatto che le cose imitano in modi diversi l'essenza divina: infatti il Filosofo chiama « qualcosa di divino » la forma naturale [*Physic.*, I, c. 9, n. 3]. Dunque Dio ha una conoscenza delle cose secondo le loro forme proprie.

9. Negli uomini e in altri esseri conoscitivi si riscontra la conoscenza delle cose in quanto sono tra loro distinte nella loro molteplicità. Se Dio quindi non conoscesse le cose nella loro distinzione, ne seguirebbe che egli è sommamente ignorante. Tale conseguenza è simile a quella di coloro i quali negavano a Dio la conoscenza della *lite*, che tutti invece conoscono; cosa che il Filosofo giudica assurda, sia nel primo libro del *De Anima* [c. 5, n. 10], sia nel primo libro della *Metaphys.* [c. 4, n. 15].

Su ciò siamo ammaestrati anche dai testi della Scrittura. Nella *Genesi* [I, 31] infatti si afferma: « Vide Dio tutte le cose che aveva fatte, ed erano molto buone ». E nella *Lettera agli Ebrei* [IV, 3]: « Non esiste creatura invisibile al suo cospetto: tutte le cose sono nude e svelate ai suoi occhi ».

Capitoli LI-LII

PREMESSE PER UNA RICERCA SULLA MOLTEPLICITÀ DELLE NOZIONI ESISTENTI NELL'INTELLETTO DIVINO [1]

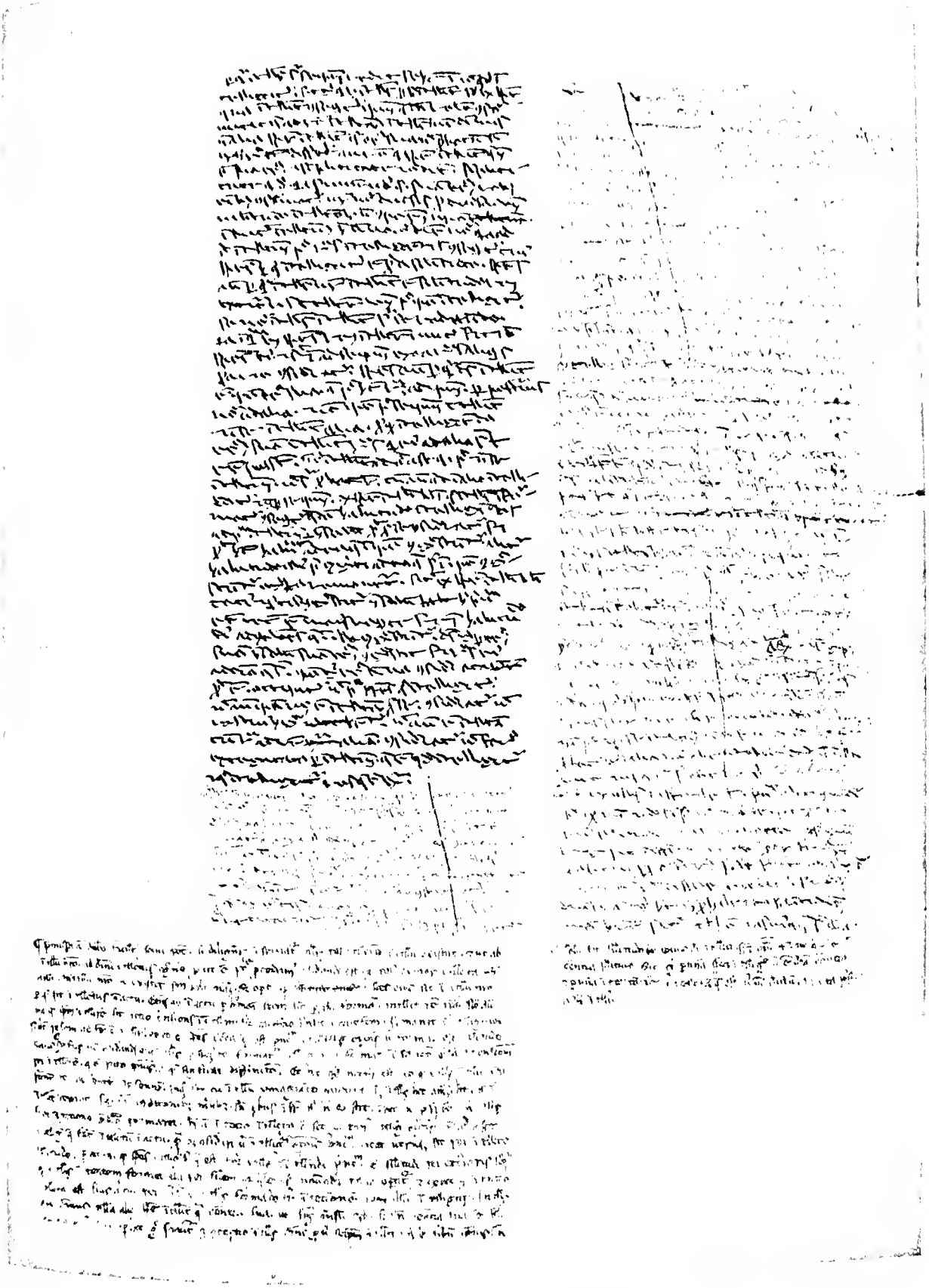
Affinché la molteplicità dei dati intellettivi non porti ad ammettere una composizione nell'intelletto divino, si deve ricercare in che modo queste nozioni possano essere molteplici.

Tale molteplicità infatti non può spiegarsi nel senso che codesti concetti hanno in Dio un loro essere distinto. Perché, o essi verrebbero a identificarsi con l'essenza divina, e allora l'essenza di Dio verrebbe ad essere molteplice contro quello che più volte sopra abbiamo escluso [cc. 18, 20, 42]; oppure sarebbero delle aggiunte all'essenza divina, e allora verrebbero ad esserci in Dio degli accidenti, cosa egualmente impossibile, come sopra abbiamo visto [c. 23].

D'altra parte non si può ammettere che codeste forme intelligibili siano per se sussistenti, come sembra aver fatto Platone, per evitare gli inconvenienti suddetti, ricorrendo alle *idee* [cfr. *Fedone*, cc. 48, 49; *Timeo*, passim.]. Infatti le forme degli esseri corporei non possono sussistere senza materia, non essendo anzi neppure pensabili senza di essa.

Ma anche ammettendo la loro esistenza, ciò non basterebbe a spiegare la conoscenza che Dio ha di cose molteplici. Codeste forme

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 6; *De Verit.*, q. 3, a. 2. – Il luogo parallelo della *Somma Teologica*, stando al titolo, sembra corrispondere non al problema qui discusso, bensì solo a quello del capitolo precedente. Ma l'Autore ha rielaborato in maniera più concisa quello che aveva esposto in tre capitoli distinti nella *Contra Gentiles*, costruendo uno degli articoli più organici della sua opera principale. Ecco perchè noi lo citeremo tra i Il. pp. anche nel capitolo 53.



Autografo della *Contra Gentiles*
con trascrizione in calce di un segretario di San Tommaso

(Roma, Bibl. Vaticana, Cod. Vat. lat. 9850, f. 14v).

La pagina riprodotta ha attirato l'attenzione degli studiosi per le variazioni d'inchiostro, per i ripensamenti e per la redazione finale in calce. Questo foglio 14 dell'autografo sembra offrire una prova convincente a favore della data tradizionale relativa alla composizione dell'Opera. Troviamo infatti il cambiamento d'inchiostro (dal nero intenso al giallognolo impallidito), a cominciare dalla seconda redazione del cap. 53 del Primo Libro. Al termine del quinterno, di cui il foglio 14 è parte integrante, seguirà anche il cambio di pergamena: da quella sottile a quella più spessa usata in tutto il resto del ms.

Da tali constatazioni nasce spontaneo il pensiero che S. Tommaso abbia iniziato l'opera prima di partire da Parigi, subito dopo il Capitolo Generale di Valenciennes nella primavera del 1259; ma nell'estate successiva, per l'ordine ricevuto di trasferirsi in Italia, ne abbia interrotto la compilazione, per riprenderla con altro materiale dopo il lungo viaggio. Circa la data del primo ritorno in Italia non ci sono dubbi.

Il fatto stesso che la seconda redazione del cap. 53 lo abbia lasciato insoddisfatto, tanto da cancellarla con due tratti di penna, dimostra che l'autore ha provato una certa difficoltà nel riprendere il discorso. In seguito egli detterà al suo segretario una terza redazione (quella definitiva); durante la quale, per ingannare il tempo nelle pause della dettatura, il fedelissimo Fra Reginaldo si permetterà di disegnare in un angolo la testina di un mulo (vedi in proposito A. Gauthier, « Introduction historique », in *Contra Gentiles*, Livre I, Paris, 1961, pp. 32-34).

infatti, essendo fuori dell'essenza di Dio, qualora Dio non potesse conoscere tale molteplicità di cose senza di esse, la sua perfezione nell'intellezione verrebbe a dipendere da altri, e di conseguenza anche quella nell'essere, poiché in Dio l'essere si identifica con l'intendere. Sopra però noi abbiamo dimostrato il contrario [c. 13].

Inoltre, poiché, come vedremo in seguito [lib. II, c. 15], quanto è estraneo all'essenza di Dio è da lui causato, se le forme intelligibili suddette sono fuori di Dio, è necessario che siano causate da lui. Perché, dunque, codeste forme intelligibili esistano, si richiede che in ordine di natura siano in precedenza conosciute da Dio. Dunque non è vero che Dio conosce la molteplicità degli esseri per il fatto che esistono fuori di lui molteplici dati intelligibili.

Si aggiunga poi che l'intelligibile in atto non è che l'intelletto in atto, come il sensibile in atto è il senso in atto [cfr. *De Anima*, III, c. 2, n. 4; c. 4, n. 12; c. 5, n. 2]. Ma se consideriamo l'intelligibile come distinto dall'intelletto, l'uno e l'altro sono solo in potenza, com'è evidente nel caso dei sensi: la vista infatti non è vedente in atto, né l'oggetto visibile è visto attualmente, se non quando la vista è informata dalla specie visibile, in modo che dalla vista e dal dato visibile si formi un'unica cosa. Perciò se gli intelligibili che Dio conosce fossero fuori del suo intelletto, ne seguirebbe che il suo intelletto come i suoi intelligibili sono in potenza. E allora Dio avrà bisogno di una realtà che lo riduca in atto. Il che è assurdo: perché questa dovrebbe essere anteriore a lui.

Inoltre si noti che la cosa conosciuta dev'essere in chi l'intende. Perché quindi Dio intenda la molteplicità delle cose, non basta ammettere forme intelligibili della realtà sussistenti fuori dell'intelletto divino, ma bisogna che tali forme si trovino in codesto intelletto.

[capitolo 52] [2]. – Dagli argomenti addotti appare anche evidente che la molteplicità delle nozioni di cui si parla non si può collocare in qualche altra intelligenza umana o angelica all'infuori di quella divina. Perché allora l'intelletto divino in una sua operazione dovrebbe dipendere da un intelletto a lui inferiore. Il che è impossibile.

2. Questo capitolo è stato introdotto per isbaglio già nell'edizione manoscritta dell'opera, per lo più col titolo seguente: « Quod huiusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino » (cfr. Ed. Leon., vol. XIII, p. 148, B 16; vol. XV, p. xxx).

Inoltre, come dipendono da Dio le realtà sussistenti, così dipendono da lui quelle che risiedono in esse. Perciò anche per l'esistenza dei dati intellettivi di cui parliamo, esistenti nelle intelligenze inferiori, si deve presupporre l'intellezione divina, mediante la quale Dio è causa delle cose.

Inoltre, [nell'ipotesi addotta] l'intelletto divino verrebbe ad essere in potenza: poiché le forme intelligibili attenderebbero di essere unite con lui.

Finalmente poi si noti che ad ogni cosa, come appartiene il proprio essere, così appartiene la propria operazione. Perciò è inammissibile che dal fatto che un'intelligenza è disposta ad agire, un'altra ottenga il compimento della propria operazione intellettiva, ma questa si compie nell'intelletto in cui è avvenuta la predisposizione: esattamente come ogni cosa è in forza della propria essenza e non dell'essenza di un'altra. Il fatto quindi che presso le intelligenze subordinate si trovano molte forme intelligibili non può far si che l'intelletto primo conosca la molteplicità [di cui parliamo].

Capitolo LIII

SOLUZIONE DEL PROBLEMA PRECEDENTE [1]

Il problema suddetto si può risolvere facilmente, se si considera con diligenza la maniera in cui gli oggetti conosciuti si trovano nell'intelletto.

Partendo dunque dal nostro intelletto, per giungere in quanto è possibile alla conoscenza dell'intelletto divino, si deve notare che l'oggetto esterno da noi conosciuto intellettualmente si trova nel nostro intelletto non quale esistente nella propria natura, ma nel nostro intelletto deve esserci una sua specie o immagine, mediante la quale l'intelletto intende attualmente. Attuato però da codesta specie come da una propria forma, l'intelletto conosce la realtà stessa. Non che l'intellezione sia un'azione transitiva che passa sull'oggetto, come il calore il quale passa su ciò che viene scaldato; anzi rimane in chi

1. Il pp.: vedi cc. 51-52, n. 1.

intende: ma essa consegue una relazione con la realtà conosciuta, per il fatto che la specie suddetta, principio dell'atto intellettivo quale sua forma, è immagine di codesta realtà.

Si deve inoltre notare che l'intelletto, informato dalla specie di una cosa, nell'intendere forma in se stesso un concetto [*intentio*] della cosa stessa, che è la ragione di essa espressa dalla definizione. E ciò è indispensabile; perché l'intelletto, simile in questo all'immaginativa, può conoscere indifferentemente la cosa, sia presente che assente. L'intelletto però ha questa capacità in modo più accentuato, potendo conoscere le cose separate dalle loro condizioni materiali, senza le quali esse in natura non esistono: e questo non sarebbe possibile, se l'intelletto non si formasse il concetto suddetto.

Questo concetto poi, essendo in qualche modo il termine dell'atto intellettivo, è distinto dalla specie intelligibile che attua l'intelletto, e che va considerata come principio dell'atto intellettivo: sebbene l'uno e l'altra siano immagini della cosa conosciuta. Dall'essere infatti la specie intelligibile, che è forma dell'intelletto e principio d'intelligenza, immagine della realtà esterna, ne segue che l'intelletto si formi un concetto consimile a quella: poiché « ognuno opera secondo la sua natura ». E dal fatto che il concetto così pensato è simile a una data cosa, ne segue che l'intelletto nel formare tale concetto conosce intellettualmente la cosa suddetta.

Ora, l'intelletto divino non intende per altra specie che mediante la sua essenza, come sopra [c. 46] abbiamo dimostrato. Ma la sua essenza è pure specchio e modello di tutte le cose. Da ciò segue che il concetto dell'intelletto di Dio in quanto conosce se stesso, ossia il divin Verbo, è immagine non solo di Dio, ma anche di tutte le cose di cui l'essenza divina è modello. Perciò mediante l'unica specie che è l'essenza divina, e mediante l'unico suo concetto che è il Verbo divino, Dio può intendere le cose nella loro molteplicità [2].

2. L'analisi tomista dell'atto conoscitivo, pur iniziando dall'esperienza umana, procedendo nell'esclusione rigorosamente logica di ogni mitologia (volgare, o filosofica: leggi platonismo), si spinge verso la realtà divina non senza l'apporto della rivelazione soprannaturale, com'è evidente da queste ultime frasi.

Capitolo LIV

COME L'ESSENZA DIVINA, UNA E SEMPLICE, POSSA ESSERE PROTOTIPO APPROPRIATO DI TUTTI GLI INTELLIGIBILI [1]

A qualcuno però potrebbe sembrare difficile o impossibile che una realtà unica e semplice, come l'essenza divina, possa essere prototipo o immagine appropriata di cose diverse. La distinzione infatti esistente tra cose diverse, siccome dipende dalle forme loro proprie, per il fatto che in forza della forma propria una è simile a una data cosa, sarà dissimile da un'altra. Invece in quello che hanno in comune niente impedisce che cose diverse abbiano un'unica forma consimile, come l'hanno, p. es., l'uomo e l'asino in quanto sono entrambi animali. Da ciò seguirebbe che Dio ha delle cose non una conoscenza propria, ma generica: l'atto conoscitivo infatti segue la maniera in cui la somiglianza dell'oggetto è nel soggetto conoscente, come il riscaldamento segue il grado del calore; poiché l'immagine conoscitiva si trova nel conoscente come la forma mediante la quale agisce. Se Dio ha quindi di più cose una conoscenza appropriata, è necessario che egli sia il prototipo particolare di ciascuna. Rimane ora da esaminare come ciò avvenga.

Come scrive il Filosofo nell'ottavo libro della *Metaph.* [c. 3, n. 8], le forme delle cose e le definizioni che le esprimono sono simili ai numeri. Poiché nei numeri l'aggiunta o la sottrazione di un'unità produce variazione di specie: variano così, p. es., il due e il tre. Lo stesso avviene nelle definizioni: poiché l'aggiunta o la sottrazione di una differenza muta la specie; difatti la sostanza sensibile è di specie diversa a seconda che si aggiunge o si toglie la differenza di *razionale*.

Si noti però che l'intelletto e la natura non si comportano allo stesso modo circa le entità fatte per contenere più cose. Gli elementi infatti che sono richiesti dall'esistenza reale di una data cosa, la natura di essa non ammette che possano essere separati: la natura dell'animale, p. es., non può sussistere se dal suo corpo viene tolta

1. Il. pp.: I, q. 15, aa. 2, 3; q. 44, a. 3; *Sent.*, I, d. 36, q. 2, a. 2; III, d. 14, a. 2, qc. 2; *De Verit.*, q. 3, a. 2; *De Pot.*, q. 1, a. 5, ad 10, 11; q. 3, a. 16, ad 12, 13.

l'anima. Invece l'intelletto può percepire separatamente elementi che nella realtà sono uniti, quando l'uno non è incluso nella nozione dell'altro. In tal senso è possibile considerare solo il due in una somma di tre; e nell'animale ragionevole si può considerare il solo suo essere sensibile. Ecco perché l'intelletto può considerare come essenza propria di più esseri un dato che abbraccia più cose, considerando un loro elemento prescindendo dagli altri. Infatti nel dieci esso può considerare la sola formalità propria del nove, sottraendo un'unità; e lo stesso può fare per tutti gli altri numeri inclusi in esso. Così anche nell'uomo l'intelletto può considerare la formalità propria dell'animale privo di ragione, e di tutte le singole sue specie, purché non vi si aggiungano delle differenze positive. Ecco perché un filosofo di nome Clemente[2] [come riferisce *Dionigi* nel *De Div. Nom.*, c. 5] affermava, che « gli esseri più nobili sono i modelli esemplari di quelli meno nobili ».

Ora, l'essenza divina abbraccia in sé la perfezione di tutti gli esseri, non già per via di composizione, ma di perfezione, come sopra abbiamo visto [c. 31]. Ogni forma poi, sia appropriata che comune, in quello che ha di positivo, è una data perfezione: infatti essa non implica imperfezione, se non in quanto segna una mancanza rispetto al vero essere. L'intelletto di Dio quindi può abbracciare nella sua essenza quanto è proprio di ciascun essere, conoscendo in che cosa esso imiti l'essenza divina, e in che cosa ogni essere si allontana dalla perfezione di essa. Conoscendo, p. es., la propria essenza come imitabile sotto forma di vita, priva però di conoscenza, comprende la forma propria della pianta; conoscendola invece come imitabile sotto forma di conoscenza, ma non di intelligenza, comprende la forma propria dell'animale; e così via. È evidente quindi che l'essenza divina, perché assolutamente perfetta, può essere considerata come ragione propria di ogni singola cosa. Dunque mediante la propria essenza Dio può avere la conoscenza appropriata di tutte le cose.

2. Il « filosofo Clemente », che qui viene ricordato da Dionigi, è con tutta probabilità Clemente Alessandrino [150-200 circa], nei cui libri si riscontra il concetto qui espresso (vedi *Stromata*, VIII, 9). Non c'è da meravigliarsi che Dionigi lo denomini filosofo, perché tale fu la professione del grande alessandrino, prima di convertirsi al cristianesimo, e tale sostanzialmente rimase anche nei suoi scritti apologetici. Al tempo dell'Aquinate egli era del tutto dimenticato.

Nell'intelletto divino però bisogna considerare una certa distinzione e pluralità di forme intellettive in quanto in esso è contenuta la ragione propria di ciascuna cosa: perché la ragione propria dell'una si distingue dalla ragione propria dell'altra, e d'altra parte principio della pluralità è appunto la distinzione. E poiché questo avviene in quanto Dio conosce il rapporto di somiglianza che ogni creatura ha con lui, le ragioni delle cose non sono molteplici e distinte nell'intelletto divino, se non in quanto Dio conosce che le cose possono somigliare a lui in diverse maniere. In tal senso S. Agostino afferma [*Lib. Octoginta trium quaest.*, q. 46] che Dio produce l'uomo e il cavallo con concetti o ragioni diverse; e afferma che nella mente di Dio sono molteplici « le ragioni delle cose ». E in tal modo si salva in qualche maniera l'opinione di Platone, il quale ammetteva le *idee*, secondo le quali sarebbero stati formati tutti gli esseri esistenti nel mondo corporeo [cfr. c. 51].

Capitolo LV

DIO CONOSCE SIMULTANEAMENTE TUTTE LE COSE [1]

Da quanto ora abbiamo detto appare evidente che Dio conosce simultaneamente tutte le cose. Infatti:

1. Il nostro intelletto è nell'impossibilità di conoscere attualmente più cose; perché, identificandosi « l'intelletto in atto con l'intelligibile in atto » [cfr. *De Anima*, III, c. 4, n. 12; c. 5, n. 2], qualora intendesse simultaneamente più cose, l'intelletto verrebbe ad essere simultaneamente più cose distinte del medesimo genere, il che è impossibile. Dico però « del medesimo genere »; perché niente impedisce che un'identico soggetto possa essere informato da forme distinte di generi diversi: un corpo, p. es., può essere insieme configurato e colorato. Tuttavia le specie intelligibili che informano l'intelletto per rendere attuali gli intelligibili, sono tutte di un medesimo genere: perché hanno l'identica ragion d'essere sotto l'aspetto di entità intelligibili, sebbene le cose di cui sono specie o immagini non abbiano l'identica ragion d'essere; ecco perché codeste entità neppure sono

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 13, ad 3; a. 15.

contrarie tra loro nonostante la contrarietà degli oggetti esistenti fuori dell'anima. Ed è per questo che quando più cose vengono considerate in qualche modo unite, vengono conosciute simultaneamente: l'intelletto infatti conosce simultaneamente tutta una quantità continua, non già una parte dopo l'altra; così pure intende simultaneamente l'intera proposizione, non già prima il soggetto e poi il predicato; perché conosce tutte le parti sotto l'unica specie del tutto.

Perciò da questo possiamo dedurre che una moltitudine di cose, per quanto numerosa, può essere conosciuta simultaneamente mediante un'unica specie intelligibile. Ora, tutto ciò che Dio conosce lo conosce con l'unica specie che è la sua essenza [c. 46]. Dunque egli può conoscere simultaneamente tutte le cose.

2. Una facoltà conoscitiva non può conoscere in modo attuale senza l'intenzione, o attenzione[2]: infatti talora le immagini conservate nei nostri organi percettivi non affiorano alla fantasia, perché l'attenzione non si volge verso di essi; poiché negli esseri che agiscono volontariamente è la volontà che applica all'atto le altre facoltà. Perciò noi non percepiamo simultaneamente più cose, quando ad esse l'attenzione non si volge in maniera simultanea. Ma le cose che necessariamente rientrano in un'identica intenzione o attenzione, per necessità sono conosciute simultaneamente: chi infatti considera la comparazione tra due cose, dirige l'attenzione su entrambe e le percepisce simultaneamente. Ora, tutto ciò che è oggetto della conoscenza di Dio rientra necessariamente sotto un'unica intenzione. Dio infatti intende vedere perfettamente la propria essenza, il che equivale a vederla in tutta la sua virtù, la quale abbraccia tutte le cose. Dio perciò, vedendo la propria essenza, apprende tutte le cose in maniera simultanea.

3. L'intelletto che considera successivamente più cose non può avere un'unica operazione. Le operazioni infatti si distinguono secondo i loro oggetti; perciò l'operazione con la quale l'intelletto considera il primo di codesti oggetti sarà necessariamente diversa da quella con la quale considera il secondo. L'intelletto divino invece ha un'unica operazione, come sopra abbiamo dimostrato [c. 45].

2. In questo caso non è possibile rendere il significato del termine *intentio* con l'italiano *intenzione*; perché per l'Autore esso implica sia l'elemento noetico che quello volitivo, sia la presa di coscienza, che il suo contenuto. – Vedi H. D. SIMONIN, « La notion d'*intentio* », in *Rev. Sc. Ph. Th.*, 1930, pp. 445-463.

Perciò Dio considera tutte le cose che conosce in maniera non successiva, ma simultanea.

4. Come la successione non è concepibile senza il tempo, così il tempo non è concepibile senza il moto: poiché il tempo è « misura del moto secondo il prima e il dopo » [*Physic.*, IV, c. 11, n. 5]. Ora, in Dio è impossibile che ci sia il moto, come si può vedere dalle cose già dette [c. 13]. Dunque nel pensiero di Dio non può esserci successione. Quindi egli conosce tutte le cose in maniera simultanea.

5. Come sopra abbiamo visto [c. 45], l'intellezione di Dio s'identifica con il suo essere. Ma nell'essere di Dio non c'è un prima e un dopo, bensì è simultaneamente tutto intero, come abbiamo già spiegato [c. 15]. Quindi neppure il pensiero di Dio ammette un prima e un dopo, ma comprende simultaneamente ogni cosa.

6. Ogni intelletto che conosce una cosa dopo l'altra talora è in potenza e talora è in atto: infatti mentre conosce attualmente la prima, è in potenza rispetto alla seconda. Invece l'intelletto divino non è mai in potenza, ma sempre intelligenza in atto. Perciò Dio non conosce le cose in maniera successiva, ma intende ogni cosa simultaneamente.

A questa verità la sacra Scrittura aggiunge la sua testimonianza con le parole di S. Giacomo [I, 17]: « Presso Dio non c'è cambiamento né ombra di variazione ».

Capitolo LVI

LA CONOSCENZA DI DIO NON PUÒ ESSERE « ABITUALE »[1]

Da ciò risulta che la conoscenza di Dio non può essere abituale. Infatti:

1. Gli esseri in cui si riscontra la conoscenza abituale non conoscono ogni cosa simultaneamente, ma certe le conoscono in modo attuale ed altre in maniera abituale. Dio invece, come abbiamo visto [nel cap. precedente], conosce simultaneamente ogni cosa in modo attuale. Dunque va esclusa in lui la conoscenza abituale.

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 4; *Comp. Theol.*, c. 29.

2. Chi ha un abito intellettivo e non pensa a quel che sa, è in qualche modo in potenza; però diversamente da come lo era prima di apprendere. Ora, noi sopra abbiamo dimostrato [c. 45] che l'intelletto divino non è in potenza in nessun modo. Perciò in nessun modo può esserci in esso una conoscenza abituale.

3. In ogni intelletto che conosce qualcosa in maniera abituale l'essenza è sempre distinta dall'operazione intellettiva, che è il pensare stesso: poiché all'intelletto che conosce in tal modo manca la propria operazione. Ma in Dio la propria operazione si identifica con la propria essenza, come sopra abbiamo visto [c. 45]. Dunque in lui non può esserci la conoscenza abituale.

4. Un intelletto che conosce solo in modo abituale non è nella sua ultima perfezione: tanto è vero che la felicità, ossia il bene più grande, non consiste in un abito, bensì in un atto. Se Dio quindi, conoscesse abitualmente mediante la sua essenza, nella sua essenza non sarebbe del tutto perfetto; contrariamente a quello che abbiamo dimostrato in precedenza [c. 28].

5. Sopra noi abbiamo dimostrato [c. 46], che Dio conosce mediante la propria essenza, e non mediante specie intelligibili aggiunte ad essa. Invece ogni intelletto che abbia abiti intellettivi conosce mediante qualcuna di tali specie: poiché l'abito, o è un'abilitazione dell'intelletto a ricevere le specie intelligibili per cui diviene intelligente in atto; oppure è un'ordinata aggregazione di tali specie esistenti nell'intelletto non secondo un'attualità completa, bensì in una disposizione intermedia tra la potenza e l'atto. Dunque in Dio non può esserci un sapere abituale.

6. L'abito non è che una qualità. Ora, in Dio non può riscontrarsi né una qualità, né qualsiasi altro accidente, come sopra abbiamo visto [c. 23]. Dunque in Dio va esclusa la conoscenza abituale[2].

Ma poiché la disposizione di chi pensa, vuole, o agisce solo in maniera abituale può essere paragonata a quella di chi dorme, volendo David escludere da Dio codesta disposizione, afferma [*Sal.*,

2. Nella *Somma Teologica*, in cui questi problemi sono trattati in maniera più concisa ed organica, troviamo questa efficacissima frase riassuntiva: « È evidente, quindi, da quanto abbiamo spiegato, che in Dio intelletto, oggetto conosciuto, specie intelligibile e la stessa intellezione sono una sola e identica cosa » (I, q. 14, a. 4).

CXX, 4]: « Ecco che non prenderà sonno né dormirà chi custodisce Israele ». E nell'*Ecclesiastico* [XXIII, 28] si legge: « Gli occhi del Signore sono molto più lucidi del sole », perché il sole risplende sempre in modo attuale.

Capitolo LVII

LA CONOSCENZA DI DIO NON È DISCORSIVA [1]

Inoltre da quanto abbiamo visto risulta che il pensiero di Dio esclude il raziocinio e la deduzione discorsiva. Infatti:

1. Il nostro pensare è raziocinativo quando dalla considerazione di una cosa si passa ad un'altra, come quando col sillogismo si passa dai princìpi alle conclusioni. Non si può dire infatti che uno ragiona o « discorre » per il fatto che vede come la conclusione segue dalle premesse, considerando il tutto simultaneamente: poiché questo non significa argomentare, ma giudicare le argomentazioni; come non può dirsi materiale un tipo di conoscenza per il fatto che giudica di cose materiali. Ora, noi sopra abbiamo dimostrato che Dio non pensa una cosa dopo l'altra, ma le pensa tutte simultaneamente. Dunque la sua conoscenza non è raziocinativa o discorsiva: sebbene egli conosca tutti i processi discorsivi e tutti i ragionamenti.

2. Chi fa un ragionamento con un pensiero percepisce i princìpi e con un altro la conclusione: infatti non avrebbe motivo di giungere alla conclusione partendo dai princìpi, se nel considerare i princìpi fossero già intuite le conclusioni. Ma Dio conosce tutte le cose con un unico atto, come sopra [c. 46] abbiamo visto. Perciò la sua conoscenza non è raziocinativa.

3. Ogni conoscenza raziocinativa è in parte potenziale e in parte attuale: poiché le conclusioni solo potenzialmente sono nei princìpi. Ora, nell'intelletto divino, come sopra abbiamo spiegato [c. 16], va esclusa ogni potenzialità. Dunque il pensiero di Dio non è discorsivo.

4. In qualsiasi cognizione discorsiva c'è qualcosa di causato: poiché i princìpi sono in qualche modo causa delle conclusioni; infatti la dimostrazione viene definita « un sillogismo che fa conoscere »

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 7; q. 85, a. 5; *De Verit.*, q. 2, a. 1, ad 4, 5; a. 3, ad 3; a. 13; *Comp. Theol.*, c. 29.

[*Poster. Analyt.*, I, c. 2, n. 4]. Ma nella conoscenza di Dio non può esserci niente di causato, identificandosi essa con Dio stesso, come sopra abbiamo visto [c. 45]. Dunque la scienza di Dio non può essere discorsiva.

5. Ciò che conosciamo per natura viene conosciuto senza raziocinio: com'è evidente per i primi princìpi. Ma in Dio non può esserci altra conoscenza che per natura, anzi per essenza: infatti il suo conoscere s'identifica con la sua essenza, come sopra abbiamo dimostrato [c. 45]. Quindi la sua conoscenza non è per raziocinio.

6. Tutti i moti derivano necessariamente da un primo motore che muove rimanendo immobile. Perciò la realtà che è la prima origine del moto dev'essere del tutto immobile. Ma tale realtà è l'intelletto divino, come sopra [c. 44] abbiamo visto. Quindi tale intelletto dev'essere assolutamente privo di moto. Ora, il ragionamento è un moto dell'intelletto che passa da una nozione all'altra. Dunque l'intellezione divina non può essere raziocinativa.

7. Ciò che di sommo c'è in noi è inferiore a quanto può riscontrarsi in Dio: poiché la realtà inferiore non raggiunge quella superiore che nel suo elemento più sublime. Ora, al sommo della nostra conoscenza non troviamo la ragione, bensì l'intelletto, che è all'origine della ragione. Quindi la cognizione di Dio non è raziocinativa, ma solo discorsiva.

8. Da Dio va escluso qualsiasi difetto, essendo egli totalmente perfetto, come sopra abbiamo visto [c. 28]. Ora, la conoscenza per raziocinio proviene dall'imperfezione di una natura intellettiva. Infatti quel che si conosce mediante un altro dato conoscitivo è meno noto di ciò che viene conosciuto direttamente; e per conoscerlo non basta la natura del soggetto conoscente, dovendosi ricorrere a ciò che è noto per se stesso. Ebbene, nella conoscenza per raziocinio si riscontrano codesti trapassi; invece quanto viene conosciuto per intuito intellettivo è noto per se stesso, e per conoscerlo basta la natura del soggetto conoscente, senza termini intermedi. Perciò è evidente che la ragione è un'intelligenza difettosa. Dunque la scienza divina non è discorsiva.

9. Le cose la cui specie intenzionale si trova nel conoscente vengono conosciute senza procedimenti discorsivi: la vista, p. es., per conoscere la pietra di cui ha impressa l'immagine, non ricorre al discorso. Ora, l'essenza divina è, come abbiamo dimostrato [c. 54],

l'esemplare di tutte le cose. Dunque Dio non passa a conoscere nulla ricorrendo al processo discorsivo della ragione.

È facile quindi anche la soluzione di quelle difficoltà che sembrano esigere nella scienza divina il processo discorsivo. È vero infatti che Dio conosce le altre cose mediante la propria essenza; ma questo, come abbiamo visto, avviene senza un procedimento discorsivo; poiché la sua essenza non sta agli altri dati conoscitivi come i princìpi alle conclusioni, ma come le specie intenzionali stanno alle cose conosciute. – Inoltre ad alcuni sembra inammissibile che Dio non possa fare dei sillogismi. Si noti però che egli ha la conoscenza dei sillogismi in quanto ne giudica, non già in quanto se ne serve per conoscere in modo discorsivo.

A questa verità dimostrata razionalmente anche la sacra Scrittura offre la sua conferma. Si legge infatti nell'*Epistola agli Ebrei* [IV, 13]: « Tutte le cose sono nude e aperte ai suoi occhi ». In realtà le cose che noi sappiamo per raziocinio non sono per se stesse nude e scoperte per noi, ma vengono svelate e scoperte mediante la ragione.

Capitolo LVIII

DIO NON INTENDE PER VIA DI COMPOSIZIONE E DIVISIONE [1]

Con gli stessi argomenti si può dimostrare anche che l'intelletto divino non intende come l'intelletto che ricorre alla composizione e alla divisione. Infatti:

1. Dio conosce tutte le cose conoscendo la propria essenza. Questa però non la conosce per via di composizione e divisione, dato che conosce se stesso così com'è, ossia privo di qualsiasi composizione. Perciò egli non può conoscere per via di composizione e divisione.

2. I dati che sono soggetti ad essere composti o divisi dall'intelletto son fatti per essere considerati separatamente; poiché non si ricorrerebbe alla composizione e alla divisione, se nell'apprendere la quiddità di una cosa, si percepissero tutte le qualifiche che le appartengono, o non le appartengono. Se Dio quindi conoscesse come l'in-

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 14; *Sent.*, I, d. 38, a. 3; d. 41, a. 5; *De Verit.*, q. 2, a. 7.

telletto che compone e divide, ne seguirebbe che egli non pensa tutte le cose con un solo intuito, ma ciascuna separatamente, contro quello che sopra [c. 55] abbiamo dimostrato.

3. In Dio non è possibile un prima e un poi. Ora, composizione e divisione son posteriori alla considerazione dell'essenza di una cosa, perché tale considerazione è principio di codesti atti. Dunque composizione e divisione non possono riscontrarsi nell'intelletto divino.

4. Oggetto proprio dell'intelletto è la quiddità [2]. Infatti in questo l'intelletto non può ingannarsi, se non *per accidens* [o indirettamente]; invece può ingannarsi nel comporre e nel dividere. Esattamente come il senso che circa l'oggetto proprio è sempre nel vero, mentre può ingannarsi nel resto. Ma nell'intelletto divino non può esserci nessun *per accidens*, ma solo il *per se*. Perciò nell'intelletto divino non c'è composizione e divisione, ma solo la semplice apprensione delle cose.

5. La composizione della proposizione formata dall'intelletto nell'atto di comporre e di dividere si trova nell'intelletto stesso, non già nelle cose esistenti fuori dell'anima. Perciò qualora l'intelletto divino giudicasse delle cose alla maniera dell'intelletto che compone e divide, dovrebbe essere composto; il che è impossibile come risulta dalle cose già spiegate [c. 18].

6. L'intelletto che procede per composizione e divisione giudica cose diverse mediante composizioni diverse: esso, p. es., non può giudicare che il triangolo è una figura mediante la composizione con cui giudica che l'uomo è un animale. Ora, composizione e divisione sono operazioni dell'intelletto. Se quindi Dio nel pensare ricorresse alla composizione e alla divisione, la sua intellezione non potrebbe essere unica ma molteplice. E quindi anche la sua essenza non po-

2. *Quiddità* altro non è che sinonimo di *essenza*. A rigore per tutti gli studiosi del sec. XIII essa era l'astratto del pronome *quid*, e serviva per indicare « ciò che una cosa è », *quod quid est*. Quando però essi insistono nell'affermare la capacità dell'intelligenza a conoscere l'essenza o quiddità delle cose, non intendono dare per scontata la facilità a conoscere scientificamente la natura di esse, ma constatare l'originalità del lato intellettivo, che rileva la specifica attitudine all'essere implicita in ogni realtà; attitudine e rapporto che non possono essere mediati dalla conoscenza sensitiva. Per lo più il *quid* così intuito rimane allo stato informe, pur essendo espresso in termini distinti: pianta, animale, cavallo, uomo, ecc. Ma quella intuizione è così specifica e propria dell'intelligenza, da non poter essere erronea nel suo dato generico originario.

trebbe essere una soltanto, poiché in lui l'atto intellettivo s'identifica con l'essenza, come sopra abbiamo visto [c. 45].

Per questo non è necessario concludere che Dio ignora gli enunciati; poiché come con la sua essenza, che è una e semplice, Dio è l'esemplare di tutte le realtà composte e molteplici, così per mezzo di essa conosce la molteplicità e la composizione di tutte le cose, sia di ordine naturale che di ordine razionale.

Con ciò concorda l'autorità della Sacra Scrittura; poiché sta scritto: « I miei pensieri non sono i vostri » [Is., LV, 8]. E tuttavia nei *Salmi* [XCIII, 11] si legge: « Il Signore conosce i pensieri degli uomini », i quali procedono appunto per composizione e divisione.

Inoltre Dionigi afferma nel *De Div. Nominibus* [c. 7]: « La sapienza divina conoscendo se stessa conosce tutte le cose: quelle materiali in modo immateriale, le divisibili in modo indivisibile e le molteplici in maniera unitaria »

Capitolo LIX

A DIO NON PUÒ MANCARE LA VERITÀ CHE È PROPRIA DEGLI ENUNCIATI [1]

Da ciò risulta che sebbene la conoscenza dell'intelletto divino non sia alla maniera dell'intelletto [umano] che procede per composizione e divisione, tuttavia non può escludersi da esso quella verità la quale, a detta del Filosofo [cfr. *Metaph.*, VI, c. 4, n. 1; *De Anima*, III, c. 6], è proprio solo dell'intelletto che procede alla composizione e alla divisione. Infatti:

1. Questa verità dell'intelletto essendo « l'adeguazione tra l'intelletto e la realtà » [Isaac, *De Definitionibus*] [2] « in quanto l'intelletto afferma che è ciò che è, o che non è ciò che non è » [*Metaph.*, IV, c. 7, n. 1], va attribuita a quanto l'intelletto afferma, non già alla operazione con la quale lo afferma. Infatti perché l'intelletto sia vero, si richiede che alla realtà si adegui non l'intellezione stessa,

1. Il. pp.: q. 14, a. 14; *Sent.*, I, d. 38, a. 3; d. 41, a. 5; *De Verit.*, q. 2, a. 7.

2. La formula, che ben presto divenne comunissima nel pensiero scolastico, appartiene a un filosofo giudeo, vissuto in Egitto tra l'850 e il 950, ossia ad *Isaac ben Salomon Israeli*, che fu conosciuto in occidente soprattutto per l'opera qui citata in maniera implicita da S. Tommaso (cfr. E. Bertola, « Isacco Giudeo », in *Enc. Fil.*).

poiché talora la realtà può essere materiale mentre l'intelletto è immateriale; bensì quanto l'intelletto afferma o conosce nell'intellezione, in modo che nella realtà si riscontri ciò che l'intelletto afferma. Ora, Dio con la sua semplice intelligenza, che esclude ogni composizione e divisione, non solo conosce la quiddità delle cose, ma anche i possibili enunziati, come sopra [c. prec.] abbiamo visto. Perciò quanto l'intelletto divino esprime nell'intendere equivale a una composizione o a una divisione. Dunque l'intelletto divino a motivo della sua semplicità non esclude la verità suddetta.

2. Nell'intendere o nell'enunciare un dato del tutto semplice, non si può parlare né di adeguazione né di inadeguazione alla realtà, perché codesti sono termini correlativi, mentre una nozione semplice di suo non contiene nessuna correlazione o applicazione alla realtà. Perciò di suo essa non può dirsi né vera né falsa: ma può dirsi tale solo un dato nozionale complesso in cui viene indicata la relazione di una nozione semplice con una data cosa mediante l'espressione della composizione o della divisione. Tuttavia l'intellezione semplice, ossia priva di composizione, nell'intendere la quiddità la percepisce in una certa correlazione con la cosa, perché la percepisce come quiddità di una data cosa. Perciò sebbene la nozione semplice, o la definizione di suo non sia né vera né falsa, tuttavia l'intelletto che conosce la quiddità si dice che di per sé è sempre vero, come afferma Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 6, n. 7]; sebbene *per accidens* possa essere falso, o perché la definizione implica una certa complessità di dati, o per la correlazione delle parti che la compongono, o per il rapporto di tutta la definizione con la cosa definita. Ecco perché la definizione quale definizione applicata dall'intelletto a questa o a quell'altra cosa, o sarà del tutto falsa, qualora le parti di essa siano incoerenti tra loro, come nell'espressione « animale insensibile », oppure sarà falsa rispetto a una data cosa, qualora la definizione del circolo, p. es., venga applicata al triangolo. Dato quindi per impossibile che l'intelletto divino conoscesse le sole cose semplici prive di composizione, sarebbe pur sempre vero, per il fatto che conosce come sua la propria quiddità.

3. La semplicità di Dio non esclude la perfezione; poiché egli, come sopra abbiamo spiegato [cc. 28, 31], nella semplicità del suo essere possiede quanto c'è di perfezione nelle altre cose mediante l'aggregazione di perfezioni o di forme. Ora, il nostro intelletto nel-

l'apprendere i dati semplici non raggiunge ancora la sua ultima perfezione, perché rimane in potenza alla composizione e alla divisione; come nei corpi fisici gli elementi semplici sono in potenza rispetto ai corpi misti, e le parti sono in potenza rispetto al tutto. Dio quindi mediante la sua semplice intelligenza possiede quella perfezione che il nostro intelletto raggiunge mediante quei due tipi di cognizione, cioè conoscendo e i dati semplici e quelli composti. Ma il nostro intelletto consegue la verità nella sua conoscenza perfetta quando arriva alla composizione. Dunque la verità deve esserci già nella semplice intellezione di Dio.

4. Dio essendo « il bene di ogni bene », perché ha in sé ogni bontà come sopra abbiamo visto [c. 40], non può mancare di ciò che è il bene dell'intelletto. Ora, « bene dell'intelletto è la verità », come Aristotele spiega nel sesto libro dell'*Ethic.* [c. 2, n. 3]. Dunque in Dio c'è la verità.

È quanto viene affermato anche da quelle parole dei *Salmi* [cfr. *Rom.*, III, 4]: « Dio è verace ».

Capitolo LX

DIO È VERITÀ [1]

Da codeste premesse appare evidente che Dio stesso è verità. Infatti:

1. La verità è una perfezione dell'intellezione, ossia dell'atto intellettivo, come sopra abbiamo visto. Ora, l'intellezione di Dio si identifica con la sua essenza; e il suo intendere non essendo che l'essere divino, come sopra abbiamo spiegato [c. 45], è perfetto per se stesso, senza che sopravvengano altre perfezioni, come abbiamo già notato [c. 28] per l'essere divino. Dunque l'essenza divina non è che la stessa verità.

2. A detta del Filosofo [*Ethic.*, VI, c. 2, n. 3], « la verità è una certa bontà dell'intelletto ». Ma Dio, come sopra abbiamo visto [c. 38], s'identifica con la sua bontà. Quindi si identifica anche con la sua verità.

1. Il. pp.: *infra*, III, c. 51; I, q. 16, a. 5; I-II, q. 3, a. 7; *Sent.*, I, d. 19, q. 1, a. 1.

3. A Dio niente si può attribuire per partecipazione, essendo egli il proprio essere che non può ricevere nulla. Ora, Dio, come abbiamo visto [nel capitolo precedente], possiede la verità. Se quindi non gli si può attribuire per partecipazione, questa gli va attribuita per essenza. Dunque Dio è la sua verità.

4. Sebbene a tutto rigore, come spiega il Filosofo [*Metaph.*, VI, c. 4, n. 1], il vero « non sia nelle cose ma nel pensiero », tuttavia si usa attribuire la verità alle cose, in quanto esse attuano la propria natura. Infatti Avicenna scrive nella sua *Metafisica* [tract. 8, c. 6], che « la verità è la proprietà per ogni cosa di essere secondo quello che è stato stabilito per essa », in quanto tale cosa è fatta per produrre un giudizio vero a suo riguardo, e in quanto imita l'idea che di essa esiste nella mente di Dio. Dio però s'identifica con la propria essenza. Quindi, sia che si parli della verità dell'intelletto, sia che si parli della verità delle cose, Dio è la sua stessa verità.

Ciò è confermato dall'affermazione che fa di se stesso il Signore: « Io sono la via, la verità e la vita » (*Giov.*, XIV, 6).

Capitolo LXI

DIO È PURISSIMA VERITÀ [1]

Stabilito questo, è evidente che Dio è la pura verità, cui non può mescolarsi nessuna falsità o menzogna. Infatti:

1. La verità è incompatibile con la falsità, come la bianchezza col nero. Ora, Dio non solo è vero, ma è la stessa verità. Dunque in lui non può esserci falsità.

2. Nell'apprendere la quiddità l'intelletto non s'inganna: come non si ingannano i sensi nella percezione del rispettivo oggetto proprio [cfr. c. 59]. Ma in ogni sua cognizione l'intelletto divino si comporta, secondo le spiegazioni date [c. 58], come l'intelletto che conosce la quiddità. Perciò è impossibile che nella conoscenza divina ci sia errore, menzogna, o falsità.

3. L'intelletto non erra nei primi princìpi, ma talora erra nelle conclusioni cui giunge col ragionamento partendo dai primi princìpi.

1. Ll. pp.: I, q. 17, passim; *Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1; *De Verit.*, q. 1, aa. 4-10, passim.

Ma l'intelletto divino, come sopra [c. 57] abbiamo dimostrato, non è raziocinativo o discorsivo. Dunque in esso non può esserci falsità o errore.

4. Più una facoltà conoscitiva è superiore, più il suo oggetto proprio è esteso ed universale abbracciando più cose: infatti solo *per accidens* la vista conosce tanti oggetti che sono invece percepiti nell'oggetto proprio sia dal senso comune che dall'immaginazione. Ora, la capacità dell'intelletto divino è al vertice della conoscenza. Perciò tutti i dati conoscibili rientrano nel suo oggetto proprio e non nei conoscibili *per accidens*. Ma rispetto a tali oggetti la facoltà conoscitiva non erra. Dunque l'intelletto divino non può errare rispetto a nessun oggetto conoscibile.

5. Le virtù d'ordine intellettuale sono perfezioni conoscitive dell'intelletto. Ora, in forza delle virtù intellettuali l'intelletto non può mai dire il falso, ma sempre la verità: poiché l'atto buono dell'intelletto è dire la verità, ed è proprio della virtù « rendere buono l'atto » [*Ethic.*, II, c. 6, n. 2]. Ma l'intelletto di Dio è più perfetto in forza della sua natura di quanto lo sia l'intelletto umano in forza dei suoi abiti virtuosi: perché Dio è al sommo della perfezione [cfr. c. 28]. Quindi nell'intelletto divino non può esserci falsità.

6. Il sapere dell'intelletto umano è in qualche modo causato dalle cose: cosicché gli oggetti da conoscere sono la misura della conoscenza umana; infatti le affermazioni del nostro intelletto sono vere perché le cose sono in quel modo, non già viceversa. Invece l'intelletto divino con la sua scienza è causa delle cose. Perciò necessariamente il suo sapere è misura di esse: ossia come ogni arte è misura dei suoi manufatti, ciascuno dei quali è perfetto in quanto concorda con le regole di essa. L'intelletto divino quindi sta alle cose, come le cose stanno all'intelletto umano. Ora, la falsità che risulta dalla discordanza tra la realtà e l'intelletto umano non è nelle cose, ma nell'intelletto. Se dunque non ci fosse perfetta adeguazione tra l'intelletto divino e le cose, la falsità sarebbe nelle cose e non nell'intelletto divino. Però tale falsità nelle cose non si riscontra: poiché ognuna quanto ha di essere, tanto ha di verità. Dunque non c'è nessuna discordanza tra l'intelletto divino e le cose; e non può esserci nessuna falsità nell'intelletto divino.

7. Come « il vero è il bene dell'intelletto », così « il falso è il male del medesimo » [*Ethic.*, VI, c. 2, n. 3]: poiché per natura si desi-

dera di conoscere il vero, e si evita di farsi ingannare dal falso. Ora, in Dio non può esserci il male, come sopra abbiamo dimostrato [c. 39]. Dunque in lui non può esserci falsità.

Di qui le affermazioni della Scrittura: « Dio è verace » (*Rom.*, III, 4); « Dio non è come l'uomo che può mentire » (*Num.*, XXIII, 19); « Dio è luce, e in lui non c'è tenebra alcuna » (*I Giov.*, I, 5).

CAPITOLO LXII

LA VERITÀ DIVINA È LA PRIMA E SUPREMA VERITÀ [1]

Dalle cose già spiegate risulta evidente che la verità divina è la prima e suprema verità. Infatti:

1. « Il rapporto delle cose alla verità è identico al loro rapporto all'essere », come spiega il Filosofo nel secondo libro della *Metaph.*, [c. 1, n. 5]; e questo perché vero ed ente sono termini tra loro corrispettivi: infatti una cosa è vera « quando si dice che è ciò che è, o che non è ciò che non è » [*Metaph.*, IV, c. 7, n. 1]. Ora, l'essere di Dio è l'essere primo e perfettissimo. Quindi anche la sua verità è prima e suprema.

2. Ciò che ad una realtà si addice per essenza, le si addice in maniera perfettissima. Ma a Dio la verità si attribuisce per essenza, come sopra abbiamo dimostrato [c. 60]. Dunque la sua verità è la verità prima e suprema.

3. La verità si riscontra nel nostro intelletto dal fatto che si adegua alla cosa conosciuta. Ora, causa dell'adeguazione è l'unità, come viene dimostrato nel quinto libro della *Metaph.* [c. 15, n. 4]. Perciò siccome nell'intelletto divino c'è identità perfetta tra intelletto e oggetto, la sua verità sarà la prima e somma verità.

4. In ogni genere di cose ciò che serve di misura è il tipo più perfetto in quel dato genere: tutti i colori infatti sono misurati dal bianco. Ora, la verità divina è la misura di ogni verità. Poiché la verità del nostro intelletto viene misurata dalla realtà che è fuori dell'anima: infatti il nostro intelletto si denomina vero per il fatto che si adegua alle cose; a sua voltà però la verità delle cose è mi-

1. Il. pp.: I, q. 16, a. 6; *Sent.*, I, d. 5, q. 5, aa. 1, 2.

surata in rapporto all'intelletto divino, che è causa di esse, come vedremo [lib. II, c. 24], ossia come la verità dei manufatti è misurata dall'arte dell'artigiano: un'arca infatti è vera arca quando è a regola d'arte. Dio inoltre, essendo il primo intelletto e il primo intelligibile, è necessario che la verità di qualsiasi intelletto si misuri sulla sua verità, se è vero, come insegna il Filosofo nel decimo libro della *Metaph.* [c. 1, nn. 7, 8], che « ogni cosa è misurata dal primo esemplare del proprio genere ». Perciò la verità divina è la prima, somma e perfettissima verità.

Capitolo LXIII

GLI ARGOMENTI DI COLORO CHE VOGLIONO NEGARE A DIO LA CONOSCENZA DEI SINGOLARI[1]

Ci sono alcuni che tentano di negare alla perfezione divina la conoscenza dei singolari. E per dimostrarlo ricorrono a sette procedimenti.

1. Il *primo* parte dalle intrinseche condizioni della singolarità. Infatti il principio della singolarità essendo la materia estesa, non sembra che una facoltà immateriale possa conoscere i singolari, se è vero che ogni cognizione avviene per una certa assimilazione. In noi infatti apprendono i singolari quelle sole facoltà che si servono di organi materiali, quali l'immaginazione, i sensi esterni e simili; invece il nostro intelletto essendo immateriale non conosce i singolari. Molto meno quindi sarà in grado di conoscerli l'intelletto divino, che è sommamente lontano dalla materia. Quindi in nessun modo Dio può conoscere i singolari.

2. Il *secondo* deriva dal fatto che i singolari non sempre esistono. Essi perciò o saranno sempre conosciuti da Dio; oppure lo saranno

1. Il problema della conoscenza dei singolari era fortemente discusso verso la metà del sec. XIII, specialmente a motivo della riesumazione del pensiero aristotelico. In tutti i movimenti di pensiero ci sono sempre i fanatici, gli intemperanti i quali non riescono a comprendere i limiti di ogni sistema. Gli averroisti latini non esitavano ad accogliere le limitazioni che Aristotele aveva ritenuto di scorgere nella conoscenza divina rispetto alla realtà concreta, soprattutto di ordine sensitivo e materiale. Ecco perché S. Tommaso tratta il problema sia qui che in altre sue opere con molto impegno, scrivendo in proposito alcune delle pagine più profonde di tutta la teologia.

e non lo saranno in tempi successivi. La prima ipotesi è impossibile: perché di ciò che non è non ci può essere scienza, la quale ha per oggetto solo le cose vere. Ma va esclusa anche la seconda: perché la conoscenza dell'intelletto divino è del tutto invariabile, come abbiamo dimostrato [c. 45].

3. Il *terzo* parte dal fatto che non tutti i singolari necessariamente avvengono, ma molti capitano in maniera contingente. Perciò di questi ultimi non si può avere una conoscenza certa, se non quando sono avvenuti. È certa infatti quella conoscenza che non può ingannarsi: invece la conoscenza di un fatto contingente mentre è futuro, è soggetta a sbagliarsi; poiché può capitare il contrario di ciò che si pensa; perché se non potesse capitare l'opposto, quel fatto sarebbe già necessario. Ecco perché dei futuri contingenti noi non possiamo avere scienza, ma solo una congettura approssimativa. In Dio invece si deve supporre che ogni conoscenza sia certissima e infallibile, come sopra abbiamo dimostrato [c. 61]. D'altra parte è impossibile che Dio cominci a conoscere qualche cosa come nuova acquisizione, data la sua immutabilità, di cui abbiamo parlato sopra [cfr. c. 45]. Sembra dunque che Dio non conosca i singolari contingenti.

4. Il *quarto* nasce dal fatto che certi singolari hanno per causa la volontà. Ora un effetto prima di esistere non può essere conosciuto che nella sua causa: è là infatti che esso ha un'esistenza prima di essere in se stesso. Ma i moti della volontà non possono essere conosciuti con certezza da nessuno all'infuori del soggetto volente. Perciò sembra impossibile che Dio abbia una conoscenza eterna di codesti singolari che sono causati dalla volontà.

5. Il *quinto* deriva dall'infinità dei singolari. « Infatti l'infinito in quanto tale è ignoto » [*Physic.*, I, c. 4, n. 4]: poiché quanto si conosce viene misurato in qualche modo dalla capienza di chi lo conosce; non essendo altro la misura che un'accertamento di ciò che viene misurato. Ecco perché qualsiasi arte esclude gli infiniti. Invece i singolari, almeno in potenza, sono infiniti. Dunque sembra impossibile che Dio conosca i singolari.

6. Il *sesto* parte dalla meschinità stessa dei singolari. Poiché infatti la nobiltà della conoscenza si misura in qualche modo dalla nobiltà del suo oggetto, la futilità dell'oggetto sembra ridondare sulla futilità della conoscenza. Ora, l'intelletto divino è nobilissimo. Perciò

la sua nobiltà non ammette che Dio conosca i più minuti dei singolari.

7. Il *settimo* deriva dai difetti che si riscontrano in alcuni dei singolari. L'oggetto conosciuto infatti, dovendosi in qualche modo trovare in chi lo conosce, e non potendosi il male trovare in Dio, come sopra [c. 39] abbiamo dimostrato, sembra che il male e la privazione non siano affatto conosciuti da Dio, ma solo da un intelletto che è in potenza: poiché la privazione non può essere che in potenza. Da ciò segue che Dio non ha la conoscenza dei singolari, in cui si riscontrano e il male e la privazione.

Capitolo LXIV

ORDINE DELLE RISPOSTE CHE DAREMO CIRCA LA CONOSCENZA DIVINA

Per confutare tale errore e per mostrare la perfezione della scienza divina, bisogna cercare diligentemente la verità sui singoli temi accennati, in modo da respingere le affermazioni contrarie alla verità. Perciò noi dimostreremo: primo, che l'intelletto divino conosce i singolari [c. 65]; secondo, che conosce le cose che non sono in atto [c. 66]; terzo, che conosce i futuri contingenti con una conoscenza infallibile [c. 67]; quarto, che conosce i moti della volontà [c. 68]; quinto, che conosce l'infinito [c. 69]; sesto, che conosce tutte le cose più meschine e minute [c. 70]; settimo, che conosce pure ogni male, privazione, o difetto [c. 71].

Capitolo LXV

DIO CONOSCE I SINGOLARI [1]

Per prima cosa, dunque, mostreremo che a Dio non può mancare la conoscenza dei singolari. Infatti:

1. Sopra [c. 49] abbiamo spiegato che Dio conosce le cose in quanto è causa di esse. Ma effetto di Dio sono le cose concrete e

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 11; *Sent.*, I, q. 1, a. 1; II, d. 3, q. 2, a. 3; *De Verit.*, q. 2, a. 5; *Periherm.*, I, lect. 14.

singolari. Infatti Dio causa le cose in quanto le fa esistere in atto: gli universali invece non sono cose sussistenti, ma hanno l'esistenza nei singolari, come Aristotele dimostra [*Metaph.*, VII, cc. 13, 14]. Dunque Dio conosce le cose non solo nella loro universalità, ma anche nella loro concretezza.

2. Conosciuti i princìpi da cui è costituita l'essenza di una cosa, è necessario che questa venga conosciuta: conosciuta, p. es., l'anima razionale e il corpo rispettivo, si conosce l'uomo. Ora l'essenza singolare di una cosa è costituita dalla materia determinata e dalla forma individuata: l'essenza di Socrate, p. es., è costituita da questo corpo e da quest'anima, come l'essenza dell'uomo nella sua universalità è costituita dall'anima e dal corpo, come viene spiegato nel settimo libro della *Metafisica* [c. 10]. Perciò come codeste parti sostanziali rientrano nella definizione dell'uomo in astratto, così quelle rientrerebbero nella definizione di Socrate, qualora questi si potesse definire. A chi dunque possiede la conoscenza della materia e della forma in essa individuata, non può mancare la conoscenza del singolare. Ora, la conoscenza di Dio giunge fino alla materia, agli accidenti e alle forme individuanti. Data infatti l'identità del suo intendere con la propria essenza [cfr. c. 45], bisogna che egli intenda tutte le cose che in qualche modo si trovano nella sua essenza. In questa però si riscontrano virtualmente, cioè come nella propria causa, tutte le cose che in qualunque modo hanno l'esistenza, essendo egli il primo e universale principio dell'essere. Ma tra queste rientrano sia la materia che gli accidenti; poiché la materia è ente in potenza e l'accidente è l'ente esistente in altri. Perciò a Dio non manca la conoscenza dei singolari.

3. Non è possibile conoscere perfettamente la natura di un genere, se non se ne conoscono le prime differenze principali e modalità peculiari: non si conoscerebbe perfettamente, p. es., la natura del numero, ignorando il pari e il dispari. Ora, *universale* e *singolare* sono le differenze, o modalità essenziali dell'ente. Se quindi Dio, conoscendo la propria essenza conosce perfettamente la natura universale dell'ente, bisogna che conosca perfettamente l'universale e il singolare. Ma come non conoscerebbe perfettamente l'universale, conoscendo il concetto di universalità senza conoscere le varie cose universali, come l'uomo e l'animale, così non conoscerebbe perfettamente il singolare, qualora conoscesse il concetto di singolarità, senza

conoscere questo o quell'altro singolare. Perciò è necessario che Dio conosca i singolari.

4. Dio, stando alle spiegazioni date [c. 45], come si identifica col proprio essere, così s'identifica col proprio conoscere. Ma per il fatto che s'identifica col proprio essere è necessario che in lui si riscontrino tutte le perfezioni dell'essere come nella prima origine dell'essere, nel modo che abbiamo visto [c. 28]. Dunque è necessario che nella sua conoscenza si riscontri la perfezione di ogni conoscenza, come nella prima fonte della cognizione. Ora, ciò non sarebbe, se a lui mancasse la conoscenza dei singolari: perché in questo appunto consiste la perfezione di certi soggetti conoscenti. Quindi è impossibile che egli non abbia la conoscenza dei singolari.

5. In ogni serie ordinata di facoltà si riscontra comunemente che la virtù superiore, pur essendo unica, si estende a più soggetti, mentre le virtù inferiori ne abbracciano meno e sono molteplici rispetto a quelli. Ciò è evidente nel caso dell'immaginazione e dei sensi esterni. Infatti l'unica facoltà dell'immaginativa abbraccia tutto ciò che conoscono i cinque sensi ed altro ancora. Ma in Dio la capacità conoscitiva è superiore a quella dell'uomo. Perciò tutto ciò che l'uomo conosce con molteplici facoltà, cioè con l'intelletto, l'immaginazione e i sensi, Dio lo pensa col suo semplice intelletto. Dunque egli può conoscere i singolari che noi apprendiamo coi sensi e con l'immaginazione.

6. L'intelletto di Dio, a differenza del nostro, non desume la conoscenza dalle cose, ma con la sua conoscenza è invece causa di esse, come vedremo [lib. II, c. 24]: cosicché la cognizione che Dio ha delle cose è una conoscenza di ordine pratico. Ora, la conoscenza pratica non è perfetta, se non raggiunge i singolari: poiché fine della conoscenza pratica è l'operazione che avviene nel campo dei singolari. Perciò la conoscenza che Dio ha delle cose si estende ai singolari.

7. Il primo mobile è mosso da una causa che muove per intelletto e per volontà, come sopra abbiamo visto. Ma un motore che muove per intelletto non potrebbe causare il moto, se non conoscesse il mobile come disponibile al moto locale. E questo è mobile così, nella sua concretezza di luogo e di tempo, ossia in quanto singolare. Perciò l'intelletto che muove il primo mobile lo conosce in quanto singolare. Ora, quel primo motore o si ammette che è Dio,

e allora si è raggiunta la conclusione voluta; oppure che è un essere inferiore a lui. Ma se l'intelligenza di quest'ultimo, a differenza del nostro intelletto, ha la capacità di conoscere per virtù propria i singolari, molto più questa capacità va attribuita all'intelletto di Dio.

8. « La causa agente è superiore al paziente e al causato » [*De Anima*, III, c. 5, n. 2], come l'atto è superiore alla potenza. Le forme quindi di grado inferiore non possono imprimere una loro somiglianza su cose di grado superiore; mentre le forme superiori possono imprimerla su quelle di grado inferiore: la virtù incorruttibile delle stelle, p. es., produce le forme corruttibili negli esseri inferiori, mentre una virtù corruttibile non può produrre una forma incorruttibile. Ora, qualsiasi cognizione avviene mediante il prodursi di una somiglianza tra conoscente e conosciuto. Ma c'è questa differenza, che mentre nella cognizione umana ciò avviene per l'azione delle cose sensibili sulle nostre facoltà sensitive, nella conoscenza di Dio avviene il contrario, cioè mediante l'azione delle specie dell'intelletto divino sulle cose conosciute. Perciò la forma delle cose sensibili, essendo individuata per la propria materialità, non può produrre una somiglianza della propria singolarità in modo da essere del tutto immateriale, bensì solo fino al livello di quelle facoltà che usano organi materiali; ma giunge all'intelletto mediante la virtù dell'intelletto agente, che la spoglia del tutto delle condizioni della materia; e quindi l'immagine della forma sensibile nella sua singolarità non può giungere fino all'intelletto umano. L'immagine invece delle specie esistenti nell'intelletto divino, poiché raggiunge i minimi particolari delle cose cui si estende la sua causalità, giunge fino alle forme sensibili e materiali nella loro singolarità. Ecco perché l'intelletto divino, a differenza di quello umano, può conoscere i singolari.

9. Inoltre, qualora Dio non conoscesse i singolari che anche gli uomini conoscono, ne seguirebbe l'assurdo che il Filosofo adduce contro Empedocle, ossia che « Dio sarebbe insipientissimo ».

Ma questa verità che noi abbiamo dimostrato viene confermata anche dall'autorità della Sacra Scrittura; poiché sta scritto: « Non c'è creatura invisibile al suo cospetto » (*Ebr.*, IV, 13). E così viene respinto l'errore contrario: « Non dire: Io mi nasconderò a Dio; e chi di lassù si ricorderà di me? » (*Eccli.*, XVI, 16).

Da quanto si è detto risulta chiaramente che l'obiezione [*prima* del c. 63] è falsa nelle sue conclusioni. Poiché sebbene il mezzo di cui

si serve l'intelletto divino per conoscere sia immateriale, è tuttavia immagine o somiglianza e della materia e della forma, quale principio produttivo di entrambe.

Capitolo LXVI

DIO CONOSCE LE COSE CHE NON ESISTONO [1]

Passiamo ora a dimostrare che a Dio non manca la conoscenza neppure delle cose che non esistono. Infatti:

1. Come sopra abbiamo spiegato [c. 61], la conoscenza di Dio sta alle cose come le cose da conoscere stanno alla nostra conoscenza. Ora, il rapporto delle cose conoscibili con la nostra conoscenza è tale che può esserci una realtà conoscibile senza che noi ne abbiamo conoscenza, ossia, per portare l'esempio del Filosofo [cfr. *Categ.*, c. 5, n. 18], come la quadratura del cerchio; ma non può avvenire il contrario. Dunque il rapporto della conoscenza di Dio con le cose è tale che può estendersi anche a quelle che non esistono.

2. La conoscenza dell'intelletto divino sta alle cose, come la conoscenza dell'artigiano sta ai suoi manufatti: poiché Dio con la sua scienza è causa delle cose. Ma l'artigiano con la conoscenza della propria arte conosce anche i manufatti non ancora esistenti: poiché è dalla sua conoscenza che le forme dell'arte derivano alla materia esterna per costituire i manufatti; cosicché niente impedisce che esistano nel pensiero dell'artista forme che ancora non si sono esternate. Perciò niente impedisce che Dio abbia la conoscenza di ciò che ancora non esiste.

3. Come risulta dai capitoli precedenti [cc. 49, 54], Dio conosce le cose mediante la propria essenza in quanto questa è immagine esemplare di ciò che promana da essa. Ma essendo l'essenza di Dio di una perfezione infinita, come sopra abbiamo dimostrato [c. 43], mentre le cose hanno una perfezione limitata, è impossibile che l'insieme di tutte le altre raggiunga la perfezione dell'essenza divina. Perciò la capacità di quest'ultima a rappresentare si estende a un numero molto superiore a quello delle cose esistenti. Se Dio quindi

1. Ll. pp.: I, q. 14, a. 9; *Sent.*, I, d. 38, a. 4; 3, d. 14, a. 2, qc. 2; *De Verit.*, q. 2, a. 8.

conosce totalmente la virtù e la perfezione della propria essenza [c. 47], la sua cognizione deve estendersi non solo a ciò che esiste, ma anche a ciò che non esiste.

4. Il nostro intelletto mediante l'operazione con la quale conosce la quiddità delle cose può farsi un concetto anche di cose attualmente inesistenti; può infatti capire l'essenza del cavallo o del leone, anche dopo l'uccisione di tutti codesti animali. Ora, l'intelletto divino conosce in tal modo non solo le definizioni, ma persino gli enunciabili, come sopra [cc. 58, 59] abbiamo visto. Dunque può conoscere anche le cose che non sono.

5. Un effetto si può conoscere nella sua causa anche prima che esista: l'astronomo, p. es., conosce l'eclisse futura dall'ordine dei moti celesti. Ma la cognizione che Dio ha di tutte le cose è mediante la loro causa; egli infatti, secondo le spiegazioni date [c. 45], conosce le cose come suoi effetti, conoscendo se stesso quale loro causa. Perciò niente impedisce che possa conoscere anche ciò che ancora non esiste.

6. Il pensiero di Dio al pari del suo essere non ha successione. Esso quindi è tutto intero simultaneamente sempre identico, come esige il concetto di eternità. La durata del tempo invece si estende nella successione del prima e del dopo. Perciò il rapporto tra l'eternità e l'intera durata del tempo è come quello esistente tra l'indivisibile e il continuo: non già di quell'indivisibile che è termine del continuo, e che non coesiste in ciascuna parte del continuo, – ossia alla maniera dell'istante rispetto al tempo –, ma dell'indivisibile che restando esterno al continuo coesiste con ogni parte di esso, p. es., con ogni punto determinato di una linea. Infatti poiché il tempo non può essere esterno al moto, l'eternità che è del tutto fuori del moto trascende il tempo. Tuttavia poiché l'essere di ciò che è eterno non può mai venir meno, l'eternità è presente ad ogni tempo e ad ogni istante del tempo. Un esempio consimile si può riscontrare nel cerchio: infatti un punto segnato nella circonferenza, sebbene sia indivisibile, non coesiste geometricamente con ogni altro punto, poiché l'ordine ovvero la successione dei punti costituisce la continuità della circonferenza; il centro invece, che è fuori della circonferenza ha rapporto diretto con ciascun punto di essa. Allo stesso modo tutto ciò che esiste in qualsiasi momento del tempo coesiste come presente a ciò che è eterno, sebbene rispetto alle altre parti del tempo esso sia o passato o futuro. Ma una cosa non può essere presente a ciò che è

eterno se non come a un tutto, perché l'eternità non ha la successione della durata. Ecco perché quanto si compie in tutto il corso del tempo l'intelletto divino lo intuisce come presente per tutta la sua eternità. Invece quello che si compie in una parte del tempo non sempre esiste. Dunque Dio conosce le cose che nello svolgersi del tempo ancora non esistono.

Da queste ragioni quindi risulta che Dio conosce le cose inesistenti. Queste però non tutte hanno con la sua conoscenza il medesimo rapporto. Poiché quelle che non sono né furono né saranno, sono conosciute da Dio solo come possibili alla di lui virtù. Perciò egli non le conosce come in qualche modo esistenti in se stesse, ma solo come esistenti nella potenza divina. A detta di alcuni esse sono conosciute da Dio « per una scienza di semplice intelligenza ». – Le cose invece che per noi sono presenti, passate, o future, Dio le conosce in quanto sono e nella sua potenza, e nelle loro cause, e in se stesse. E la loro conoscenza viene denominata « scienza di visione, o visiva »: Dio infatti, delle cose che ancora non esistono per noi, non vede solo l'essere che hanno nelle loro cause, ma anche quello che hanno in se stesse, in quanto la sua eternità con la sua indivisibilità è presente a tutti i tempi.

Tuttavia ogni modo d'essere delle cose Dio lo conosce mediante la sua essenza. Poiché questa è rappresentabile in molti esseri che né sono, né saranno, né furono. Essa inoltre è il modello di quella virtù d'ogni causa, secondo la quale gli effetti preesistono nelle loro cause. Inoltre l'essere che ogni cosa ha in se stessa deriva, come da causa esemplare, dalla divina essenza.

Perciò le cose non esistenti Dio le conosce in quanto hanno l'essere in qualche modo, nella potenza di Dio, o nelle loro cause, o in se stesse. Il che non ripugna alla nozione di conoscenza.

La Sacra Scrittura conferma con la sua autorità quanto abbiamo dimostrato. Nell'*Ecclesiastico* [XXIII, 29] infatti si legge: « Al Signore Dio nostro furono note tutte le cose prima che fossero create; e dopo che furono fatte egli tutte le conosce ». E in *Geremia* [I, 5]: « Prima che ti formassi nell'utero, io ti conobbi ».

Risulta pure evidente che non siamo costretti a dire, come alcuni[2]

2. Era la posizione classica di Aristotele e di tutta la filosofia greca, contro la quale ha lottato costantemente il pensiero cristiano.

fanno, che Dio si limita a conoscere i singolari in modo universale, perché li conosce solo nelle loro cause universali, ossia come chi prevede un'ecclissi, non nella sua concretezza, bensì dal moto degli astri; poiché noi abbiamo dimostrato che la conoscenza di Dio si estende ai singolari nella loro concreta esistenza.

Capitolo LXVII

DIO CONOSCE QUEI SINGOLARI CHE SONO FUTURI CONTINGENTI [1]

Da questi chiarimenti si può già dimostrare che Dio ha avuto dall'eternità la conoscenza infallibile dei singolari contingenti [2], senza che questi cessassero di essere cose contingenti [cfr. c. 63: ob. *terza*]. Infatti:

1. Un effetto contingente è incompatibile con la certezza della conoscenza solo in quanto è futuro, non già in quanto è presente. Infatti fino a che è futuro l'effetto contingente può non essere: e quindi la conoscenza di chi lo riteneva futuro può ingannarsi. Ma dal momento che codesto effetto è presente, non può non essere: potrebbe solo non essere in futuro, ma ciò è escluso nella realtà contingente ormai presente. Perciò quando uno vede correre un uomo, niente manca alla certezza della sua percezione, sebbene il fatto affermato sia contingente. Cosicché ogni conoscenza che ha per oggetto il contingente in quanto presente può essere certa. Ora, stando alle spiegazioni date [c. prec.], l'intuito dell'intelletto divino raggiunge dall'eternità tutte le cose che avvengono nel tempo come fossero presenti. Perciò rimane dimostrato che niente impedisce che Dio abbia dall'eternità una scienza infallibile delle cose contingenti.

2. L'effetto contingente differisce dal necessario per il modo in cui essi sono rispettivamente nella loro causa: poiché ciò che è contingente è nella propria causa in modo da poter essere e non essere; mentre il necessario, posta la sua causa, non può altro che essere. Ma

1. Ll. pp.: I, q. 14, a. 13; *Sent.*, I, d. 38, a. 5; *De Verit.*, q. 2, a. 12; *De Malo*, q. 16, a. 7; *Quodl.*, XI, q. 3.

2. *Contingente* è qui rigorosamente il termine correlativo di *necessario*. È contingente tutto ciò che è in condizione di poter essere e non essere. Tale soprattutto è la condizione di quanto dipende dalla libera volontà dell'uomo.

considerati in quanto esistenti in se stessi, codesti due effetti non differiscono quanto all'entità su cui è fondata la loro verità: poiché anche nella realtà contingente considerata nel suo atto essenziale non c'è più alternativa di essere e non essere, ma solo essere, sebbene un contingente futuro possa non essere. Ora, l'intelletto divino conosce le cose dall'eternità, non solo nell'essere che hanno nelle loro cause, bensì anche nell'essere che hanno in se stesse. Quindi niente gli impedisce di avere la conoscenza eterna e infallibile di realtà contingenti.

3. L'effetto come segue con certezza da una causa necessaria, così segue con certezza da una causa contingente perfetta, se questa non trova impedimenti. Ma Dio, conoscendo tutte le cose, come sopra [c. 50] abbiamo dimostrato, non solo conosce le cause contingenti, bensì anche gli ostacoli che possono impedirle. Perciò egli conosce con certezza se gli effetti contingenti ci saranno o non ci saranno.

4. L'effetto non può mai essere superiore alla sua causa, anzi spesso è inferiore ad essa. Perciò siccome in noi la conoscenza è causata dalle cose, può capitarci di conoscere persino le cose necessarie non col valore della necessità, ma con quello della probabilità. Mentre però per noi le cose sono causa della conoscenza, in Dio la conoscenza è causa delle cose che egli conosce. Perciò niente impedisce che mentre queste sono contingenti, la conoscenza che Dio ne ha sia invece necessaria.

5. Una causa contingente non può avere un effetto necessario: altrimenti l'effetto potrebbe capitare anche togliendone la causa. L'effetto ultimo però ha una causa prossima e delle cause remote. Se quindi la causa prossima è contingente, il suo effetto dovrà essere contingente, anche se la causa remota fosse necessaria: le piante, p. es., non fruttificano necessariamente, sebbene il moto del sole sia necessario, a motivo delle cause intermedie contingenti. Ora, la scienza di Dio, pur essendo causa di ciò che conosce, ne è tuttavia la causa remota. Perciò la sua necessità non è incompatibile con la contingenza di ciò che conosce: poiché le cause intermedie possono essere contingenti.

6. La conoscenza di Dio non sarebbe vera e perfetta qualora le cose avvenissero diversamente da come Dio le prevede. Dio però, essendo il conoscitore di tutto l'essere, di cui è il principio, conosce ogni effetto non solo in se stesso, ma in rapporto ad ogni sua causa.

Ora l'ordine delle cose contingenti alle loro cause prossime consiste nel derivare da esse in maniera contingente. Dunque Dio sa che alcune cose avverranno, e che avverranno in maniera contingente. Perciò la certezza e la verità della scienza di Dio non elimina la contingenza delle cose.

Da ciò risulta come si deve confutare l'obiezione che impugna la conoscenza divina delle cose contingenti. Infatti la variazione di cose posteriori non può produrre variazione in quelle antecedenti: poiché capita che da cause prime necessarie derivino effetti ultimi contingenti. Dal fatto quindi che oggetti conosciuti da Dio sono variabili, non segue che possa sbagliare o variare in qualche modo la scienza divina. Saremmo noi invece a sbagliare nella deduzione [*secundum consequens*], se, per il fatto che è variabile la conoscenza nostra delle cose variabili, pensassimo che ciò debba avvenire necessariamente in ogni tipo di conoscenza.

Inoltre, quando si dice che *Dio sa*, o che *sapeva ciò che sarebbe avvenuto,* non si fa che interporre qualcosa tra la scienza divina e il suo oggetto, cioè il tempo in cui si parla, rispetto al quale ciò che Dio conosce può dirsi futuro. Ma non è futuro rispetto alla conoscenza di Dio, la quale, restando nell'attimo unico della sua eternità è presente a tutte le cose. Rispetto ad essa, una volta eliminato il tempo insito nella locuzione, non si può dire che la conoscenza del futuro riguarda una cosa inesistente, così da poter discutere se sarà o non sarà: ma tale oggetto dovrà dirsi conosciuto da Dio come visto nella sua esistenza. Chiarito questo, non c'è più posto per il quesito suddetto: poiché quello che è già, in quel dato istante non può non essere. L'inganno nasce dal fatto che sia il tempo in cui parliamo sia quello passato — come quando diciamo: *Dio sapeva* — coesiste con l'eternità: e quindi il rapporto del tempo passato o presente viene riferito all'eternità, mentre non le appartiene assolutamente. Si ha così una « fallacia di accidente ».

Inoltre, se ogni cosa è conosciuta da Dio come ciò che si vede di presenza, allora tutto ciò che Dio conosce dovrà essere necessario, come è necessario che Socrate sieda quando si vede che siede. Ciò però non è necessario in senso assoluto, ossia, come dicono alcuni, « per necessità [intrinseca] del conseguente »; ma in senso condizionale, ossia « per necessità di [logica] conseguenza ». Infatti questa è una condizionale necessaria: « Se è veduto sedere, siede ». E

se da condizionale la proposizione si traforma in questa forma categorica: « Chi si vede sedere è necessario che sieda », avremo un'affermazione vera, se l'intendiamo *in senso composito*, ossia come enunciato; mentre è falsa se l'intendiamo *in senso diviso*, ossia come dato oggettivo [3]. Ecco perché coloro che negano a Dio la conoscenza delle cose contingenti s'ingannano nell'interpretare tali espressioni, cadendo nel « sofisma di composizione e divisione ».

Che poi Dio conosce i futuri contingenti si può mostrare anche con i testi della Sacra Scrittura. Della divina Sapienza infatti si legge: « Conosce i segni e i prodigi prima che avvengano, e gli avvenimenti dei tempi e dei secoli » (*Sap.*, VIII, 8). L'*Ecclesiastico* [XXXIX, 24] poi afferma: « Nessuna cosa è nascosta ai suoi occhi: egli vede da un secolo all'altro ». E *Isaia* [XLVIII, 5]: « Io te l'ho predetto già da tempo: te lo indicai prima che avvenisse ».

Capitolo LXVIII

DIO CONOSCE GLI ATTI DELLA VOLONTÀ [1]

Passiamo ora a dimostrare che Dio conosce i pensieri delle menti e i voleri dei cuori [cfr. c. 63; ob. *quarta*]. Infatti:

1. Nella propria essenza Dio conosce, come sopra [cc. 49, 50] abbiamo dimostrato, tutto quello che in qualsiasi modo esiste. Ora, di ciò che esiste alcuni enti sono nell'anima, e altri sono fuori di essa. Dunque Dio conosce tutte codeste differenze dell'essere, e quanto in esse è racchiuso. Ma quanto esiste nell'anima, o è nella volontà,

3. Nell'espressione latina troviamo la matrice di questa celeberrima distinzione [in *senso composito* e in *senso diviso*], che formò il cavallo di battaglia dei tomisti nella lunga controversia molinista, sia in rapporto alla premozione fisica, sia in rapporto all'efficacia intrinseca della grazia.

1. La nuovissima edizione Marietti a questo punto indica come luoghi paralleli, o meglio « congruenti », I, q. 57, a. 4; III, q. 64, a. 1; ma a tutto rigore il luogo parallelo della *Somma Teol.* è quello già citato nel capitolo precedente; I, q. 14, a. 13; poiché come al solito, in un'esposizione più sintetica, l'Autore tende qui a riunire elementi che presentano sostanzialmente il medesimo aspetto. Ora, l'atto volontario costituisce il contingente per antonomasia; perciò nell'ultima sintesi tomistica si tratta della sua conoscenza là dove si parla della conoscenza divina della realtà contingente.

o è nel pensiero. Ne segue perciò che Dio conosce quanto è nel pensiero e nella volontà.

2. Conoscendo la propria essenza Dio conosce le altre cose come per la conoscenza della causa si conoscono gli effetti. Perciò nel conoscere la propria essenza Dio conosce tutto ciò cui s'estende la sua causalità. Ma questa si estende anche agli atti dell'intelletto e della volontà: poiché operando ogni cosa mediante la propria forma, da cui proviene il proprio essere, è necessario che il principio fontale di tutto l'essere, da cui proviene qualsiasi forma, sia principio di ogni operazione; poiché gli effetti delle cause seconde risalgono principalmente alle cause prime. Dunque Dio conosce sia i pensieri che gli affetti dell'anima.

3. Come il proprio essere [in Dio] è l'essere primo e quindi causa di tutto l'essere, così il suo intendere è il primo intendere, e quindi causa di ogni operazione intellettiva. Dio quindi, come conoscendo il proprio essere conosce l'essere di ogni cosa, così conoscendo il proprio intendere e il proprio volere conosce ogni pensiero ed ogni volizione.

4. Dio conosce le cose non solo come sono in se stesse, ma anche nelle loro cause, come sopra abbiamo visto [c. 66]: poiché conosce l'ordine delle cause ai rispettivi effetti. Ora, i manufatti sono negli artigiani mediante l'intelletto e la volontà di questi ultimi, come gli esseri naturali sono nelle loro cause mediante la virtù fisica di queste: come infatti gli esseri naturali comunicano la propria somiglianza ai loro effetti con le loro virtù attive, così l'artigiano trasforma il manufatto con l'intelletto, modellandolo secondo la propria arte. Lo stesso vale per tutto ciò che viene prodotto volontariamente. Dunque Dio conosce sia i pensieri che le volizioni.

5. Dio conosce le sostanze intelligenti non meno di quanto lui e noi conosciamo le realtà sensibili: poiché le sostanze intelligenti sono più conoscibili essendo più in atto. Ora, sia Dio che noi, conosciamo le inclinazioni delle sostanze sensibili. Perciò, siccome i pensieri dell'anima son dovuti a certe sue attuazioni da parte della forma, mentre i suoi affetti sono delle inclinazioni verso qualche oggetto, cosicché le stesse inclinazioni naturali le denominiamo appetiti naturali, è chiaro che Dio dovrà conoscere i piensieri e gli affetti dei cuori.

Ciò è confermato dalle parole della sacra Scrittura. Infatti nei *Salmi* [VII, 10] si legge: « O Dio, che scruti i cuori e i reni »; e nei *Proverbi* [XV, 11]: « L'inferno e la perdizione sono sotto gli occhi del Signore: quanto più i cuori degli uomini? »; S. Giovanni poi [dice del Signore]: « Egli sapeva quel che fosse nell'uomo » (*Giov.*, II, 25).

Si noti inoltre che il dominio della volontà sui propri atti, così da poterli volere e non volere, esclude la determinazione di questa facoltà in un senso unico e la violenza da parte di ogni causa che muove dall'esterno; ma non esclude l'influsso della causa superiore da cui essa riceve sia l'essere che l'operare. Rimane così confermata la causalità della causa prima, che è Dio, rispetto ai moti della volontà: cosicché Dio è in grado di conoscerli conoscendo se stesso.

Capitolo LXIX

DIO CONOSCE GLI INFINITI [1]

Eccoci ora a dimostrare che Dio conosce gli infiniti [cfr. c. 63, ob. *quinta*]. Infatti:

1. Dio conosce le cose nel conoscere che egli ne è la causa, come sopra [c. 49] abbiamo spiegato. Ora, egli è causa degl'infiniti, se gli infiniti sono enti: poiché è causa di tutto ciò che esiste. Dunque egli conosce gli infiniti.

2. Dio, come sopra [c. 47] abbiamo visto, conosce perfettamente la propria virtù. Ora, una virtù non si può conoscere perfettamente se non conoscendo tutto ciò che essa può fare, essendo questa la misura di codesta virtù. Ora, la virtù di Dio essendo infinita, come risulta da quanto abbiamo spiegato [c. 43], si estende a cose infinite. Dunque Dio conosce gli infiniti.

3. Se la conoscenza di Dio si estende a tutto ciò che esiste in un modo qualsiasi, come sopra abbiamo visto [c. 50], deve conoscere non solo gli enti in atto, ma anche gli enti in potenza. Ma nella realtà fisica esiste l'infinito in potenza, anche se non è in atto, come il Filosofo spiega nel terzo libro dei *Physicorum* [cc. 4 ss.].

1. Ll. pp.: I, q. 14, a. 12; *Sent.*, I, d. 39, q. 1, a. 3; *De Verit.*, q. 2, a. 9; q. 20, a. 4, ad 1; *Quodl.*, I, q. 2, a. 1.

Dunque Dio conosce gli infiniti: come l'unità, p. es., che è principio del numero, qualora conoscesse quanto è potenziale in essa, conoscerebbe infinite specie di numeri; poiché l'uno è in potenza ogni altro numero.

4. Dio conosce le altre cose servendosi della propria essenza come di specie esemplare. Ora, essendo egli, come sopra abbiamo dimostrato [c. 43], di una perfezione infinita, da lui emanano infiniti che hanno determinate perfezioni: poiché essi, né da soli né insieme possono adeguare la perfezione della loro causa esemplare; e quindi rimangono sempre nuovi modi di possibili imitazioni. Perciò niente impedisce che Dio conosca con la sua essenza cose infinite.

5. L'essere in Dio s'identifica con la sua intellezione [c. 45]. Perciò come è infinito l'essere divino, e sopra l'abbiamo dimostrato [c. 43], così è infinito l'intendere divino. Ora, come il finito sta al finito, così l'infinito sta all'infinito. Se dunque il nostro intendere, che è finito, può abbracciare cose finite, Dio con la sua intellezione può abbracciare cose infinite.

6. « L'intelletto che conosce l'intelligibile più grande non conosce meno ma di più gli intelligibili minori », come spiega il Filosofo nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 5]: e ciò deriva dal fatto che l'intelletto da un oggetto conoscibile più intenso non viene alterato come i sensi, ma viene potenziato. Ora, se si prendono enti infiniti, o della stessa specie come infiniti uomini, o di infinite specie, anche se alcuni di essi o tutti fossero numericamente infiniti, il loro insieme sarebbe meno infinito di Dio: poiché sia individualmente che complessivamente avrebbero un essere ricevuto e limitato a un dato genere e a una data specie, e quindi finito sotto un certo aspetto. Perciò sarebbero al di sotto dell'infinità di Dio, che è l'infinito in senso assoluto, come sopra abbiamo visto [c. 43]. Siccome, dunque, Dio conosce se stesso perfettamente [c. 47], niente impedisce che egli conosca la somma degli enti infiniti.

7. Più un intelletto è efficace e limpido nel conoscere, maggiore è la sua capacità di conoscere più cose con un unico concetto, esattamente come qualsiasi virtù quanto è più forte tanto è più unita. Ora, l'intelletto divino per la sua efficacia e perfezione è infinito, come sopra [c. 45] abbiamo spiegato. Dunque esso con l'unico mezzo che è la sua essenza può conoscere gli infiniti.

8. L'intelletto di Dio, come la sua essenza, è perfetto in modo assoluto. Perciò non può mancare di nessuna perfezione intellettiva. Ora, gli oggetti cui il nostro intelletto è in potenza, costituiscono la sua perfettibilità intellettiva. Ebbene, esso è in potenza a tutte le specie intelligibili. Ma codeste specie sono infinite: infinite, p. es., sono le specie dei numeri e delle figure. Dunque Dio deve conoscere tutti codesti infiniti.

9. Se l'intelletto divino non conoscesse anche attualmente gli infiniti, ne seguirebbe che l'intelletto umano conosce più dell'intelletto divino, oppure che l'intelletto divino non conosce in modo attuale tutto ciò che potrebbe conoscere in modo potenziale, poiché il nostro intelletto, conoscendo gli infiniti in modo potenziale, può moltiplicare all'infinito le specie dei numeri. Ma l'una e l'altra ipotesi è assurda, come risulta da quanto abbiamo detto [cc. 16, 29].

10. L'infinito è refrattario alla conoscenza in quanto è refrattario alla enumerazione: infatti di suo non è possibile enumerare le parti di un infinito, perché ciò implica contraddizione. Conoscere però una cosa enumerandone le parti è proprio dell'intelletto che considera successivamente una parte dopo l'altra, non già dell'intelletto che abbraccia simultaneamente le diverse parti. Ora, siccome l'intelletto divino conosce tutto simultaneamente senza successione, non trova ostacoli nel conoscere gli infiniti come non ne trova per gli enti finiti.

11. Ogni quantità consiste in una certa molteplicità di parti, cosicché il numero è il primo tipo di quantità. Perciò là dove la molteplicità non produce differenze, i dati stessi che accompagnano la quantità non implicano differenza. Ora, nella conoscenza di Dio le cose molteplici vengono conosciute come fossero una sola, poiché sono conosciute, non mediante specie distinte, ma mediante una sola specie, ossia nell'essenza divina. Ecco perché cose molteplici sono conosciute da Dio simultaneamente; e quindi nella cognizione di Dio la molteplicità non produce differenze; perciò non ne producono neppure gli infiniti i quali accompagnano la quantità. Dunque rispetto all'intelletto divino la conoscenza degl'infiniti non differisce da quella delle cose finite. Conoscendo quindi le cose finite, niente impedisce che Dio conosca gli infiniti.

Con tale conclusione si accordano le parole del Salmista: « La sua sapienza non ha misura » (*Salmi* CXLVI, 5).

E da quanto abbiamo detto risulta anche perché il nostro intelletto non conosce gli infiniti come l'intelletto divino. Infatti il nostro intelletto differisce da quello divino in quattro cose. Primo, il nostro intelletto è finito in senso assoluto; mentre quello divino è infinito. – Secondo, il nostro intelletto conosce le diverse cose mediante specie diverse. Quindi esso non può estendersi con un atto conoscitivo a cose infinite come l'intelletto divino. – Terzo, il nostro intelletto, conoscendo le diverse cose mediante specie diverse, non può conoscerne molte simultaneamente; cosicché non può conoscere cose infinite che enumerandole successivamente. Ciò non avviene nell'intelletto divino, il quale percepisce molte cose simultaneamente, quasi scorgendole in una sola specie intenzionale. – Quarto, l'intelletto divino ha per oggetto sia le cose che sono, sia quelle inesistenti, come sopra abbiamo spiegato [c. 66].

Si vede inoltre come alla conclusione presente non si contrapponga l'affermazione del Filosofo, secondo la quale « l'infinito in quanto infinito non è conoscibile » [cfr. c. 63; ob. *quinta*]. L'infinità infatti spetta alla quantità, come egli stesso afferma [cfr. *Physic.*, I, loco cit.]; quindi un infinito si conoscerebbe come infinito, qualora lo fosse dalla enumerazione delle sue parti: tale infatti è la conoscenza di una quantità. Ma Dio non conosce in tal modo. Cosicché egli, per così dire, non conosce l'infinito come infinito, ma questo sta alla sua scienza, secondo le spiegazioni date, come se fosse finito.

Si noti però che Dio non conosce infiniti «con la scienza di visione », per servirci delle parole altrui [cfr. c. 66]: poiché gli infiniti in atto né esistono, né esistettero, né esisteranno, ché secondo la fede cattolica la generazione non è indefinita da nessuna parte. – Li conosce invece « con la scienza di semplice intelligenza ». Dio infatti conosce gli infiniti che non sono, né saranno, né furono, che però sono potenzialmente nel creato. E conosce anche gli infiniti che sono nella sua propria potenza, ma che non sono, non saranno e non furono.

Perciò per quel che riguarda la conoscenza dei singolari si potrebbe rispondere negando la maggiore: poiché i singolari non sono infiniti. Tuttavia, qualora esistessero, Dio li conoscerebbe.

Capitolo LXX

DIO CONOSCE ANCHE LE COSE PIÙ VILI [1]

Stabilito questo, dobbiamo dimostrare che Dio conosce anche le cose più vili, e che ciò non ripugna alla nobiltà della sua conoscenza [cfr. c. 63, ob. *sesta*]. Infatti:

1. Più una potenza attiva è forte, più lontano si estende il suo influsso, come appare anche nella realtà sensibile. Ora, la virtù dell'intelletto divino nel conoscere le cose somiglia a una potenza attiva; poiché l'intelletto divino conosce non già ricevendo dalle cose, ma influendo su di esse. Ma essendo egli di infinita virtù nel conoscere, come sopra abbiamo spiegato [c. 45], è necessario che la sua conoscenza si estenda fino alle cose più remote. Ora, il grado di nobiltà o di bassezza nelle cose si desume dalla vicinanza o dalla distanza rispetto a Dio, che è di nobiltà infinita. Dunque Dio conosce le cose per quanto vili esse siano, in forza della virtù somma del suo intelletto.

2. Tutto ciò che è, sia nella sua esistenza che nella sua essenza, è qualcosa di attuale, e quindi è una somiglianza del primo atto, ricavando da ciò niente altro che nobiltà. Quello poi che è in potenza partecipa la nobiltà per l'ordine che dice all'atto: infatti per questo si dice persino che è. Perciò ogni cosa, in se stessa è nobile: ma si dice vile rispetto a cose più nobili. Ora, le cose più nobili distano da Dio non meno di quanto le più vili distano da quelle supreme. Se dunque quest'ultima distanza impedisse la conoscenza divina, molto di più l'impedirebbe la prima. E così seguirebbe che Dio non conoscerebbe nulla all'infuori di se stesso; cosa che sopra abbiamo escluso [c. 49]. Se dunque egli all'infuori di se stesso conosce altre cose, per quanto nobili, per lo stesso motivo conosce ogni altra cosa per quanto vile si dica.

3. L'ordine dell'universo è più nobile di qualsiasi parte dell'universo; poiché le singole parti sono ordinate come a loro fine al bene dell'ordine che risiede nel tutto, come spiega il Filosofo [12 *Metaph.*, c. 10, n. 1]. Se dunque Dio conosce le nature più nobili, soprattutto conoscerà l'ordine dell'universo. Ma questo non si può

1. II. pp., I, q. 22, a. 3, ad 3.

conoscere se non conoscendo, sia le cose più nobili che quelle più vili, le quali con le loro distanze ed affinità costituiscono l'ordine dell'universo. Dio quindi dovrà conoscere non solo le cose più nobili, ma anche quelle ritenute più vili.

4. La bassezza degli oggetti conosciuti non ridonda di per sé sul conoscente, poiché è proprio del conoscere che il conoscente contenga immagini dell'oggetto conformi alla propria natura. La bassezza degli oggetti può ridondare sul conoscente solo accidentalmente: perché mentre considera le cose più vili, è stornato dal pensare a quelle più nobili; o perché dalla loro considerazione è portato a sentimenti indebiti. Ora, questo non può avvenire in Dio, come è evidente dalle cose già dette [cc. 39, 55]. Perciò la conoscenza delle cose più vili non pregiudica la nobiltà divina, ché anzi rientra nella perfezione di Dio secondo la quale, come sopra abbiamo visto [c. 29] egli precontiene in sé tutte le cose.

5. Si giudica piccola non già la virtù che agisce sulle cose piccole, ma quella che è ad esse limitata; poiché la virtù che può influire sulle grandi può influire anche sulle piccole. Quindi non può giudicarsi ignobile la conoscenza che abbraccia insieme cose nobili e ignobili; ma quella che si ferma a quelle meno nobili, come può capitare a noi: poiché gli atti con i quali consideriamo le cose divine sono diversi da quelli con cui consideriamo quelle umane, e così le scienze rispettive. Ecco perché in rapporto alla scienza più nobile, l'inferiore è considerata più vile. Ma in Dio ciò non avviene: poiché mediante l'identica scienza e l'identico atto egli considera se stesso e tutte le cose [cfr. c. 46]. Perciò non deriva alla sua scienza nessuna degradazione dal fatto che conosce tutte le cose più vili.

Si accorda con questo ciò che la Scrittura dice della Sapienza divina: « Giunge da per tutto mediante la sua purezza... e nulla d'impuro la contamina » (*Sap.*, VII, 24 s.).

È poi evidente che la ragione addotta in contrario [c. 63, ob. *sesta*] non è incompatibile con la verità ora dimostrata. Infatti la nobiltà di una scienza va desunta dalle cose alle quali essa è principalmente ordinata, non già da tutte quelle che rientrano in essa: infatti anche presso di noi la più nobile delle scienze non solo abbraccia gli enti supremi, ma anche gli infimi; infatti la *Filosofia prima* [o Metafisica] estende le sue considerazioni dall'ente primo fino all'ente in potenza, che è l'ultimo degli enti. Ora, nella scienza

divina anche gli enti più vili rientrano simultaneamente assieme all'oggetto principale: infatti l'essenza divina è la cosa principale che Dio conosce, e nella quale egli conosce tutte le altre, come sopra abbiamo spiegato [cc. 48, 49].

Inoltre è chiaro che questa verità non è incompatibile con quanto il Filosofo scrive nel libro dodicesimo *Metaphys.* [c. 9, nn. 2, 3]. Poiché là egli intende dimostrare che l'intelletto divino non conosce le altre cose, come se queste fossero perfezione del proprio intelletto in qualità di oggetto principale. È in tal senso che egli afferma, « le cose vili esser meglio ignorarle che conoscerle »: questo però quando la conoscenza delle cose più vili è distinta da quelle più nobili, e quando la considerazione delle cose vili impedisce di considerare le più nobili.

Capitolo LXXI

DIO CONOSCE IL MALE [1]

Rimane ora da dimostrare che Dio conosce anche il male [cfr. c. 63; ob. *settima*].

1. Conoscendo il bene, si conosce anche il male contrario. Ora, Dio conosce tutti i singoli beni di cui i mali sono il contrario [cfr. cc. 65 ss.]. Dunque Dio conosce il male.

2. Le nozioni dei contrari nell'anima non sono contrarie: altrimenti non potrebbero essere simultaneamente in essa, né essere simultaneamente conosciute. Perciò la nozione con la quale si conosce il male non è incompatibile col bene, ché anzi rientra nella nozione del bene rispettivo. Se dunque si trovano in Dio, per la sua assoluta perfezione, tutte le nozioni del bene, come sopra abbiamo dimostrato [c. 40], ne segue che in lui c'è la nozione con la quale si conosce il male. E quindi egli è in grado di conoscere anche le cose cattive.

3. « Il vero è il bene dell'intelletto » [*Ethic.*, VI, c. 2, n. 3]: infatti un'intelligenza si dice buona per il fatto che conosce il vero. Ma è vero non solo che il bene è bene, bensì anche che il male è

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 10; *Sent.*, I, d. 36, q. 1, a. 2; *De Verit.*, q. 2, a. 15; *Quodl.*, XI, q. 2.

male: poiché come è vero che è ciò che è, così è vero che ciò che non è non è. Perciò il bene dell'intelletto consiste anche nel conoscere il male. Ora, poiché l'intelletto divino è perfetto nella bontà [cfr. c. 41], è impossibile che gli manchi una perfezione di ordine intellettivo. Dunque in Dio c'è la conoscenza del male.

4. Come sopra abbiamo visto [c. 50], Dio conosce le distinzioni delle cose. Ma la distinzione implica una negazione: poiché distinte sono quelle cose di cui l'una non è l'altra. Ecco perché i dati primari che si distinguono per se stessi implicano la mutua negazione, che si esprime nelle proposizioni negative, come la seguente: « Nessuna quantità è sostanza ». Dunque Dio conosce la negazione. Ora, la privazione non è che una negazione in un soggetto determinato, come spiega Aristotele (*Metaph.*, IV, c. 2, n. 8). Perciò egli conosce la privazione, e di conseguenza il male, il quale altro non è che la privazione della debita perfezione.

5. Se Dio conosce tutte le specie delle cose, come sopra [c. 50] abbiamo visto, e come è ammesso e dimostrato da alcuni filosofi, è necessario che conosca i contrari: sia perché le specie di certi generi sono tra loro contrarie, sia perché sono contrarie le differenze dei generi, come spiega Aristotele (*Metaph.*, X, c. 8). Ma i contrari implicano l'opposizione tra privazione e forma, sempre stando ad Aristotele. Dunque è necessario che Dio conosca la privazione. E quindi il male.

6. Dio conosce non soltanto la forma, ma anche la materia, come sopra abbiamo visto [c. 65]. La materia però, essendo un ente in potenza, non può esser conosciuta perfettamente, se non conoscendo le cose cui si estende la sua potenzialità: come avviene per ogni altra potenza. Ora, la potenza della materia si estende sia alla forma che alla privazione: infatti ciò che può essere, può anche non essere. Dunque Dio conosce la privazione. E quindi conosce il male.

7. Se Dio conosce altre cose all'infuori di se stesso, conoscerà soprattutto la cosa più buona ed eccellente. Ebbene, questo è l'ordine dell'universo, al quale tendono come al loro fine tutti i beni particolari. Ora, nell'ordine dell'universo ci sono delle cose che servono a respingere i danni che potrebbero derivare da altri esseri: il che è evidente nei mezzi di cui sono provvisti gli animali per difendersi. Dunque Dio conosce codesti danni. Quindi conosce il male.

8. La conoscenza del male in noi di suo non è mai biasimevole in quanto conoscenza, ossia per il retto giudizio che si può avere di essi; bensì può esserlo *per accidens*, in quanto per la considerazione del male si viene talora trascinati verso di esso. Ma questo non può capitare a Dio, essendo egli immutabile, come sopra [c. 13] abbiamo dimostrato. Perciò niente impedisce che Dio conosca il male.

Con questo si accorda quanto è detto dalla *Sapienza* [VII, 30]: «La sapienza di Dio non è vinta dalla malizia». E nei *Proverbi* [XV, 11] si legge: «L'inferno e la perdizione stanno davanti al Signore». E nei *Salmi* [LXVIII, 6]: «A te non sono nascosti i miei delitti». Finalmente in *Giobbe* [XI, 11] sta scritto: «Egli conosce la vanità degli uomini; e vedendo l'iniquità, che forse non ne tien conto?».

Si deve notare che, a proposito della conoscenza del male e della privazione, l'intelletto divino si trova in una condizione diversa dall'intelletto nostro. Il nostro infatti conoscendo le singole cose, sia mediante le rispettive specie che mediante specie diverse, conosce le cose le quali sono in atto mediante specie intelligibili che lo rendono attualmente intelligente. Quindi anche la potenza la può conoscere in quanto esso si trova talora in potenza a una data specie: cosicché come conosce l'atto mediante l'atto, così conosce la potenza mediante la potenza. E poiché la potenza implica privazione, perché la privazione è una negazione il cui soggetto è un ente in potenza, ne segue che il nostro intelletto sia in condizione di conoscere in qualche modo la privazione in quanto è fatto per essere in potenza. – Sebbene si possa anche dire che dalla stessa conoscenza dell'atto segue la conoscenza della potenza e della privazione.

Invece, l'intelletto divino, il quale in nessun modo può essere in potenza, non può conoscere né la privazione né altro nel modo suddetto [cfr. cc. 45 ss.]. Se infatti egli conoscesse qualcosa mediante una specie distinta da lui stesso, ne seguirebbe che il suo rapporto con essa sarebbe come quello della potenza all'atto. Perciò è necessario che egli intenda solo mediante quella specie che è la sua essenza, e quindi che intenda soltanto se stesso come primo dato intellettivo. Però conoscendo se stesso egli conosce anche le altre cose, come sopra [c. 49] abbiamo dimostrato. E non soltanto gli atti, ma anche le potenzialità e le privazioni.

È questo il senso di quelle parole del Filosofo nel libro terzo del *De Anima* [c. 6, nn. 5, 6]: «In che modo [l'intelletto] conosce il male o il nero? Li conosce in qualche modo mediante i contrari[2]. Perciò bisogna che sia in potenza a conoscere, e che sia in atto di essere in se medesimo. Ma se non contiene il contrario (ossia nessuna potenzialità), conosce se stesso ed è in atto, ed è separabile». Non è però necessario seguire in proposito l'interpretazione di Averroè [Comment., 25], il quale pretende che da ciò segua che l'intelletto il quale è soltanto in atto in nessun modo possa conoscere la privazione. Ma l'espressione significa che esso non conosce la privazione per il fatto che è in potenza a qualche cosa, bensì per il fatto che conosce se stesso ed è sempre in atto.

Si deve inoltre notare che se Dio conoscesse se stesso, in modo che nel conoscere se stesso non conoscesse anche gli altri esseri, che sono beni particolari, in nessun modo conoscerebbe la privazione e il male. Poiché il bene che è lui stesso non ha la contrarietà di nessuna privazione: dato che la privazione e il suo contrario devono riguardare la medesima cosa, e all'atto puro non si può contrapporre nessuna privazione; e quindi neppure il male. Ammesso quindi che Dio conosca solo se stesso, conoscendo il bene che lui è, non conoscerà il male. Ma poiché, conoscendo se stesso, conosce gli esseri in cui possono esserci delle privazioni, è necessario che conosca le opposte privazioni, e i mali che si contrappongono ai vari beni particolari.

Si noti poi, in base alle cose spiegate in precedenza [c. 57], che come Dio conoscendo se stesso conosce le altre cose, senza procedimenti discorsivi, così dal conoscere il male dal bene non segue che la sua conoscenza sia discorsiva. Poiché il bene è quasi la ragione [intrinseca] della conoscenza del male. Perciò il male si conosce dal bene, come le cose si conoscono dalle loro definizioni: non già come le conclusioni dai princìpi.

Né costituisce un'imperfezione della conoscenza di Dio il fatto che egli conosce il male dalla privazione del bene. Poiché il male non ha altro essere che come privazione del bene. Perciò esso è conoscibile solo in tal modo: infatti ogni cosa ha tanto di conoscibilità quanto di essere.

2. Nella traduzione di questa frase abbiamo preferito seguire l'autografo (il quale ha *contrario* e non *contraria*) piuttosto che il testo dell'edizione critica (cfr. Ed. Marietti, vol. II, n. 613, n. 6).

Capitolo LXXII

DIO È DOTATO DI VOLONTÀ [1]

Esaminati i problemi relativi all'intellezione divina, rimane da considerare la divina volontà. Poiché dal fatto che Dio è dotato d'intelletto segue che sia dotato di volontà. Infatti:

1. Oggetto proprio della volontà essendo il bene intellettualmente conosciuto, il bene così conosciuto è indispensabile che sia voluto. Però come una cosa si dice intellettualmente conosciuta in relazione a un soggetto intelligente, così chi intellettualmente conosce il bene è necessario che in quanto tale sia un soggetto volente. Ora, Dio conosce intellettualmente il bene; poiché, essendo perfettamente intelligente, come sopra abbiamo dimostrato, intende l'ente anche sotto la ragione di bene. Dunque egli è dotato di volontà.

2. La presenza di una forma in una data cosa fa sì che per quella forma essa abbia rapporto alle altre cose esistenti nella realtà: un legno bianco, p. es., in forza della sua bianchezza è simile a certe cose e dissimile da altre. Ora, nel soggetto intelligente o senziente è presente la forma della cosa intesa e sentita: poiché ogni conoscenza avviene mediante un'immagine o somiglianza. Perciò chi intende o sente deve avere un rapporto con le cose conosciute come sono nella realtà. Ma questo non avviene per il fatto che egli intende o sente: perché per esso si ha piuttosto una relazione delle cose con chi intende o sente; poiché l'intellezione e la sensazione si producono in quanto le cose giungono rispettivamente all'intelletto e al senso. Ma chi sente o intende ha un vero rapporto con la cosa esistente fuori dell'anima mediante la volontà o l'appetito. Perciò tutti gli esseri dotati di sensazione e d'intelligenza bramano e vogliono: tuttavia la volizione propriamente è dell'intelletto. Siccome quindi Dio è dotato d'intelligenza, è necessario che sia dotato di volontà.

3. Ciò che accompagna ogni ente appartiene all'ente in quanto ente. E una tale proprietà bisogna che si riscontri soprattutto in colui che è il primo ente. Ora, ad ogni ente spetta l'appetito della propria perfezione e della propria conservazione; a ciascuno però secondo la

1. Ll. pp.: I, q. 19, a. 1; *Sent.*, I, d. 45, a. 1; *De Verit.*, q. 23, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 32.

propria natura: a quelli dotati d'intelligenza spetta mediante la volontà, agli animali mediante l'appetito sensitivo, e agli esseri privi di sensibilità mediante l'appetito naturale. Diverso inoltre è l'appetito di chi possiede già la perfezione e di chi non la possiede: poiché gli esseri che non la possiedono tendono col proprio appetito ad acquistarla; quelli invece che la possiedono si acquietano in essa. Ebbene, al primo ente che è Dio questo non può mancare. Perciò essendo egli dotato d'intelligenza, deve avere la volontà con la quale si compiace del proprio essere e della propria bontà.

4. L'intellezione quanto più è perfetta tanto più è piacevole per chi intende. Ora, Dio intende e la sua intellezione è perfettissima, come sopra [cc. 44, 45] abbiamo dimostrato. Dunque intendere per lui è cosa piacevolissima. Ma il piacere di ordine intellettivo si ha mediante la volontà, come il piacere sensibile si ha mediante l'appetito concupiscibile. Quindi in Dio c'è la volontà.

5. Una forma che è oggetto dell'intelletto non può né muovere né causare, se non mediante la volontà, il cui oggetto è il fine o il bene, dal quale uno è mosso ad agire. Infatti l'intelletto speculativo non muove, come non muove la pura immaginazione, senza l'estimativa[2]. Ora invece le forme esistenti nell'intelletto divino causano il moto e l'essere nelle cose: egli infatti, come vedremo [libr. II, c. 24], muove le cose con l'intelletto. Dunque egli deve essere dotato di volontà.

6. Negli esseri dotati d'intelligenza la prima facoltà che muove è la volontà: poiché essa applica ogni potenza al proprio atto. Infatti noi pensiamo perché vogliamo, immaginiamo perché vogliamo, e così via. E ciò si deve al fatto che la volontà ha per oggetto il fine: – sebbene l'intelletto a sua volta muova la volontà non come causa efficiente, ma come causa finale, proponendole il proprio oggetto che è il fine. Dunque al motore primo spetta più che a ogni altro di avere la volontà.

7. « Libero è ciò che è causa di se stesso » [*Metaph.*, I, c. 2, n. 9]: cosicché esser *libero* corrisponde ad esser per se stesso. Ora, la libertà

2. L'*estimativa* secondo la psicologia aristotelica-scolastica è quella facoltà che percepisce l'aspetto di utilità o di nocumento che gli oggetti sensibili presentano. Noi modernamente parliamo di *istinto*, che però abbraccia sia la fase percettiva, sia quella esecutiva. Invece l'estimativa della psicologia antica si limitava alla percezione, sia pure in vista di un atteggiamento pratico.

nell'agire spetta radicalmente alla volontà: poiché si dice che uno compie liberamente qualsiasi atto in quanto agisce volontariamente. Perciò agire per volontà spetta in sommo grado al primo ente, al quale spetta nel modo più perfetto di agire per se stesso.

8. Nelle cose si riscontra che il fine e l'essere che agisce per conseguirlo sono sempre del medesimo ordine: cosicché il fine prossimo rientra nella medesima specie dell'agente, sia nelle cose di natura che nei prodotti dell'arte: infatti la forma mediante la quale agisce l'artista è esattamente la forma che viene impressa nella materia, che poi era il fine perseguito dall'artista; e la forma del fuoco che fa da incentivo, è della medesima specie con la forma del fuoco generato, che è il fine di tale generazione. Ebbene, a Dio non si può far corrispondere nulla del medesimo ordine all'infuori di lui stesso: altrimenti dovrebbero esserci più realtà prime, contro quanto sopra abbiamo dimostrato [c. 42]. Perciò egli è la causa prima che agisce per il fine che è lui stesso. Egli quindi non è solo il fine appetibile, ma anche il soggetto che, per così dire, appetisce se stesso quale fine. E lo appetisce, essendo egli dotato d'intelligenza, con l'appetito intellettivo, che è appunto la volontà. Dunque in Dio ci deve essere la volontà.

Questa volontà di Dio viene inoltre proclamata dai testi della Sacra Scrittura. Infatti nei *Salmi* si legge: « Il Signore fece tutto ciò che volle » (*Sal.* CXXXIV, 6). E nella *Lettera ai Romani* (IX, 19): « Chi può resistere alla sua volontà? »

Capitolo LXXIII

LA VOLONTÀ DI DIO NON È CHE LA SUA ESSENZA [1]

Da ciò risulta evidente che la volontà di Dio non è che la sua essenza. Infatti:

1. A Dio spetta volere in quanto realtà intelligente, come sopra [c. 44] abbiamo dimostrato. Ora, egli, secondo le spiegazioni date [cc. 45, 46], intende mediante la sua essenza. Perciò egli vuole allo

1. Anche in questo caso si riscontra il processo di semplificazione nel luogo parallelo della *Somma Teol.* (I, q. 19, a. 1 et ad 3). Il tema svolto in questo capitolo viene conglobato nel tema precedente, e precisato nella soluzione di una difficoltà.

stesso modo. Dunque la volontà di Dio s'identifica con la sua essenza.

2. Come l'intendere è la perfezione del soggetto intelligente, così il volere è la perfezione di quello volente: infatti esse sono due operazioni immanenti o intransitive, non già transitive come il riscaldamento. Ma l'intendere di Dio s'identifica col suo essere, come sopra [c. 45] abbiamo dimostrato: poiché l'essere divino, essendo perfettissimo, non ammette l'aggiunta di altre perfezioni, come abbiamo già dimostrato [cc. 23, 28]. Dunque anche il volere di Dio deve identificarsi col suo essere. Quindi anche la sua volontà si identifica con la sua essenza.

3. Siccome ogni causa agente agisce in quanto è in atto, è necessario che Dio, il quale è puro atto, agisca mediante la propria essenza. Ma volere è un'operazione di Dio. Dunque Dio deve volere mediante la propria essenza. Perciò la sua volontà s'identifica con la sua essenza.

4. Se la volontà fosse qualcosa di aggiuntivo rispetto alla natura divina, essendo questa una realtà completa nell'essere, ne seguirebbe che la volontà sarebbe per essa come un accidente. Quindi l'essenza divina starebbe ad essa come la potenza sta all'atto, e in Dio verrebbe ad esserci una composizione. Ma queste due cose sopra le abbiamo escluse [cfr. cc. 16, 18, 23]. Dunque non è possibile che la volontà divina sia qualcosa di aggiuntivo rispetto all'essenza di Dio.

Capitolo LXXIV

L'OGGETTO PRINCIPALE DEL VOLERE DIVINO È L'ESSENZA DI DIO [1]

A sua volta da questo appare evidente che l'oggetto principale della volontà divina è l'essenza di Dio. Infatti:

1. Oggetto della volontà come sopra [c. 72] abbiamo detto, è il bene intellettualmente conosciuto. Ora, ciò che Dio principalmente

1. Altra semplificazione nel passo corrispettivo della *Somma Teol.*: i capitoli 24, 75, 76, 77 sono condensati in un solo articolo: « Utrum Deus velit alia a se » (I, q. 19, a. 2). È evidente che per una chiarificazione dei concetti espressi in quest'ultima Opera, bisogna ricorrere alla *Contra Gentiles*.

così conosce è l'essenza divina, secondo le conclusioni già dimostrate [c. 44]. Dunque l'essenza di Dio è l'oggetto principale della volontà divina.

2. Come sopra abbiamo detto [c. 44], l'oggetto appetibile sta all'appetito rispettivo, come il motore sta al corpo che muove. Tale è pure il rapporto dell'oggetto rispetto alla volontà: poiché la volontà non è che una potenza appetitiva. Se dunque la volontà divina avesse un oggetto principale diverso dall'essenza di Dio, ne seguirebbe che esiste qualcosa di superiore alla volontà divina, capace di muoverla. Ma ciò è contro quanto abbiamo dimostrato [c. 73].

3. L'oggetto principale è per ciascuno volente la causa del suo volere; quando infatti diciamo: « Voglio camminare per guarire », pensiamo di dare la causa del nostro comportamento; e se si domanda: « Perché vuoi guarire? », si procede nell'assegnare delle cause fino a che non si giunge al fine ultimo, che è l'oggetto principalmente voluto, il quale per se stesso è causa della volizione. Se dunque Dio volesse principalmente una cosa distinta da lui stesso, ne seguirebbe che qualche cosa è per lui causa del suo volere. Ma il suo volere, come qui sopra abbiamo visto, non è che il proprio essere. Quindi sarebbe per lui causa del suo essere. Cosa questa incompatibile col concetto di primo ente.

4. Per ognuno l'oggetto principale del volere è il proprio ultimo fine: poiché il fine è voluto per se stesso ed è il motivo per cui si vogliono le altre cose. Ma il fine ultimo è Dio stesso, essendo egli come abbiamo visto [c. 41], il sommo bene. Dunque egli è l'oggetto principale della sua volontà.

5. Ogni potenza è del tutto proporzionata al proprio oggetto principale; poiché, come spiega il Filosofo [*De Coelo et Mundo*, I, c. 11, nn. 6 ss.], le potenze sono commisurate al loro oggetto. Perciò anche la volontà è così proporzionata al suo oggetto principale, come l'intelletto e il senso. Ora, alla volontà di Dio niente può essere del tutto proporzionato all'infuori della divina essenza. Quindi l'oggetto principale della divina volontà è l'essenza divina.

Siccome però l'essenza divina s'identifica con l'intellezione di Dio e con tutte le altre cose che si riscontrano in lui, è evidente che in maniera principale egli vuole anche la propria intellezione, il proprio volere, la propria unità e ogni altra cosa del genere.

CAPITOLO LXXV

NEL VOLERE SE STESSO DIO VUOLE ANCHE LE ALTRE COSE[1]

Di qui si può dimostrare che, volendo se stesso, Dio vuole anche le altre cose. Infatti:

1. Colui cui spetta volere principalmente il fine, spetta anche volere le cose che servono per raggiungerlo. Ora, fine ultimo delle cose è Dio stesso, come sopra [c. 74] abbiamo visto. Perciò dal fatto che egli vuole il proprio essere, vuole anche le altre cose che sono ordinate a lui come al loro fine.

2. Tutti desiderano la perfezione di quanto da loro è amato per se stesso: poiché le cose che amiamo per se stesse vogliamo che siano ottime, che migliorino sempre e si moltiplichino quanto è possibile. Ora, Dio ama e vuole per se stessa la propria essenza, la quale non è aumentabile e moltiplicabile in se stessa, com'è evidente da quanto abbiamo detto sopra [c. 42]: ma è moltiplicabile solo nelle sue somiglianze, che possono essere partecipate da molti [c. 29]. Dunque Dio vuole la molteplicità delle cose, per il fatto che vuole e ama l'essenza e la perfezione proprie.

3. Chi ama una cosa in se stessa e per se stessa, per conseguenza ama tutti i soggetti in cui essa si trova: chi, p. es., amasse per se stessa la dolcezza, amerebbe tutte le cose dolci. Ora, Dio ama e vuole per se stesso il proprio essere, come sopra [c. 74] abbiamo visto. Ma ogni altro essere è quasi una partecipata somiglianza del suo essere, come in qualche modo risulta da quanto abbiamo già detto [c. 29]. Perciò per il fatto che Dio ama e vuole se stesso, vuole e ama gli altri esseri.

4. Dio, nel volere se stesso, vuole tutto ciò che si trova in lui. Ora, in lui, come sopra abbiamo dimostrato [c. 54], preesistono tutte le cose nelle ragioni o idee loro proprie. Dunque nel volere se stesso, Dio vuole anche le altre cose.

5. Quanto più perfetta è la virtù di una cosa, tanto più numerosi e più remoti sono i suoi effetti, come sopra [c. 70] abbiamo detto.

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 2; *Sent.*, I, d. 45, a. 2; *De Verit.*, q. 23, a. 4.

Ora, la causalità di un fine consiste in questo, che per esso vengono desiderate altre cose. Quindi più un fine è superiore e maggiormente voluto, più la volontà di chi lo vuole si estende a più cose a motivo di esso. Ma l'essenza divina è perfettissima sotto l'aspetto della bontà e della finalità. Perciò la sua causalità si estenderà al massimo su molti oggetti, cosicché a motivo di essa molte saranno le cose volute: e soprattutto da Dio, che vuole perfettamente tale sua causalità in tutta la sua virtù.

6. La volontà corrisponde all'intelletto. Ora, col suo intelletto Dio intende principalmente se stesso e in sé intende le altre cose. Perciò parimente egli vuole in modo principale se stesso, e nel volere se stesso, vuole ogni altra cosa.

Ciò è confermato anche dall'autorità della sacra Scrittura: « Tu ami tutto ciò che esiste, e non odii nulla di ciò che hai fatto » (*Sap.*, XI, 25).

Capitolo LXXVI

DIO VUOLE SE STESSO E LE ALTRE COSE CON UN UNICO ATTO DI VOLONTÀ [1]

Stabilito questo, ne segue che Dio vuole se stesso e le altre cose con un unico atto di volontà. Infatti:

1. Qualsiasi virtù si dirige con un'unica operazione e un unico atto verso l'oggetto e verso la ragione formale dell'oggetto: con un unico sguardo, p. es., vediamo sia la luce che il colore, il quale è reso visibile dalla luce. Ora, quando noi vogliamo qualche cosa solo per un fine, tale oggetto così desiderato diventa voluto solo per quel fine: cosicché il fine è per esso come la ragione formale rispetto all'oggetto, come la luce rispetto al colore. Perciò, siccome Dio vuole ogni altra cosa avendo per fine se stesso, come sopra [c. 75] abbiamo visto, egli vuole se stesso e le altre cose con un unico atto di volontà.

2. Quello che si conosce e si desidera perfettamente, viene conosciuto e desiderato in tutta la sua virtù. Ora, la virtù del fine non si

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 2 e ad 4; *Sent.*, I, d. 45, a. 2; *De Verit.*, q. 23, a. 4.

esaurisce nell'essere desiderato in se stesso, ma nel rendere appetibili altre cose in vista di esso. Chi dunque perfettamente desidera un fine, lo desidera in tutti e due i sensi. Ma in Dio non si può ammettere una volizione con la quale voglia se stesso, senza volersi perfettamente: poiché in lui non c'è nulla d'imperfetto [c. 28]. Perciò con qualsiasi atto Dio voglia se stesso, vuole direttamente se stesso e le altre cose in ordine a se medesimo. Ma le altre cose non le vuole se non in quanto vuole se stesso, come sopra [c. 75] abbiamo dimostrato. Quindi vuole se stesso e le altre cose non con due atti distinti, ma con un unico atto di volontà.

3. Come risulta dalle spiegazioni già date [c. 57], nell'atto delle facoltà conoscitive si riscontra un procedimento discorsivo per il fatto che si conoscono separatamente i princìpi da cui si traggono delle conclusioni: se infatti si intuissero le conclusioni nei princìpi stessi, conoscendo i princìpi, non ci sarebbe un procedimento discorsivo, come non c'è quando nello specchio vediamo una data cosa. Ora, in campo speculativo i princìpi stanno alle conclusioni, così in campo operativo e appetitivo i fini stanno alle cose ordinate al fine: come infatti conosciamo le conclusioni dai princìpi, così il desiderio e l'uso delle cose ordinate al fine nascono dalla brama del fine. Se dunque uno volesse separatamente il fine e quindi le cose ordinate al fine, nella sua volontà ci sarebbe un procedimento discorsivo. Ma questo in Dio è inammissibile, essendo egli estraneo a qualsiasi moto. Perciò rimane che Dio con l'identico atto di volontà vuole simultaneamente se stesso e le altre cose.

4. Dio, qualora volesse con atti distinti se stesso e le altre cose, siccome vuole se stesso sempre [2], ne seguirebbe che in lui dovrebbero esserci simultaneamente due atti di volontà. Il che è impossibile: poiché una potenza unica e semplice non può avere simultaneamente due operazioni.

5. In ogni atto di volontà l'oggetto sta al soggetto come il motore sta alla massa che ne subisce il moto. Se dunque ci fosse un atto della volontà di Dio con la quale egli vuole le cose distinte da lui, diversa dalla volizione con la quale vuole se stesso, ci dovrà essere

2. La frase va completata mentalmente come segue: « siccome [Dio] vuole se stesso sempre, mentre le altre cose le vuole per determinati tempi... ».

qualcosa da lui distinto capace di muovere la volontà di Dio. Il che è assurdo.

6. Il volere di Dio, come abbiamo dimostrato sopra [c. 73], s'identifica col proprio essere. Ma in Dio non c'è che un unico essere. Dunque in lui non c'è che un unico volere.

7. Il volere spetta a Dio in quanto è dotato d'intelligenza [c. 72]. Perciò come con un unico atto Dio intende se stesso e le altre cose, in quanto la sua essenza è la causa esemplare di tutte le cose [c. 49]; così con un unico atto egli vuole se stesso e le altre cose, in quanto la sua bontà è ragione di ogni bontà [3].

Capitolo LXXVII

LA MOLTEPLICITÀ DELLE COSE VOLUTE NON È INCOMPATIBILE CON LA SEMPLICITÀ DI DIO [1]

Da ciò segue che la molteplicità delle cose volute non è incompatibile con l'unità e la semplicità dell'essenza divina. Infatti:

1. Gli atti si distinguono esattamente come gli oggetti. Se quindi la pluralità delle cose volute implicasse in Dio una certa pluralità [oggettiva], ne seguirebbe che in lui l'atto volitivo non è unico. Il che è contro le cose già da noi dimostrate [c. 76].

2. Abbiamo anche dimostrato [c. 75] che Dio vuole le altre cose in quanto vuole la sua bontà. Perciò le cose stanno alla sua volontà come sono incluse nella sua bontà. Ma nella sua bontà esse formano un'unità: poiché le altre cose sono in Dio secondo il suo modo di essere, e cioè « quelle materiali in modo immateriale, e le molteplici in maniera unitaria », come sopra [c. 58] abbiamo spiegato. Perciò la molteplicità delle cose volute non rende molteplice l'essenza divina.

3. Il Ferrarese, ossia Francesco De Sylvestris (1474-1528) nel suo commento fa rilevare qui un *dubbio* degno di attenzione. A qualcuno infatti potrebbe sembrare che qui S. Tommaso dimostra la necessità assoluta per Dio di volere le cose create, contrariamente a quanto dirà al cap. 81. Il commentatore risponde che si tratta solo di una necessità ipotetica (vedi cap. 83). Nel caso cioè che Dio voglia finalizzare le altre cose al proprio bene, che egli vuole per se stesso, non può non volerle nell'unico atto col quale vuole la propria bontà (*Cont. Gent.*, Ed. Leonina, vol. 13, p. 218 s.).

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 2, ad 4.

3. Intelletto e volontà di Dio hanno un'eguale semplicità: poiché, secondo le spiegazioni date [cc. 45, 73], entrambi s'identificano con l'essenza divina. Ora, la pluralità delle cose conosciute non produce molteplicità nell'essenza di Dio, né composizione nel suo intelletto. Dunque neppure la molteplicità delle cose volute produce variazioni nell'essenza di Dio, o composizione nella sua volontà.

4. Tra conoscenza e volizione c'è questa differenza, che la conoscenza fa sì che l'oggetto sia in qualche modo nel conoscente; mentre la volizione si produce per un rapporto dell'appetito verso la cosa appetibile, che chi vuole fa oggetto o di ricerca o di compiacimento. Ecco perché il bene e il male, che riguardano la volontà, sono nelle cose; invece il vero e il falso che riguardano la conoscenza sono nell'intelletto, come nota il Filosofo [*Metaph.*, VI, c. 4, n. 1]. Ora, il fatto che un soggetto abbia rapporto con più cose non è incompatibile con la sua semplicità: poiché anche l'uno è principio di tutti i numeri. Perciò la molteplicità delle cose volute da Dio non è incompatibile con la sua semplicità.

Capitolo LXXVIII

SE LA VOLONTÀ DI DIO SI ESTENDA AI SINGOLI BENI [1]

Da ciò appare evidente che per salvare la semplicità divina non è necessario dire che Dio vuole le cose in una certa universalità, volendo se stesso quale principio dei beni che da lui possono derivare, ma senza volerli in particolare. Infatti:

1. La volizione consiste in un rapporto tra chi vuole e la cosa voluta. Ora, la sua semplicità non impedisce a Dio di riferirsi a molte cose anche particolari: Dio infatti si dice ottimo e primo anche in rapporto alle cose concrete e singolari. Dunque la sua semplicità non impedisce che egli eserciti il suo volere anche sulle cose da lui distinte sia in generale che in particolare.

2. La volontà di Dio si esercita sulle cose in quanto esse partecipano più o meno la bontà divina, la quale muove Dio a volere

1. Si stabiliscono qui le basi per quanto si dirà in seguito a proposito della divina provvidenza: vedi III, cc. 64, 75-77, 83, 94.

[c. 75]. Ma dalla bontà divina derivano non solo la bontà e l'essere delle cose nella loro universalità, bensì anche la bontà e l'essere di ognuna di esse. Perciò la volontà di Dio si estende ai singoli beni.

3. Secondo il Filosofo [*Metaph.*, XI, c. 10, n. 1], nell'universo ci sono due ordini di beni: il primo consiste nell'ordinamento di tutto l'universo a un fine estrinseco, come l'esercito è ordinato al suo comandante; il secondo consiste nell'ordine delle parti tra loro, come i vari reparti dell'esercito. Ma il secondo di codesti ordini è in funzione del primo. Ora, Dio nel volere se stesso come fine, vuole anche le cose a lui ordinate come al loro fine, secondo le spiegazioni date [c. 75]. Perciò egli vuole il bene che consiste nell'ordine di tutto l'universo in relazione a lui, e quello che consiste nell'ordine reciproco delle sue parti. Ma il bene dell'ordine nasce dai singoli beni. Dunque Dio vuole anche i singoli beni.

4. Se Dio non facesse oggetto del suo volere i singoli beni di cui si compone l'universo, ne seguirebbe che l'ordine dell'universo dipenderebbe dal caso: infatti è impossibile che una delle parti dell'universo disponga tutti i beni particolari per ottenere codesto ordine, ma può farlo solo la causa universale dell'universo che è Dio, il quale, come vedremo in seguito [lib. II, c. 23], agisce mediante la sua volontà. Che poi l'ordine nell'universo sia casuale è impossibile: perché ne seguirebbe che successivamente gli effetti casuali dovrebbero essere sempre più numerosi. Dunque Dio vuole anche i beni singoli.

5. Il bene conosciuto, come tale è anche voluto (cfr. c. 72). Ora, Dio conosce anche i beni particolari, come sopra [c. 65] abbiamo dimostrato. Dunque egli vuole anche i beni particolari.

Ciò viene confermato dall'autorità della Scrittura, la quale nella *Genesi* [c. 1] alle singole opere dichiara la compiacenza della volontà divina, dicendo: « Vide Dio che la luce era buona »; e così per le altre opere; e finalmente per tutte insieme: « Vide Dio tutte le opere sue, ed erano grandemente buone ».

CAPITOLO LXXIX

DIO VUOLE ANCHE LE COSE TUTTORA INESISTENTI

Dato però che la volizione si ha mediante una relazione tra chi vuole e la cosa voluta, forse a qualcuno potrà sembrare che Dio voglia soltanto le cose esistenti: poiché due cose correlative devono essere simultanee, cosicché eliminando l'una si elimina anche l'altra, come insegna il Filosofo [*Categ.*, c. 5, n. 16]. Se dunque la volizione consiste in un rapporto tra chi vuole e la cosa voluta, nessuno può volere se non le cose esistenti.

Inoltre il termine *volontà* sta alle cose che si vogliono, come i termini *causa* e *Creatore*. Ora, Dio non può dirsi Creatore, Signore, o Padre se non di cose esistenti. Perciò non si può dire che egli voglia se non le cose che sono.

Anzi da ciò si potrebbe concludere ancora che, essendo il volere di Dio invariabile come il suo essere, e non volendo che le cose esistenti, egli può volere soltanto delle realtà sempre esistenti.

A queste obiezioni alcuni rispondono, che le cose le quali non esistono in se stesse, esistono in Dio e nel suo intelletto. Perciò niente impedisce che Dio possa volere anche le cose inesistenti in quanto sono in lui.

Ma questa risposta è insufficiente. Infatti per dire che uno vuole una cosa, si richiede che la sua volontà si riferisca a ciò che vuole. Se quindi la volontà di Dio non si riferisse alla cosa voluta tuttora inesistente, se non in quanto è in lui o nel suo intelletto, ne seguirebbe che Dio può volerla soltanto come esistente in lui e nel suo intelletto. Ma non è questo che si vuol dire nel fare quella affermazione: bensì che Dio vuole che le cose tuttora inesistenti esistano anche in se stesse.

Inoltre, la volontà dice relazione alla cosa voluta mediante il proprio oggetto, che è il bene intellettualmente conosciuto. Ora, l'intelletto intende il bene non solo in se medesimo, ma anche com'è nella propria natura. Perciò anche la volontà dovrà riferirsi alla cosa voluta, non solo in quanto è nel conoscente, ma anche come è in se stessa.

1. Il. pp.: cfr. I, q. 14, a. 9, ad 3. – Per il fenomeno di semplificazione che abbiamo più volte notato, l'Autore non ripeterà queste sue profondissime considerazioni nella *Somma Teol.*, ma le considererà scontate nella breve soluzione di una difficoltà, trattando il problema affine relativo alla conoscenza divina.

Diciamo dunque che, il volere stesso deve seguire la condizione della conoscenza, poiché è il bene conosciuto a muovere la volontà: come il moto di ogni altro ente mosso segue la condizione del motore che causa il movimento. Ora, il rapporto tra conoscente e cosa conosciuta è successivo alla conoscenza: infatti tale rapporto nasce dal fatto che il conoscente la conosce. Il conoscente però non solo conosce la cosa in quanto è in lui, ma in quanto esiste nella sua natura: poiché non solo conosciamo di conoscere la cosa, ossia che essa è presente all'intelletto, ma sappiamo che essa è, o che fu, o che sarà nella propria natura. Perciò, sebbene quella data cosa non sia adesso che nel conoscente, tuttavia la relazione che segue il suo conoscimento si volge ad essa non come è nel conoscente, bensì come è nella sua propria natura.

Perciò il rapporto stabilito dalla volontà divina è con le cose esistenti nella propria natura in un dato tempo, e non solo in quanto si trovano in Dio che le conosce. Quindi Dio vuole che le cose, le quali ancora non sono, esistano in un dato tempo, e non si limita a volerle quali oggetto di conoscenza.

La relazione poi del volente con la cosa voluta non si può equiparare a quelle esistenti tra Creatore e creato, tra facente e cosa fatta, o tra il Signore e la creatura a lui soggetta. Poiché volere è un atto immanente: quindi non impone il riferimento a una realtà già esistente all'esterno di chi vuole. Invece fare, creare e governare indicano degli atti transitivi che hanno il loro termine in un effetto esterno, senza la cui esistenza non sono concepibili.

Capitolo LXXX

È PER NECESSITÀ CHE DIO VUOLE IL PROPRIO ESSERE E LA PROPRIA BONTÀ [1]

Da quanto abbiamo dimostrato segue che per necessità Dio vuole il proprio essere e la propria bontà, e che non può volere il contrario. Infatti:

1. Sopra [c. 74] abbiamo dimostrato che Dio vuole il proprio essere e la propria bontà come oggetto principale, costituendo per

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 3; *De Verit.*, q. 23, a. 4; *De Pot.*, q. 1, a. 5.

lui la ragione di volere le altre cose. Quindi qualunque cosa egli voglia, vuole in essa il proprio essere e la propria bontà: come la vista in ogni colore vede la luce. Ora, è impossibile che Dio non voglia attualmente nulla: poiché allora sarebbe volente solo in potenza; il che è assurdo, poiché in lui il volere si identifica con l'essere [cc. 16, 73]. Dunque è una necessità per lui volere il proprio essere e la propria bontà.

2. Chiunque voglia, per necessità vuole il suo ultimo fine: l'uomo, p. es., vuole per necessità la propria beatitudine, e non può volere l'infelicità. Ora, Dio quale ultimo suo fine vuole il proprio essere, com'è evidente da quanto abbiamo detto [c. 74]. Dunque egli vuole per necessità la propria esistenza e non può volere il contrario.

3. Nell'ordine appetitivo e operativo il fine ha la funzione che hanno i princìpi indimostrabili nell'ordine speculativo [*Physic.*, II, c. 9, n. 3]: infatti come nelle scienze speculative è dai princìpi che si tirano le conclusioni, così nell'azione e nella volizione è dal fine che viene desunto il motivo di tutto ciò che si compie e che si desidera. Ora, nell'ordine speculativo è per necessità che l'intelletto aderisce ai primi princìpi indimostrabili, mentre in nessun modo può accettare affermazioni ad essi contrarie. Quindi anche la volontà aderisce necessariamente all'ultimo fine, così da non poter volere il contrario. Perciò, non avendo la volontà di Dio altro fine che lui stesso [c. 74], necessariamente egli vuole il proprio essere.

4. Tutte le cose in quanto esistono hanno una somiglianza con Dio primo e massimo ente [c. 29]. Ora, tutte le cose in quanto esistono amano a loro modo il proprio essere. Molto più dunque per sua natura amerà il proprio essere Dio. Ma la natura divina è una realtà necessaria, come sopra [c. 13] abbiamo dimostrato. Dunque è per necessità che Dio vuole il proprio essere.

5. Tutte le perfezioni e i beni che si trovano nelle creature spettano a Dio, come sopra abbiamo visto [c. 28], in maniera essenziale. Ora, amare Dio è la perfezione somma della creatura ragionevole: poiché così essa in qualche modo si unisce a Dio. Perciò tale amore è in Dio in maniera essenziale. Quindi per necessità egli ama se stesso e vuole il proprio essere.

Capitolo LXXXI

NON PER NECESSITÀ DIO VUOLE TUTTE LE ALTRE COSE [1]

Ma se per necessità il volere divino ha per oggetto la bontà e l'essere di Dio, qualcuno potrebbe pensare che per necessità abbracci anche le altre cose: poiché Dio, come sopra abbiamo dimostrato [c. 75], vuole ogni altra cosa volendo la propria bontà. Tuttavia a chi ben considera la cosa appare evidente che egli non necessariamente vuole le altre cose. Infatti:

1. La volontà di Dio abbraccia le altre cose in quanto esse sono ordinate alla sua bontà [c. 75]. Ma la volontà non si volge necessariamente alle cose ordinate al fine, qualora il fine sia raggiungibile senza di esse: un medico, p. es., dal fatto che vuole guarire un malato, non è costretto per necessità ad applicargli delle medicine, senza le quali può guarirlo ugualmente. Ora, poiché la bontà di Dio può esistere anche senza le altre cose, che dopo tutto non le aggiungono nulla [2], non c'è nessuna necessità per Dio a volere le altre cose dal fatto che egli vuole la propria bontà.

2. Oggetto proprio della volontà essendo il bene intellettualmente conosciuto, è possibile volere qualunque cosa intellettualmente concepibile in cui si riscontri la ragione di bene. Sebbene quindi per qualsiasi cosa l'essere come tale sia un bene, e il non essere un male; tuttavia anche il suo non essere può attirare la volontà, sia pure non necessariamente, a motivo di un bene con esso connesso: infatti un bene può sussistere anche nella carenza di altri beni. Perciò la volontà di per sé non può non volere se non quel bene, la cui carenza elimina totalmente la ragione di bene. Ma all'infuori di Dio non esiste un bene di tal genere. Perciò la volontà, di per sé può volere che qualsiasi cosa, all'infuori di Dio, non esista. Ora, in Dio la volontà si riscontra in tutta la sua virtù: poiché in lui tutto è assolutamente perfetto [c. 28]. Dunque Dio può volere la non esistenza

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

2. Dall'accettazione di questo principio dipende l'esatta comprensione della trascendenza divina (cfr. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1933, pp. 432 ss.).

di qualsiasi cosa, all'infuori di se stesso. Quindi tutte le altre cose egli le vuole non necessariamente.

3. Dio, volendo la propria bontà, vuole anche l'esistenza delle cose in quanto partecipi della sua bontà [c. 75]. Ma la bontà di Dio, essendo infinita, è partecipabile in infinite maniere, diverse anche da quelle partecipate dalle attuali creature. Se dunque dal fatto che vuole la sua bontà, egli dovesse volere per necessità quanto ne partecipa, ne seguirebbe la volizione di infinite creature partecipanti in infiniti modi la sua bontà. Il che è falso in maniera evidente: poiché se egli le volesse, queste esisterebbero, essendo la volontà, come vedremo [lib. II, c. 23], la causa dell'essere di tutte le cose. Perciò anche le cose attualmente esistenti egli non le vuole in maniera necessaria.

4. Il volere di un savio, dal fatto che vuole la causa vuole anche gli effetti che necessariamente ne derivano: infatti sarebbe stolto volere l'esistenza del sole sulla terra, senza volere la luce del giorno. Non è necessario invece volere un effetto il quale non segue necessariamente la causa, per il fatto che se ne vuole la causa. Ora, le cose procedono da Dio non necessariamente, come vedremo [ibid.]. Perciò dal fatto che Dio vuole se stesso non segue che voglia necessariamente le altre cose.

5. Le cose derivano da Dio, e lo vedremo in seguito [lib. II, c. 24], come i manufatti dall'artigiano. Ora, l'artigiano, pur volendo il possesso del proprio mestiere, non necessariamente vuole la produzione dei manufatti. Quindi neppure Dio vuole per necessità l'esistenza delle cose.

Perciò si deve riflettere perché Dio, mentre necessariamente conosce le cose, non necessariamente le vuole, pur conoscendole e volendole in quanto conosce e vuole se stesso [cc. 49, 75]. La ragione sta in questo: che mentre per intendere una cosa il soggetto intelligente deve trovarsi in una certa disposizione, poiché l'intellezione attuale di una cosa richiede la sua immagine nel conoscente; per volerla si richiede che la cosa voluta sia in un certo rapporto o disposizione: infatti si vuole una cosa, o perché è il fine, o perché è ordinata al fine. Ora, la perfezione divina esige per necessità che tutte le cose si trovino in Dio in modo da potersi conoscere intellet-

tualmente in lui; mentre la bontà divina non richiede necessariamente l'esistenza delle altre cose che sono ordinate ad essa come al loro fine. Ecco perché è necessario che Dio conosca le cose, mentre non è necessario che le voglia. Ed ecco perché Dio non vuole tutte le cose che possono essere ordinate alla sua bontà: mentre invece conosce tutte le cose che possono essere ordinate in qualsiasi modo alla propria essenza, mediante la quale egli conosce.

Capitolo LXXXII

GLI ARGOMENTI CHE SEMBRANO RENDERE INACCETTABILE LA TESI CHE DIO VUOLE LE COSE NON NECESSARIAMENTE [1]

Sembra tuttavia che seguano delle incongruenze dall'ammettere che quanto Dio vuole, non lo voglia necessariamente. Infatti:

1. Se la volontà di Dio relativa a certi oggetti non fosse determinata, dovrebbe essere disponibile a entrambe le alternative [cioè ad attuarsi e a non attuarsi]. Ma ogni facoltà che è così disponibile, è in qualche modo in potenza: poiché questa disponibilità è propria della specie dei possibili contingenti. Dunque la volontà di Dio verrà ad essere in potenza. Perciò non potrà identificarsi con l'essenza di Dio, nella quale, come abbiamo visto sopra [c. 16], non può esserci nessuna potenzialità.

2. Ne seguirebbe inoltre che la volontà divina sarebbe variabile; poiché quanto può essere, può anche non essere, dal momento che l'ente in potenza in quanto tale è soggetto alla mutazione.

3. Se volere qualcosa circa gli esseri da lui causati è per Dio naturale, è anche necessario. Ora, in lui non può esserci nulla d'innaturale: in lui infatti non può esserci niente di accidentale e di violento, come sopra [c. 19] abbiamo visto.

4. Dal momento che un essere indifferente rispetto ai due sensi di un'alternativa, non può tendere di più verso l'uno che verso l'altro, senza essere determinato da altri, è necessario che Dio, o non voglia nulla di ciò che è così indifferente, contro quanto abbiamo

1. Ll. pp.: I, q. 19, a. 8; *De Verit.*, q. 23, a. 5; *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 15; *Quodl.*, XI, q. 3; *Periherm.*, I, lect. 14.

dimostrato sopra [c. 75], oppure che venga determinato in un dato senso da altri. E allora dovrà esistere qualcosa di anteriore a lui capace di determinarlo.

Nessuna però di queste conclusioni è legittima. Infatti:

1. La disponibilità rispetto a due alternative può convenire a una facoltà in due maniere: primo, per parte sua; secondo, per parte dell'oggetto cui si riferisce. Essa è disponibile per parte sua, quando non ha ancora conseguito la propria perfezione che la determini in un dato senso. E questo costituisce un'imperfezione della facoltà suddetta, e mostra che in essa c'è della potenzialità: com'è evidente, p. es., nell'intelletto di chi dubita, per non avere ancora afferrato i princìpi capaci di determinarlo verso una delle alternative. – Una facoltà è invece disponibile per parte dell'oggetto cui si riferisce, quando la perfetta sua operazione non dipende da nessuna delle due alternative, pur essendo entrambi possibili: tale, p. es., è l'arte che ha la capacità di servirsi di strumenti diversi, per conseguire ugualmente l'identica opera. E questo non costituisce un'imperfezione per la facoltà, ma piuttosto ne mostra l'eminenza: poiché, essendo essa superiore alle due alternative, non è determinata né all'una né all'altra, restando capace di entrambe. Ebbene, tale è il rapporto della volontà di Dio con le cose: poiché il suo fine non dipende da nessuna di esse, pur essendo essa perfettamente aderente al proprio fine. Perciò non c'è nessuna esigenza di ammettere una potenzialità nella volontà divina.

2. E neppure ne segue la mutabilità. Se infatti escludiamo dalla volontà divina ogni potenzialità, essa si troverà priva di un rapporto necessario rispetto all'alternativa di cose contrarie, non perché inizialmente in potenza ad entrambe prima di volerle attualmente, poiché essa vuole sempre attualmente tutto ciò che vuole, non solo in Dio stesso, bensì anche nelle cose causate; ma perché ciò che vuole non ha un rapporto necessario con la bontà divina, che è l'oggetto proprio del volere divino. Precisamente come non sono necessari ma possibili quegli enunciati in cui non c'è un legame necessario tra predicato e soggetto. Perciò quando diciamo: « Dio vuole questa cosa [da lui] causata », si avrà un enunciato non necessario, bensì possibile, o contingente, però non in rapporto a una potenzialità, ma in se stesso, cioè in quanto non necessario e non contraddittorio, come

spiega il Filosofo (*Metaph.*, V, c. 12, nn. 77 ss.). Che il triangolo, p. es., abbia due lati uguali è un enunziato possibile, ma non in rapporto a una potenzialità, poiché in matematica sono esclusi sia la potenza che il moto. Perciò l'esclusione della suddetta necessità non pregiudica l'immutabilità della volontà di Dio. Tale immutabilità è così attestata dalla sacra Scrittura: « Colui che trionfa in Israele non si lascerà piegare » (*I Re*, XV, 29).

3-4. Tuttavia, sebbene la volontà di Dio non venga determinata dai suoi effetti, non si può affermare che non li voglia affatto, o che venga determinata da cose esterne. Infatti a determinare la volontà come oggetto proprio è il bene conosciuto; ma l'intelletto di Dio non è esterno alla sua volontà, poiché entrambe codeste facoltà si identificano con l'essenza divina; se quindi la volontà di Dio viene determinata a volere dalla conoscenza del proprio intelletto, non si avrà una determinazione da parte di qualcosa di estraneo. Ora, l'intelletto divino conosce non solo l'essere di Dio, che si identifica con la sua bontà divina, ma anche gli altri beni, come sopra [c. 49] abbiamo dimostrato. E li conosce quali somiglianze della bontà e dell'essere di Dio, non già come sue cause. Perciò la volontà di Dio li ha di mira in quanto si addicono alla sua bontà, non già perché necessari per essa. – Ciò capita anche alla nostra volontà: poiché quando essa tende verso una cosa, che si presenta come direttamente necessaria al fine, vi è spinta da una certa necessità; quando invece tende a un oggetto per una semplice convenienza, non vi tende per necessità. Perciò neppure la volontà divina tende necessariamente alle cose da essa causate.

Né per questo viene ad ammettersi in Dio qualche cosa di innaturale. Infatti in Dio la volontà vuole con un unico atto lui stesso e le cose: ma il rapporto di essa con lui è necessario e naturale; mentre il suo rapporto con le cose è di semplice convenienza, non già necessario e naturale. Ma neppure è un rapporto violento e innaturale, bensì *volontario*; poiché quanto è volontario non è necessariamente né naturale né violento.

CAPITOLO LXXXIII

CERTE COSE DIO LE VUOLE PER NECESSITÀ IPOTETICA[1]

Da ciò si può concludere che in senso assoluto Dio non vuole per necessità nessuna cosa, tuttavia alcune cose egli le vuole per necessità ipotetica. Infatti:

1. Abbiamo ora dimostrato che la volontà di Dio è immutabile. Ma in ogni realtà immutabile una volta che si è prodotta una cosa, questa non può non esserci: poiché mutare si dice di una cosa che adesso è in un modo diverso da quello di prima. Perciò se la volontà di Dio è immutabile, posto che voglia una cosa, per essa è ipoteticamente necessario volerla.

2. Tutto ciò che è eterno, è necessario. Ora, volere la produzione delle cose è in Dio qualcosa di eterno: poiché in lui sia l'essere che il volere è misurato dall'eternità [c. 73]. Dunque è una cosa necessaria. Ma non in senso assoluto: poiché la volontà di Dio non ha un rapporto necessario con tale oggetto [c. 82]. Quindi è una cosa necessaria in senso ipotetico.

3. Quanto Dio ha potuto lo può ancora: poiché in lui, come non c'è diminuzione di essenza, così non può esserci diminuzione di virtù. Ma egli adesso non può non volere ciò che una volta ha voluto: poiché la sua volontà è immutabile. Dunque mai egli ha potuto non volere quanto ha voluto. Perciò volere, sia quanto ha voluto, sia quanto vuole è per Dio una cosa necessaria di necessità ipotetica: ma nessuna di codeste due volizioni è necessaria in senso assoluto, bensì possibile, o ipotetica nel modo che abbiamo spiegato [c. 82].

4. Chi vuole una cosa, vuole per necessità quanto essa necessariamente richiede, a meno che non si riscontri in lui un difetto, o per ignoranza, o per l'incapacità di perseguire il fine stabilito, perché sviato da qualche passione. Ma questi difetti non si possono attribuire a Dio. Se Dio quindi nel volere se stesso vuole qualche altra cosa, è necessario che voglia quanto è richiesto necessariamente da ciò che vuole: supposto infatti che voglia l'esistenza dell'uomo, è necessario che voglia l'esistenza dell'anima razionale.

1. Il. pp.: I, q. 19, aa. 3, 6; a. 7, ad 4.

Capitolo LXXXIV

DIO NON PUÒ VOLERE COSE INTRINSECAMENTE IMPOSSIBILI[1]

Da ciò appare evidente che Dio non può volere cose intrinsecamente impossibili. Infatti:

1. Sono appunto tali le cose che in se stesse ripugnano: p. es., che un uomo sia un asino; perché ciò implica che un essere ragionevole sia irragionevole. Ora, ciò che ripugna a una data cosa esclude un attributo che essa richiede: come essere asino esclude la ragione umana. Se Dio quindi vuole necessariamente quanto è richiesto dalle cose che egli ipoteticamente vuole, è impossibile che voglia quanto loro ripugna. Quindi è impossibile che voglia cose assolutamente impossibili.

2. Come sopra [c. 75] abbiamo dimostrato, Dio vuole tutte le altre cose nel volere il proprio essere, in quanto esse hanno una somiglianza con lui. Ma qualsiasi cosa per il fatto che è incompatibile con la nozione di ente, esclude la somiglianza col primo ente, cioè con Dio, che è la fonte dell'essere. Dunque Dio non può volere qualcosa che è incompatibile con la nozione di ente. Ora, come alla nozione di uomo in quanto uomo ripugna di essere irragionevole, così alla nozione di ente ripugna di essere insieme ente e non ente. Perciò Dio non può volere che affermazione e negazione siano simultaneamente vere. Ma in ogni cosa intrinsecamente impossibile è incluso che ripugni a se stessa in quanto implica contraddizione. Dunque Dio non può volere cose intrinsecamente impossibili.

3. La volizione non ha per oggetto che il bene intellettualmente conosciuto. Quello quindi che non può concepirsi dall'intelletto, non può essere voluto dalla volontà. Ma ciò che è intrinsecamente impossibile non è concepibile dall'intelletto, essendo contraddittorio: salvo il caso di errore da parte di chi non intende la proprietà delle cose;

1. Nelle altre opere l'Autore ha preferito considerare il problema degli impossibili solo in rapporto alla potenza di Dio, cosa che farà anche qui nella *Contra Gentiles* (cfr. II, c. 22). Ma qui egli ha voluto considerarlo espressamente fin dal primo libro anche in rapporto alla volontà divina, per rilevare meglio il concetto cristiano della divinità, causa volontaria di tutte le cose esistenti e possibili.

il che non può dirsi di Dio. Perciò la volontà divina non può volere cose intrinsecamente impossibili.

4. Ogni cosa come sta all'essere così sta alla bontà. Ora, ciò che è impossibile non può essere. Dunque non può essere buono; e quindi neppure può essere voluto da Dio, il quale vuole soltanto le cose che sono, o possono essere buone.

CAPITOLO LXXXV

LA VOLONTÀ DI DIO NON TOGLIE ALLE COSE LA LORO CONTINGENZA, NÈ LE RENDE ASSOLUTAMENTE NECESSARIE [1]

Da quanto abbiamo già spiegato si può concludere che la volontà di Dio non toglie alle cose la loro contingenza, né le rende assolutamente necessarie. Infatti:

1. Dio, come abbiamo detto [c. 83], vuole tutto ciò che la cosa voluta richiede. Ora, per certe cose il grado della loro natura richiede che siano contingenti e non necessarie. Quindi egli vuole che certe cose siano contingenti. Inoltre l'efficacia della volontà divina esige non solo che esista quanto Dio vuole, ma che esista nel modo da lui voluto: poiché anche nelle cause naturali, quando la virtù attiva è più forte produce la propria somiglianza negli effetti non solo quanto alla specie, ma anche quanto agli accidenti, che sono quasi modalità delle cose stesse. Perciò l'efficacia della volontà divina non può togliere la contingenza.

2. La cosa che Dio vuole principalmente non è costituita dai singoli beni particolari, ma dalla perfezione cumulativa dei suoi effetti: nella misura in cui si riscontra più completa in questa la somiglianza della sua bontà [cfr. c. 75]. Ora la perfezione dell'universo esige che ci siano delle cose contingenti: altrimenti nell'universo non ci sarebbero tutti i gradi dell'essere. Dunque Dio vuole che certe cose siano contingenti.

3. Il bene dell'universo risulta da un certo ordine, come spiega Aristotele (*Metaph.*, XI, c. 10, n. 1). Ora, l'ordine dell'universo ri-

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 8; *De Verit.*, q. 23, a. 5; *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 15; *Quodl.*, XI, q. 3.

chiede che ci siano delle cause variabili: poiché nella perfezione dell'universo rientrano anche i corpi, i quali muovono solo se sono mossi. Ma da una causa variabile seguono effetti contingenti: poiché un effetto non può essere più stabile della propria causa. Ecco perché si riscontra che, anche quando la causa remota è necessaria, se la causa prossima è contingente, l'effetto è contingente: com'è evidente in ciò che avviene nei corpi inferiori, le cui vicende sono contingenti per la contingenza delle cause prossime, sebbene le cause remote, che sono i moti dei corpi celesti, siano di ordine necessario. Dio quindi vuole che certe cose avvengano in maniera contingente.

4. La necessità ipotetica esistente nella causa non basta per affermare la necessità assoluta dei suoi effetti. Ebbene, Dio vuole delle cose nelle creature non per una necessità assoluta ma solo per necessità ipotetica, come sopra [cc. 81 ss.] abbiamo dimostrato. Perciò dalla volontà divina non si può dedurre una necessità assoluta nelle cose create. Ed è solo quest'ultima a escludere la contingenza: poiché anche ciò che è contingente o indifferente a due alternative, fatta l'ipotesi diviene necessario. Se, p. es., Socrate corre, è necessario che corra. Perciò la volontà divina non esclude dalle cose la contingenza.

Dunque se Dio vuole una cosa, non ne segue che questa avvenga per necessità; ma solo che è vera e necessaria la condizionale seguente: « Se Dio vuole una cosa, essa avverrà ». Ma con ciò il fatto conseguente non risulta necessario.

Capitolo LXXXVI

DEL VOLERE DI DIO SI PUÒ DETERMINARE LA RAGIONE[1]

Da quanto abbiamo detto si può concludere che è possibile determinare la ragione del volere divino. Infatti:

1. Il fine è la ragione per cui si vogliono i mezzi per raggiungerlo. Ma Dio vuole come suo fine la propria bontà, mentre vuole le altre cose come mezzi. Dunque la sua bontà è la ragione per cui egli vuole il resto che è distinto da lui.

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 5; *Sent.*, I, d. 41, a. 3; *De Verit.*, q. 6, a. 2; *Ephes.*, c. 1, lect. 1.

2. Il bene particolare è ordinato come a suo fine al bene del tutto, come ciò che è imperfetto è ordinato a ciò che è perfetto. Ma le cose sono volute dalla volontà divina in vista del loro ordine al bene [c. 78]. Dunque il bene dell'universo è la ragione per cui Dio vuole ciascun bene particolare esistente nell'universo.

3. Come abbiamo dimostrato sopra [c. 83], supposto che Dio voglia una cosa, ne segue necessariamente che voglia quanto per essa si richiede. Ora, ciò che implica necessità per una cosa, è la ragione della sua esistenza. Perciò la ragione per cui Dio vuole quanto ciascuna cosa richiede, è l'esistenza di ciò che lo richiede.

4. È così dunque che noi possiamo procedere nel determinare le ragioni del volere divino: Dio vuole che l'uomo abbia la ragione per poter esistere come uomo; vuole che esista l'uomo per la perfezione dell'universo; e vuole che esista il bene dell'universo perché si addice alla propria bontà.

Però codeste tre ragioni non hanno il medesimo valore. Infatti la bontà divina non dipende dalla perfezione dell'universo, né questa è capace di accrescerla. Inoltre la perfezione dell'universo sebbene dipenda necessariamente da alcuni beni particolari che sono parti essenziali dell'universo, da altre cose non dipende in maniera necessaria; tuttavia queste ultime contribuiscono ad accrescere una qualche bontà: tali sono, p. es., le cose che servono solo a difendere o a rendere più belle altre parti dell'universo. Invece un bene particolare dipende necessariamente da quanto è assolutamente richiesto per la sua esistenza; anche se in più avesse delle rifiniture. Talora quindi la ragione del volere divino contiene solo un motivo di convenienza, qualche altra volta un motivo di utilità; talora poi un motivo di necessità, però ipotetica; contiene invece un motivo di necessità assoluta solo quando Dio vuole se stesso.

Capitolo LXXXVII

DEL VOLERE DI DIO NIENTE PUÒ ESSER CAUSA [1]

Sebbene si possa determinare la ragione del volere divino, non ne segue però che qualche cosa possa esserne causa. Infatti per la volontà causa di volere non è che il fine. Ma fine della volontà di Dio

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

non è che la sua bontà. Perciò causa del volere in Dio è questa stessa bontà che s'identifica col suo volere [c. 73].

Nessun'altra cosa invece è causa della volizione divina. Una cosa invece può costituire per un'altra la causa che ne determina l'ordine alla bontà divina. Ed è in tal senso che Dio può dirsi volere una cosa a motivo di un'altra.

È però evidente che non si può ammettere nel volere di Dio nessun processo discorsivo. Dove infatti c'è un unico atto non si può scorgere un processo discorsivo, come sopra [c. 57] abbiamo visto a proposito dell'intelletto. Ora, Dio vuole la sua bontà e ogni altra cosa con un unico atto; poiché il suo agire s'identifica con la sua essenza.

Quanto perciò abbiamo detto esclude l'errore di coloro i quali affermano che le cose procedono da Dio per semplice volontà [2]: cosicché di tutte le cose non sarebbe da cercare altra ragione all'infuori di questa, che Dio le ha volute.

Ma ciò è in contrasto anche con la Sacra Scrittura, la quale insegna che Dio ha fatto tutte le cose secondo l'ordine della sua sapienza. Nei *Salmi*, p. es., si legge: « Hai fatto tutto con sapienza » [*Sal.*, CIII, 24]; e nell'*Ecclesiastico* [I, 10]: « Egli ha sparso la sua sapienza su tutte le sue opere ».

Capitolo LXXXVIII

IN DIO C'È IL LIBERO ARBITRIO [1]

Dalle cose già viste si può dimostrare che in Dio c'è il libero arbitrio. Infatti:

1. Si parla di libero arbitrio rispetto a quelle cose che uno vuole non per necessità, ma spontaneamente; noi, p. es., abbiamo il libero arbitrio rispetto al correre e al camminare. Ora, le cose che non sono

2. È difficile determinare chi siano questi volontaristi ad oltranza; poiché per tale opinione non erano soltanto i « loquentes in lege Saracenorum » (cfr. c. 23), ossia i teologi dell'islamismo denominati Mutakallimun; ma anche alcuni pensatori cristiani che insistevano troppo su certe espressioni paradossali di S. Agostino.

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 10; *Sent.*, II, d. 25, q. 1, a. 1; *De Verit.*, q. 24, a. 3; *De Malo*, q. 16, a. 5.

lui stesso Dio le vuole non per necessità, come sopra [c. 81] abbiamo visto. Dunque a Dio compete il libero arbitrio.

2. La volontà di Dio rispetto alle cose cui non è determinata per sua natura viene inclinata in qualche modo dal proprio intelletto, come sopra [c. 82] abbiamo spiegato. Ma l'uomo si dice che ha il libero arbitrio, a differenza degli altri animali, per il fatto che è inclinato a volere dal giudizio della ragione e non dall'impulso di natura come avviene nei bruti. Dunque in Dio c'è il libero arbitrio.

3. Come insegna il Filosofo (*Ethic.*, III, c. 2, n. 9), « la volontà ha per oggetto il fine, mentre l'elezione riguarda i mezzi ». Ora, poiché Dio vuole se stesso come fine e le altre cose come mezzi ordinati al fine, ne segue che rispetto a se stesso egli abbia solo volizione, e rispetto al resto abbia invece l'elezione o scelta. Ora, la scelta si fa sempre col libero arbitrio. Dunque a Dio compete il libero arbitrio.

4. Per il fatto che ha il libero arbitrio, l'uomo si dice padrone dei propri atti. Ma questo appartiene soprattutto alla causa prima, il cui atto non dipende da nessun altro. Perciò Dio deve avere il libero arbitrio.

5. La stessa conclusione si può desumere dal significato del termine. Infatti, a detta del Filosofo (*Metaph.*, I, c. 2, n. 9), « libero è colui che è causa di se stesso ». Questo però a nessuno si addice di più che alla causa prima, che è Dio.

Capitolo LXXXIX

IN DIO NON CI SONO LE PASSIONI [1]

Dalle pagine precedenti si può capire che in Dio non ci sono le passioni. Infatti:

1. Non c'è una passione che proceda dalla parte intellettiva, ma solo da quella sensitiva, come afferma Aristotele [*Physic.*, VII, c. 3, nn. 5 ss.]. Ora, in Dio non può esserci nessun sentimento del genere: poiché manca in lui la conoscenza sensitiva, com'è evidente da quanto abbiamo detto sopra [c. 44]. Dunque in Dio non può esserci una passione.

1. Il. pp.: I, q. 20, a. 1, ad 1, 2; I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

2. Ogni passione implica una trasmutazione corporale: p. es., il restringimento o la dilatazione del cuore, oppure altre cose del genere. Ma in Dio non può capitare niente di simile, non essendo egli né un corpo, né una virtù esistente in un corpo, come sopra [c. 20] abbiamo visto. Quindi in lui non possono esserci passioni.

3. In ogni passione il soggetto viene posto fuori delle sue disposizioni abituali, normali o connaturali: e ne abbiamo l'indizio dal fatto che codeste passioni, portate al massimo, provocano la morte negli animali. Ma Dio è impossibile che venga posto fuori del suo stato naturale, essendo del tutto immutabile, come sopra [c. 13] abbiamo dimostrato. Perciò è evidente che in Dio tali passioni non sono possibili.

4. Ogni moto passionale è indirizzato determinatamente a un unico oggetto, secondo l'indole e la violenza della passione: infatti la passione ha un impulso verso un'unica cosa come la natura; e per questo va repressa e regolata dalla ragione. La volontà di Dio invece non è così intrinsecamente determinata circa le cose create, ma lo è secondo l'ordine della sua sapienza, come sopra [c. 82] abbiamo visto. Dunque in Dio non ci sono delle passioni.

5. Qualsiasi passione appartiene a un essere in potenza. Dio invece è del tutto immune da ogni potenzialità, essendo l'atto puro [c. 16]. Dunque egli è solo [principio] agente, e in nessun modo può subire una passione.

Per questo vanno escluse da Dio tutte le passioni a motivo del loro genere. – Ma certe passioni vanno escluse da lui non solo per il loro genere, bensì anche per la loro specie. Infatti:

1. Ogni passione riceve la specie dal proprio oggetto. Quindi la passione il cui oggetto è del tutto indegno di Dio va esclusa da lui anche a motivo della sua specie. Tale è appunto la tristezza, o dolore, il cui oggetto è il male già inerente, come al contrario oggetto della gioia è il bene presente e posseduto. Perciò la *tristezza* e il *dolore* per loro natura non possono essere in Dio.

2. L'oggetto formale di una passione non si desume solo dal bene e dal male, ma anche dall'atteggiamento del soggetto verso di essi: è così infatti che si distinguono la speranza e la gioia. Perciò se a Dio non si possono attribuire gli atteggiamenti relativi agli oggetti di certe passioni, inclusi nella natura delle medesime, è evidente che

a Dio non si possono attribuire codeste passioni neppure secondo la loro specie. Ora, la speranza, pur avendo il bene per oggetto, non lo ha tuttavia come già ottenuto, bensì come da ottenere. Ma questo va escluso da Dio, a motivo della sua perfezione, che è così grande da non poterne ricevere un aumento [c. 28]. Perciò da Dio va esclusa la *speranza* anche a motivo della sua specie. Così pure va escluso il *desiderio* di beni ancora non posseduti.

3. La perfezione di Dio come esclude da lui la capacità di ricevere un aumento di bene, così e più ancora esclude la capacità a ricevere il male. Ora, il timore riguarda il male imminente, come la speranza riguarda il bene da conseguire. Perciò il *timore* va escluso da Dio per due motivi relativi alla sua specie: e perché non può trovarsi che in un soggetto potenziale, e perché ha per oggetto un male che potrebbe capitare.

4. Il pentimento implica una mutazione di affetti. Quindi il pentimento ripugna a Dio, non solo perché è una specie di tristezza, ma anche perché implica un mutamento di volontà.

5. Apprendere come male ciò che è bene, non può capitare senza un errore della *cogitativa*[2]. D'altra parte capita solo nei beni particolari che il male dell'uno possa costituire un bene per un altro, perché solo in codesti esseri « la corruzione dell'uno è generazione dell'altro » [*Physic.*, III, c. 8, n. 1]; al bene invece nella sua universalità alcuni beni particolari non possono toglier nulla, ma esso è come rappresentato da ciascuno di essi. Ora, Dio è il bene universale, per la cui somiglianza tutte le cose si dicono buone [c. 29]. Perciò è per lui impossibile che possa essere un bene il male di qualcuno: poiché la sua conoscenza è senza errore, come sopra [c. 61] abbiamo visto. Dunque in Dio l'invidia è impossibile anche nel suo aspetto specifico: cioè non solo in quanto essa è una specie della tristezza, ma anche in quanto essa si rattrista del bene altrui, considerando il bene altrui come male proprio.

6. Rattristarsi del bene e desiderare il male si equivalgono: perché il primo di questi sentimenti nasce dal fatto che un bene si

2. La *cogitativa*, o *intellectus particularis*, secondo la psicologia aristotelica è come l'anello di congiunzione tra le facoltà di ordine sensitivo e quelle di ordine intellettivo. Rimane però sostanzialmente una facoltà sensitiva, che elabora i dati della percezione diretta, confrontandoli e classificandoli nella loro concretezza.

prende per un male, e il secondo dal fatto che un male si prende per un bene. Ora, l'ira è il desiderio del male altrui per vendicarsi. Perciò secondo la sua natura specifica l'*ira* è estranea a Dio: non solo perché è un effetto della tristezza, ma anche perché è un desiderio di vendetta mosso dalla tristezza concepita per l'ingiuria ricevuta.

Concludendo, ogni altra passione delle specie ricordate, o da esse causata, va esclusa da Dio per lo stesso motivo.

Capitolo XC

LA PRESENZA IN DIO DEL GODIMENTO E DELLA GIOIA NON RIPUGNA INVECE ALLA PERFEZIONE DIVINA [1]

Ci sono però delle passioni, le quali, sebbene siano disdicevoli a Dio in quanto passioni, tuttavia nel loro aspetto specifico non implicano nessuna incompatibilità con la perfezione divina.

Tra queste c'è la *gioia* o *godimento*. La gioia infatti ha per oggetto il bene presente. Quindi né a motivo dell'oggetto, che è il bene, né per il comportamento verso di esso attualmente già posseduto, la gioia ripugna nel suo aspetto specifico alla perfezione divina. Da ciò risulta evidente che la gioia, o godimento è in Dio in senso proprio. Infatti:

1. Il bene e il male in quanto conosciuti, come sono oggetto dell'appetito sensitivo, così lo sono anche di quello intellettivo. L'uno e l'altro appetito hanno la funzione di perseguire il bene e di fuggire il male, o secondo verità o secondo le apparenze; con la sola differenza che l'oggetto dell'appetito intellettivo è più universale di quello sensitivo; perché l'appetito intellettivo considera il bene e il male in assoluto, mentre quello sensitivo si limita al bene e al male secondo i sensi; come del resto l'oggetto dell'intelletto è più universale di quello dei sensi. Ma gli atti delle facoltà appetitive ricevono la loro specie dagli oggetti. Perciò nell'appetito intellettivo, o volontà, si riscontrano atti che nel loro aspetto specifico somigliano a quelli dell'appetito sensitivo, ma differiscono in questo, che mentre nel-

1. II. pp.: I-II, q. 31, aa. 3, 4.

l'appetito sensitivo essi sono passioni, data la sua inclusione in un organo corporale, nell'appetito intellettivo sono operazioni semplici. Infatti come con la passione del timore, che è nell'appetito sensitivo, si fugge il male futuro, così si fa senza passione con l'appetito intellettivo. Quindi siccome la gioia e il godimento non ripugnano a Dio nella loro ragione specifica, bensì solo in quanto passioni, e nella volontà questi affetti si riscontrano nella loro specie, ma non in quanto passioni, è evidente che essi non mancano nella volontà di Dio.

2. La gioia o godimento è un acquietarsi della volontà in ciò che vuole. Ora, Dio si acquieta sommamente in se stesso, che è l'oggetto principale del suo volere [cfr. c. 74], perché ha in sé ogni perfezione. Dunque con la sua volontà egli sommamente si allieta e gode di se stesso.

3. Il godimento, o piacere è un coronamento dell'operare, come spiega il Filosofo (*Ethic.*, X, c. 4, nn. 6, 8): « poiché perfeziona l'operazione come la beltà fa con la giovinezza ». Ma nell'intendere si compie un'operazione perfettissima, come risulta da quanto abbiamo detto sopra [c. 45]. Se quindi il nostro intendere, per la sua perfezione è piacevole, l'intendere di Dio è piacevolissimo.

4. Ciascuno per natura gode del suo simile, come di cosa conveniente; salvo il caso che gl'impedisca il proprio vantaggio, il che avviene, p. es., tra « i vasai i quali litigano tra di loro » [2 *Rhet.*, c. 10, n. 6], perché l'uno impedisce il guadagno dell'altro. Ora, ogni bene è l'immagine della bontà divina, come sopra [c. 40] abbiamo visto; né essa perde niente a motivo di qualche bene. Dunque Dio gode di qualsiasi bene.

Perciò si riscontrano in lui gioia e godimento in senso proprio. - Gioia e godimento però differiscono tra loro concettualmente. Il *godimento* infatti proviene da un bene realmente posseduto: invece la *gioia* non richiede questo, ma basta il solo quietarsi della volontà in ciò che vuole. Perciò, rigorosamente parlando, il godimento è solo del bene che uno ha unito a sé: mentre la gioia è del bene esterno. Da ciò si desume che Dio a tutto rigore gode di se stesso, mentre prova gioia e in se stesso e nelle altre cose.

Capitolo XCI
IN DIO C'È L'AMORE [1]

Così pure in Dio deve esserci l'amore in quanto atto della volontà. Infatti:

1. È proprio dell'amore che chi ama voglia il bene dell'amato. Ma Dio vuole sia il bene proprio che quello degli altri esseri, come risulta dalle cose già dette [cc. 74, 75]. Quindi Dio ama sia se stesso che gli altri esseri.

2. Per il vero amore si richiede che uno voglia il bene di qualcuno in quanto appartiene a quest'ultimo: poiché quando a uno si vuol bene, solo in quanto codesto bene ridonda al bene di altri, costui è amato solo *per accidens*. Chi, p. es., vuole la conservazione del vino per berlo, oppure ama un uomo perché è per lui utile o dilettevole, *per accidens* ama il vino o quell'uomo, ma *per se* ama se stesso. Dio invece vuole il bene proprio di ciascun essere: poiché vuole che ciascun essere esista in quanto è buono in se stesso; sebbene egli ordini l'uno all'utilità dell'altro. Dunque Dio ama veramente sia se stesso che gli altri esseri.

3. Poiché ogni essere vuole o desidera a suo modo il proprio bene, se è vero che l'amore consiste nel volere o nel desiderare il bene dell'amato, ne segue che chi ama sta alla persona amata come a qualcosa che s'identifica in qualche modo con se stesso. Da ciò si rileva che l'essenza dell'amore consiste in questo, che l'affetto tenda verso l'altro come in qualcosa che forma tutt'uno con noi stessi: ecco perché Dionigi [*De Div. Nom.*, c. 4] afferma che l'amore è «una virtù unitiva». Perciò quanto più è grande il bene in cui chi ama è tutt'uno con l'essere amato, tanto il suo amore è più intenso: infatti noi amiamo di più coloro che ci sono uniti per consanguineità, per rapporti di convivenza, o per altri legami del genere, che coloro i quali ci sono uniti per la sola comunanza della natura umana. Inoltre quanto l'elemento che determina l'unione è più intimo, più l'amore è stabile: ecco perché l'amore che nasce da una passione, pur essendo talora più intenso dell'amore che nasce dalla

1. II. pp.: I, q. 20, aa. 1-4; *Sent.*, II, d. 26, a. 1; III, d. 32, aa. 1, 2; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 9.

natura o da una virtù, più facilmente si esaurisce. Ora, ciò che unisce a Dio tutti gli esseri, cioè la sua bontà, che tutti cercano di imitare, è un bene sommo e intimo per Dio, poiché egli s'identifica con la sua bontà [c. 38]. Perciò in Dio l'amore non solo è vero, ma è anche perfettissimo e stabilissimo.

4. Rispettivamente al suo oggetto, che è il bene, l'amore non implica nulla che ripugni a Dio. E neppure implica ripugnanza la disposizione di chi ama verso di esso: poiché l'amore verso una cosa non diminuisce per il fatto che la si possiede, anzi aumenta, perché un bene quando si possiede diventa più affine con noi; ecco perché nel mondo fisico il moto diventa più veloce verso la fine per la vicinanza del fine. (Talora però, *per accidens*, può capitare il contrario; quando cioè nell'essere amato si riscontra qualcosa che ripugna: allora l'oggetto si ama di meno quando si possiede). Perciò l'amore nella sua formalità non ripugna alla perfezione divina. Dunque esso è in Dio.

5. L'amore, come scrive Dionigi [loco cit.], ha la proprietà di spingere all'unione. Infatti poiché per la somiglianza o l'affinità tra l'amato e l'amante l'affetto di chi ama è in qualche modo unito all'essere amato, la volontà tende alla perfezione dell'unione, in modo che l'unione affettiva si completi in quella attuale: ecco perché è proprio degli amici godere della mutua presenza e convivenza [*Ethic.*, IX, c. 12]. Ora, Dio muove tutte le cose all'unità: poiché dando loro l'essere e le altre perfezioni le unisce a sé per quanto è possibile. Dunque Dio ama, sia se stesso che gli altri esseri.

6. L'amore è il principio di ogni altro affetto. Infatti la gioia e il desiderio hanno per oggetto il bene amato; il timore e la tristezza riguardano il male contrastante il bene che si ama: e da questi sentimenti nascono tutti gli altri. Ma in Dio si riscontra la gioia e il godimento, come sopra [c. prec.] abbiamo dimostrato. Dunque in Dio deve esserci l'amore.

Qualcuno però [2] potrebbe pensare che Dio non ami un essere più

2. A questo punto l'esposizione si complica, poiché l'Autore introduce delle obbiezioni, alle quali pensa di dare immediata soluzione, chiarendo in che senso sia giusto parlare di una predilezione divina verso qualche creatura. Ma dopo qualche capoverso, ossia dopo aver concluso l'argomento, si accorge di aver dimenticato l'apporto dei testi biblici e filosofici relativi alla gioia divina di cui aveva parlato in

di un altro; poiché se è vero che crescere e diminuire è proprio delle nature mutevoli, ciò non può attribuirsi a Dio dal quale va esclusa qualsiasi mutazione.

Inoltre nessuna delle operazioni che si attribuiscono a Dio implica in lui una gradazione: egli infatti non conosce una cosa più di un'altra, né gode più di questa che di quella.

Dobbiamo dunque considerare che mentre gli altri atti dell'anima hanno un unico oggetto, il solo amore ha di mira due oggetti. Nell'intendere infatti e nel godere noi stabiliamo un rapporto con un dato oggetto: l'amore invece vuole qualcosa a qualcuno; poiché noi, secondo le spiegazioni date, diciamo di amare quell'essere cui vogliamo del bene. Ecco perché le cose che bramiamo, propriamente e in senso assoluto, diciamo di *desiderarle*, non già di amarle; ma amiamo noi stessi cui le desideriamo: e per questo indirettamente e impropriamente diciamo di amarle. — Ora, gli altri atti hanno dei gradi solo per l'intensità dell'operazione. E questo in Dio non può esserci. Perché l'intensità dell'atto è misurata dalla virtù con la quale si agisce: ma ogni azione divina appartiene a un'unica e identica virtù. – L'amore invece può avere dei gradi sotto due aspetti. Primo, dal lato del bene che noi vogliamo a qualcuno: per cui diciamo di amare di più colui al quale vogliamo un bene più grande. Secondo, dal lato dell'intensità dell'atto: per cui diciamo di amare di più una persona alla quale, senza volere un bene più grande, ne vogliamo uno uguale, però con più fervore e con più efficacia.

Perciò, secondo il primo aspetto, niente impedisce di affermare che Dio ami un essere più di un altro, in quanto vuole a lui un

precedenza, e li introduce in questo capitolo, forse col proposito di riportarli al loro posto in una successiva revisione, che poi non c'è stata.

Riferiti quindi i testi scritturistici relativi all'amore di Dio, l'Autore avverte la necessità di precisare il valore delle espressioni antropomorfiche usate dalla Sacra Scrittura circa altri sentimenti di Dio. E così include nel capitolo dedicato all'amore di Dio anche codesti sentimenti.

Nel riprendere in mano la sua opera, mentre attendeva alla composizione della *Somma Teologica*, S. Tommaso non dovette sentirsi soddisfatto di un capitolo così eterogeneo. Pensò quindi di dedicare all'amore di Dio tutta una questione, articolandola con esemplare proprietà, brevità e chiarezza (I, q. 20). Essa costituisce l'insostituibile commento di questo capitolo della *Contra Gentiles*.

Si deve però notare che la funzione apologetica dell'opera non esigeva a tutto rigore un trattato in proposito. L'importante qui è di purificare il concetto dell'unico vero Dio da ogni contaminazione antropomorfica e mitologica.

bene più grande. Ma non così può dirsi secondo l'altro aspetto, per lo stesso motivo che si escludono gradi negli altri atti.

Perciò da quanto abbiamo detto [cc. 89-91] risulta che dei nostri sentimenti non si possono attribuire a Dio che la gioia e l'amore: sebbene questi non si trovino in lui quali passioni, come si riscontrano in noi.

Che in Dio c'è la gioia o godimento è confermato dalla Sacra Scrittura. Nei *Salmi* infatti si legge: « Delizie eterne sono alla tua destra » [*Sal.*, XVI, 10]; e nei *Proverbi* [VIII, 30] la divina Sapienza, che s'identifica con Dio [vedi cc. 45, 60], afferma: « Mi divertivo ogni giorno a scherzare davanti a lui ». Nel Vangelo di S. Luca [XV, 10] è detto che « si fa festa in cielo per un peccatore che fa penitenza ». – Del resto anche il Filosofo afferma (*Ethic.*, VII, c. 14, n. 8), che « Dio gode sempre di una gioia unica e semplice ».

La Scrittura ricorda anche l'amore di Dio in *Deut.*, XXXIII, 3: « Egli ha amato i popoli »; in Ger., XXXI, 3: « Ti ho amato con amore eterno »; in Giov., XVI, 27: « Il Padre stesso vi ama ». – Anche alcuni filosofi ammisero come principio delle cose l'amore di Dio. E con essi si accordano le parole di Dionigi (c. 4, *De Div. Nom.*): « L'amore non permise a Dio di essere senza figliolanza ».

Si deve però notare che nella sacra Scrittura sono attribuiti a Dio anche altri sentimenti, che nella loro natura specifica ripugnano alla perfezione di Dio; però non in senso proprio, bensì, come abbiamo già accennato [cc. 30, 89], in senso metaforico, per la somiglianza, o degli effetti, o dei sentimenti antecedenti.

Dico « somiglianza degli effetti », perché talora la volontà dietro la guida della saggezza tende ai medesimi effetti cui si è portati da una passione non del tutto lodevole: il giudice infatti punisce per giustizia, come chi è adirato punisce per ira. Talora infatti si dice che Dio è « adirato », in quanto seguendo l'ordine della sua sapienza vuol punire qualcuno, secondo le parole del Salmista (*Sal.*, II, 13): « Quando divamperà subitamente la sua ira ». – Si dice poi che egli è « misericordioso », perché per la sua benevolenza toglie le miserie degli uomini, come facciamo noi togliendole mossi dalla passione della misericordia. Di qui le parole dei *Salmi* [CII, 8]: « Il Signore è misericordioso e indulgente, è pieno di pazienza e di misericordia ». – Talora si dice addirittura che egli « si pente », in

quanto secondo l'ordine eterno e immutabile della sua sapienza Dio restaura quello che prima aveva distrutto o distrugge quello che prima aveva fatto, come son soliti fare quelli che sono mossi dal pentimento. Di qui le parole riferite dalla *Genesi* [VI, 7]: « Mi pento di aver creato l'uomo ». Ma che ciò non si possa intendere in senso proprio risulta dall'affermazione seguente: « Colui che trionfa in Israele non perdonerà, né si lascerà muovere a pentimento » (*I Re*, XV, 29).

Dico inoltre « per la somiglianza degli affetti antecedenti »; perché l'amore e la gioia, che in Dio si riscontrano in senso proprio, sono la causa di tutti gli altri sentimenti: l'amore quale principio motore; la gioia quale loro fine, cosicché le stesse persone adirate godono nel punire, per avere raggiunto in qualche modo il loro fine. Si dice perciò che Dio « si rattrista », in quanto capitano cose contrarie a quelle che egli ama ed approva: perché noi ci rattristiamo di cose che ci capitano contro la nostra volontà. Ciò è evidente in quelle parole di Isaia [LIX, 15, 16]: « Dio vide, e il male apparve ai suoi occhi, perché non c'è più giustizia. E vide che non c'era alcun uomo e stupì che nessuno accorresse ».

Da quanto abbiamo detto viene confutato l'errore di certi Giudei, i quali attribuirono a Dio in senso proprio, l'ira, la tristezza, il pentimento e altre passioni del genere, non riuscendo a distinguere nelle Scritture ciò che è detto in senso proprio da quanto è detto in senso metaforico.

Capitolo XCII

IN CHE SENSO CI SONO LE VIRTÙ IN DIO[1]

Le spiegazioni precedenti ci aiutano a chiarire in che senso si deve parlare di virtù in Dio. Essendo infatti il suo essere universalmente perfetto, abbracciando in sé la perfezione di tutti gli enti [cfr. c. 28], anche la sua bontà deve abbracciare in qualche modo

1. Tra le due opere principali dell'Autore non esiste nessun vero parallelismo circa la virtù da attribuire a Dio; perché nella *Somma Teol.* egli si è dispensato dal considerare la virtù in genere e le singole virtù specifiche in rapporto alla divinità, limitandosi alle due grandi virtù divine, conclamate dalla Sacra Scrittura: giustizia e misericordia (I, q. 21; cfr. *Sent.*, IV, d. 46, q. 1, a. 1).

la bontà di tutte le cose [c. 40]. Ora, la virtù non è che una specie di bontà del virtuoso: poiché « è in base ad essa che egli si dice buono, ed è buona l'azione che egli compie » [*Ethic.*, II, c. 6, n. 8]. Perciò la bontà divina deve abbracciare a suo modo tutte le virtù.

Nessuna di esse però può attribuirsi a Dio, come capita a noi, in quanto è un abito [onesto]. Infatti:

1. Di Dio non si può dire che è buono per qualcosa di complementare, essendo tale per essenza; poiché egli è una realtà del tutto semplice [cc. 18, 38]. Né agisce mediante facoltà aggiunte alla propria essenza: poiché il suo agire s'identifica con il suo essere, come sopra abbiamo dimostrato [cc. 45, 73]. Dunque, le sue virtù non sono abiti, ma la sua stessa essenza.

2. L'abito è un atto imperfetto, quasi punto intermedio tra la potenza e l'atto: cosicché chi lo possiede è paragonato a chi dorme [cfr. *De Anima*, II, c. 1, n. 5]. Invece in Dio non si riscontra che un atto perfettissimo. Perciò in lui l'atto non è nello stato di abito, come la *scienza*; ma come il *pensiero* che è atto ultimo e perfetto.

3. L'abito non è che perfezionamento di una potenza. Ora, in Dio non c'è nulla di potenziale, ma tutto è attuale. Dunque in lui non possono esserci abiti [virtuosi].

4. Gli abiti sono del genere degli accidenti, che in Dio, come sopra abbiamo visto [c. 23], vanno del tutto esclusi. Quindi nessuna virtù può attribuirsi a Dio in quanto è un abito, ma solo nei suoi dati essenziali.

5. Inoltre, avendo le virtù umane la funzione di ordinare la vita umana, la quale si divide per i due suoi aspetti in attiva e contemplativa, le virtù che riguardano la vita attiva, quali perfezioni di essa, non possono attribuirsi a Dio. Poiché la vita attiva consiste nell'uso dei beni corporali: e le virtù attive ordinano la vita attiva al retto uso di codesti beni. Ora codesti beni non si possono attribuire a Dio. Quindi neppure codeste virtù in quanto ordinano la vita attiva.

6. Codeste virtù inoltre perfezionano gli umani costumi rispetto alla vita civile: cosicché non sembrano troppo adatte per coloro che si appartano dalla vita civile. Molto meno dunque esse possono adat-

tarsi a Dio, il cui modo di vivere è ben più lontano dal vivere umano.

7. Anzi, alcune di queste virtù relative alla vita attiva ci guidano nelle passioni, che certo non possiamo ammettere in Dio. Infatti le virtù relative alle passioni vengono specificate da quest'ultime come dai rispettivi oggetti: temperanza e fortezza, p. es., differiscono per il fatto che la prima ha per oggetto le concupiscenze, e la seconda i timori e le audacie. Ma in Dio, come abbiamo dimostrato [c. 89], le passioni non ci sono. Quindi non possono esserci in lui neppure codeste virtù.

8. Inoltre tali virtù non risiedono nella parte intellettiva dell'anima, ma in quella sensitiva, in cui soltanto possono trovarsi, come Aristotele dimostra (*Physic.*, VII, c. 3, nn. 5 ss.). Ora, in Dio non esiste la sensibilità, ma solo l'intelletto. Perciò in Dio codeste virtù non possono esserci neppure nelle loro ragioni specifiche.

Tra le passioni poi, circa le quali si esercitano le dette virtù, alcune sono inclinazioni dell'appetito verso beni corporali piacevoli ai sensi, come quelle riguardanti il mangiare, il bere e i piaceri venerei; e in rapporto a codesti desideri si ha la *sobrietà*, la *castità*, e genericamente la *temperanza* e la *continenza*. Ora, siccome i piaceri corporali sono del tutto estranei a Dio, codeste virtù non solo non vanno attribuite a Dio propriamente, avendo per oggetto delle passioni; ma dalla Scrittura non gli vengono attribuite neppure in senso metaforico, perché in Dio non si riscontra con esse neppure una somiglianza ricavabile da qualche effetto.

Altre passioni invece sono inclinazioni dell'appetito verso beni spirituali, quali l'amore, il dominio, la vittoria, la vendetta, o altre cose del genere: e a regolarne le attese, le audacie e il desiderio ci sono la *fortezza*, la *magnanimità*, la *mansuetudine* e altre virtù del genere. Queste non possono trovarsi in Dio in senso proprio, perché hanno per oggetto delle passioni: tuttavia nella Scrittura esse sono attribuite a Dio in senso metaforico, per la somiglianza degli effetti. Nel libro primo dei *Re* [II, 2], p. es., si legge: « Nessuno è forte come il nostro Dio »; e in Michea [vedi Sofonia, 2, 3]: « Cercate colui che è mansueto, cercate il giusto ».

CAPITOLO XCIII

IN DIO SI RISCONTRANO LE VIRTÙ MORALI CHE HANNO PER OGGETTO GLI ATTI ESTERNI [1]

Ci sono poi altre virtù che ordinano la vita attiva dell'uomo non rispetto alle passioni, ma agli atti esterni: quali veracità, giustizia, liberalità, magnificenza, prudenza e arte.

1. Ora, siccome le virtù vengono specificate dall'oggetto ossia dalla loro materia, e gli atti che sono materia o oggetto di tali virtù non ripugnano alla perfezione divina; neppure codeste virtù nella loro formalità specifica contengono nulla per cui debbano essere escluse dalla perfezione divina.

2. Tali virtù sono perfezioni della volontà e dell'intelletto, i quali sono princìpi delle nostre operazioni senza passione alcuna. Ma in Dio ci sono sia l'intelletto che la volontà dotati di ogni perfezione. Dunque a Dio non possono mancare le suddette virtù.

3. Tutto ciò che da Dio ottiene l'esistenza ha la propria ragione o idea nell'intelletto divino, come sopra [c. 54] abbiamo visto. Ora, la ragione delle cose da farsi nella mente dell'artefice è precisamente l'arte: di qui la definizione del Filosofo, il quale afferma (*Ethic.*, VI, c. 4) che « l'arte è la retta ragione delle cose fattibili ». Perciò in Dio c'è l'*arte* in senso proprio. Di qui le parole della *Sapienza* [VII, 21]: « L'artefice di tutte le cose mi ha insegnato la sapienza ».

4. La volontà divina rispetto alle cose esterne a Dio si determina in un dato senso mediante la propria conoscenza, come sopra [c. 82] abbiamo spiegato. Ora, la conoscenza che ordina bene la volontà all'azione è la prudenza: poiché, secondo il Filosofo (*Ethic.*, VI, cc. 4, 5), « la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiersi ». Perciò in Dio c'è la *prudenza*. Di qui le parole di *Giobbe* (XXVI, 2, 3): « In lui è la prudenza e la fortezza ».

5. Sopra [al c. 53] abbiamo dimostrato che, per il fatto che vuole una cosa, Dio vuole quanto per essa si richiede. Ora, quel che si richiede al compimento di una cosa è ciò che a ciascun essere è dovuto. Dunque in Dio c'è la giustizia, che ha il compito

1. Vedi nota al capitolo precedente.

di dare a ciascuno il suo. Nei *Salmi* [X, 8] infatti sta scritto: « Giusto è il Signore ed ama la giustizia ».

6. Il fine ultimo per cui Dio vuole tutte le cose, non dipende in nessun modo, come sopra [c. 81] abbiamo dimostrato, dai mezzi ordinati al fine, né per la sua esistenza, né per qualche sua perfezione. Egli perciò comunica ad altri esseri la sua bontà, non per accrescere così il proprio bene, ma perché il donare è a lui connaturale, essendo egli la fonte della bontà. Ora, donare senza speranza di un proprio vantaggio, ma per la bontà stessa e la bellezza del dare, è atto di liberalità, come spiega il Filosofo (*Ethic.*, IV, c. 1, n. 12). Dio dunque è sommamente *liberale*; anzi, come scrive Avicenna [*Metaph.*, tr. 6, c. 5; tr. 9, c. 4], egli solo può dirsi liberale a rigor di termini; infatti ogni altra causa agente all'infuori di lui acquista dal proprio operare qualche bene, che è il fine prestabilito. Questa liberalità di Dio è anche affermata dalla Scrittura. Nel *Salmo* CIII, 28, si legge: « Quando tu allarghi la mano tutti gli esseri sono ricolmi di bene »; e S. Giacomo asserisce (Giac., I, 5): « Egli dà a tutti con abbondanza, senza rinfacciare ».

7. Tutte le cose che derivano l'essere da Dio è necessario che ne riflettano la somiglianza in quanto esistono e in quanto son buone, avendo esse nell'intelletto divino le proprie ragioni, come sopra [cc. 40, 54] abbiamo dimostrato. Ora, rientra nella virtù della veracità o verità, come spiega il Filosofo [*Ethic.*, IV, c. 7, nn. 4, 7], il fatto che uno nelle azioni e nelle parole si mostri qual è. Dunque in Dio c'è la virtù della *veracità*. Ecco perché in S. Paolo (*Rom.*, III, 4) si legge: « Dio è verace »; e nei *Salmi* (CXVIII, 151): « Tutte le tue vie sono verità ».

Le virtù invece che regolano gli atti dei sudditi verso i superiori, come l'obbedienza, la latria e simili, non possono attribuirsi a Dio.

Così pure se nelle virtù sopra ricordate ci sono degli atti imperfetti, codeste virtù non si possono attribuire a Dio relativamente a tali atti. La prudenza, p. es., non si addice a Dio quanto all'atto di ben consigliarsi. Il consiglio infatti è « una specie di ricerca », come nota Aristotele (*Ethic.*, VI, c. 9, n. 1); mentre la conoscenza di Dio non è mai una ricerca, stando alle spiegazioni date [cap. 57]: perciò l'atto di consigliarsi va escluso da lui. Di qui le parole di *Giobbe*, XXVI, 3: « A chi hai dato consiglio? Forse a chi è privo

d'intelligenza? »; e quelle di *Isaia*, XI, 14: « Chi egli ha chiamato a consiglio, e chi gli ha dato suggerimenti? ». Invece quanto agli atti di giudicare circa le cose consigliate e di scegliere le decisioni, niente impedisce di attribuire a Dio la prudenza. – Talora però si parla di *consiglio* in Dio. Talvolta per l'aspetto di segretezza, poiché i consigli si fanno di nascosto; ecco perché quanto è occulto nella sapienza divina, per somiglianza si può denominare *consiglio*, come è evidente in un passo di Isaia: « Che il tuo eterno consiglio si avveri » (*Is.*, XXV, 1). Altre volte perché Dio dà soddisfazione a coloro che lo consultano; poiché l'istruzione a chi ricerca si può dare senza un processo discorsivo da parte di chi sa.

Così pure non può competere a Dio la giustizia quanto all'atto della commutazione[2]; perché egli non può ricevere niente da nessuno. Di qui le parole di S. Paolo (*Rom.*, XI, 35): « Chi ha dato per primo a lui per averne la ricompensa? », e quelle che si leggono in *Giobbe* (XLI, 3): « Chi prima ha dato a me, che io debba restituire? ». – Tuttavia si dice metaforicamente che noi diamo qualche cosa a Dio, in quanto egli accetta i nostri doni. Perciò a lui va attribuita non la giustizia commutativa, bensì quella distributiva. Di qui le parole di Dionigi (*De Div. Nom.*, c. 8): « Dio è lodato per la giustizia, in quanto distribuisce a tutti gli esseri secondo la loro dignità ». E nel Vangelo (*Matt.*, XXV, 15) si legge: « Diede a ciascuno secondo la propria capacità ».

Si deve però notare che gli atti i quali sono oggetto delle suddette virtù nelle loro formalità non dipendono dalle cose umane: poiché giudicare sul da farsi, dare o distribuire qualche cosa non è solo dell'uomo, ma di ogni essere dotato d'intelligenza. Tuttavia, in quanto si restringono alle cose umane, codesti atti in qualche modo vengono specificati, come la curvatura dà al naso la specificazione di camuso. Perciò le virtù suddette, in quanto ordinano la vita umana attiva, riguardano codesti atti limitati alle cose umane, assumendo così la loro specificazione. Ora, entro codesti limiti esse non possono attribuirsi a Dio. Se invece codesti atti sono considerati nella loro universalità, possono adattarsi anche alle cose divine. Infatti come un uomo può distribuire cose umane, quali il denaro e gli

2. La giustizia commutativa è quella che regola i rapporti di interscambio tra uguali: p. es., le compravendite.

onori, così Dio distribuisce tutti i beni dell'universo. Perciò le virtù suddette si trovano in Dio con un'estensione più universale che nell'uomo; perché, come la giustizia umana sta allo stato o alla famiglia, la giustizia di Dio sta a tutto l'universo. Ecco perché le virtù divine si dicono *esemplari* o modelli delle nostre: poiché gli esseri limitati e particolari sono quasi immagini di quelli assoluti, come la luce di una candela rispetto alla luce del sole. – Le altre virtù poi che non si possono attribuire a Dio in senso proprio non hanno il loro modello nella divina natura, ma solo nella divina sapienza, la quale contiene le ragioni proprie di tutte le cose [cfr. c. 54], come di ogni altro essere materiale.

Capitolo XCIV

DIO POSSIEDE LE VIRTÙ CONTEMPLATIVE[1]

Quanto alle virtù contemplative non ci può essere dubbio che vanno attribuite a Dio in sommo grado. Infatti:

1. Se è vero che la sapienza consiste « nella cognizione delle cause più alte », come si esprime il Filosofo all'inizio della *Metafisica* (c. 2, n. 7), è evidente che a Dio va attribuita in sommo grado la *sapienza*; poiché egli ha come primo oggetto di conoscenza se stesso; e le altre cose, come abbiamo dimostrato [cc. 47 ss.], non le conosce che conoscendo se stesso, prima causa di tutte le cose. Di qui le parole della Scrittura: « Egli è saggio di mente » (*Giob.*, IX, 4); « Ogni sapienza è da Dio Signore, e con lui fu sempre » (*Eccli.*, I, 1). Anche il Filosofo afferma all'inizio della *Metafisica* (*loco cit.*, nn. 9, 10), che [la sapienza] è una prerogativa divina, non umana.

2. Posto che la scienza è « conoscenza delle cose mediante le cause loro proprie » [*I Poster. Analyt.*, c. 2, n. 1], conoscendo egli l'ordine delle cause e degli effetti, e quindi le cause proprie di ciascun essere, come sopra abbiamo visto [cc. 64 ss.], è evidente che in Dio c'è la *scienza* in senso proprio. Non però quella causata mediante il ragionamento [cfr. c. 57], quale è la nostra che è frutto di dimostrazione. Ecco perché nella Scrittura si legge: « Dio è Signore delle scienze » (*I Re*, II, 3).

1. Il. pp.: I, q. 14, a. 1; *Metaph.*, I, lect. 3; XII, lect. 8.

3. Posto che l'intelletto è la conoscenza di certe cose senza procedimento discorsivo, in Dio si riscontra l'*intelletto*, poiché egli ha di tutte le cose una conoscenza di questo genere, come sopra è stato dimostrato [c. 57]. Sta scritto infatti (*Giob.*, XII, 13): « Egli possiede consiglio e intelligenza ».

Anche queste virtù sono in Dio modello delle nostre, come ciò che è perfetto rispetto a quello che è imperfetto.

CAPITOLO XCV

DIO NON PUÒ VOLERE IL MALE[1]

Da quanto abbiamo detto si può concludere che Dio non può volere il male. Infatti:

1. La virtù si mostra nel fatto che uno agisce bene. Ora, ogni opera di Dio è opera di virtù: poiché la virtù in lui s'identifica con la propria essenza, come sopra [c. 92] abbiamo spiegato. Dunque Dio non può volere il male.

2. La volontà non cede al male, se non per un errore esistente nella ragione, per lo meno riguardo all'oggetto particolare di scelta. Infatti la volontà non può farsi attrarre dal male, se questo non le viene presentato come un bene, poiché oggetto della volontà è il bene conosciuto: e ciò non può avvenire senza un errore. Ora, nella conoscenza di Dio non può esserci errore come sopra [c. 61] abbiamo visto. Quindi la sua volontà non può tendere al male.

3. Come abbiamo già dimostrato [c. 41], Dio è il sommo bene. Ma il sommo bene è del tutto incompatibile col male: come un calore sommo è incompatibile col freddo. Dunque la volontà divina non può piegarsi al male.

4. Avendo il bene natura di fine, è impossibile che il male possa attrarre la volontà, se non perché questa si allontana dal fine. Ma la volontà di Dio non può allontanarsi dal fine; perché egli non può volere qualcosa, se non volendo se stesso, come abbiamo dimostrato [cc. 74 ss.]. Perciò Dio non può volere il male. È quindi

1. Il. pp.: I, q. 19, a. 9; q. 48, a. 6; *Sent.*, I, d. 46, a. 4; *De Pot.*, q. 1, a. 6; *De Malo*, q. 2, a. 1, ad 16.

evidente che in lui il libero arbitrio è reso per natura stabile nel bene.

Ciò è affermato inoltre dalla Scrittura: « Dio è fedele e immune da ogni iniquità » (*Deut.*, XXXII, 4); « Gli occhi tuoi sono mondi, o Signore, e non puoi volgerti all'iniquità » (Abac., I, 13).

Viene così confutato l'errore dei Giudei, i quali nel *Talmùd* affermano che Dio talora pecca e si purifica dal peccato [2]; e quello dei Luciferiani, i quali dicono che Dio peccò nella punizione di Lucifero [3].

Capitolo XCVI

DIO NON ODIA NULLA, NÉ PUÒ ATTRIBUIRSI A LUI L'ODIO VERSO QUALCHE COSA [1]

Da ciò risulta evidente che a Dio non si può attribuire l'odio verso qualche cosa. Infatti:

1. L'odio sta al male come l'amore sta al bene: poiché a coloro che amiamo vogliamo del bene, e a coloro che odiamo vogliamo del male. Perciò, siccome la volontà di Dio non può volgersi al male, come abbiamo visto sopra [c. 95], è impossibile che egli abbia in odio qualche cosa.

2. La volontà di Dio si estende alle cose, come sopra [c. 75] abbiamo visto, in quanto egli volendo ed amando il proprio essere e la propria bontà, vuole che questa si diffonda per quanto è possibile, mediante la comunicazione della sua somiglianza. Perciò quello che Dio vuole nelle cose è la somiglianza in esse della propria bontà. Ma per ogni cosa l'essere così partecipe della bontà divina costituisce il bene: poiché qualsiasi bontà non è altro che un'immagine della

2. S. Tommaso ha raccolto questa notizia da traduzioni e tradizioni non sempre attendibili, come farà il suo confratello contemporaneo Fra Raimondo Martini (cfr. *Pugio Fidei*, P. III, dist. 3, c. 22, n. 3. – Vedi *Summa Cont. Gent.*, ed. Marietti, 1961, vol. II, p. 294).

3. I *luciferiani* di cui si parla non hanno nessun rapporto col vescovo cagliaritano Lucifero, del secolo IV. In questo caso si tratta dei propalatori di una fiaba di derivazione manichea, diffusa in Germania nel secolo XIII. Secondo costoro Dio avrebbe peccato nel condannare all'inferno Lucifero, il quale finalmente dovrebbe avere la rivincita (vedi *ibid.*, p. 295).

1. Il. pp.: I, q. 20, a. 2, ad 4.

prima bontà [c. 40]. Dunque Dio a ogni cosa vuole del bene. Quindi non ne odia alcuna.

3. Tutti gli esseri ricevono l'esistenza dal primo ente. Se Dio quindi odia uno degli esseri esistenti, vuole che non esista: perché l'esistenza è un bene per qualsiasi cosa. Dunque vuole che non esista l'azione divina con la quale, mediatamente o immediatamente, gli dà l'esistenza: poiché sopra [c. 83] noi abbiamo dimostrato che se Dio vuole una cosa, deve volere quanto per essa si richiede. Ora, questo è assurdo. Il che è evidente, se consideriamo che le cose devono l'esistenza alla volontà divina: poiché l'azione con la quale viene loro data l'esistenza è volontaria. Lo stesso vale, se si considera che Dio causa le cose secondo l'ordine di natura: poiché, come si compiace della propria natura, così si compiace di quanto la sua natura richiede. Perciò Dio non odia nessuna cosa.

4. Ciò che si riscontra in tutte le cause agenti di ordine naturale, deve riscontrarsi maggiormente nel primo agente. Ora, tutte codeste cause amano a loro modo i propri effetti in quanto tali: i genitori, p. es., amano i figli, i poeti le loro poesie, e gli artigiani i loro manufatti. Molto di più quindi si esclude l'odio da parte di Dio verso qualsiasi cosa, essendo egli la causa di tutti gli esseri.

Questo viene così espresso dalla Scrittura: « Tu ami tutte le cose che sono, e niente odi di quello che hai fatto » (*Sap.*, XI, 25).

Metaforicamente però si può dire che Dio odia certe cose. E questo per due motivi. Primo, perché Dio amando le cose, nel volere che esista il loro bene, vuole che il loro male non esista. Si dice quindi che ha in odio il male, per il fatto che noi diciamo di odiare quanto non vorremmo che esistesse. Di qui le parole di Zaccaria (VIII, 17): « Nessuno macchini in cuor suo ingiustizie contro il suo prossimo, e non amate il giuramento falso; poiché tutte queste cose io le odio, dice il Signore ». – Però tutte queste cose non sono prodotte come esseri sussistenti, verso i quali propriamente si esercita l'odio o l'amore.

Secondo, per il fatto che Dio vuole talora un bene maggiore il quale non può esistere, senza la soppressione del bene minore. E allora si dice che egli odia, mentre piuttosto ama. In quanto, p. es., egli vuole il bene della giustizia, o l'ordine dell'universo, che non può sussistere senza la punizione o la distruzione di certi esseri, si dice che egli odia coloro che sono sottoposti alla punizione e

alla rovina. Di qui le parole che troviamo in Malachia (I, 3): « Ho odiato Esaù »; e quelle del Salmista (*Sal.*, V, 7): « Tu hai in odio tutti coloro che operano l'iniquità; disperderai tutti coloro che dicono menzogne; l'uomo sanguinario e fraudolento sarà in abominazione presso il Signore ».

Capitolo XCVII
DIO È UN ESSERE VIVENTE[1]

Da quanto abbiamo già visto si deduce a tutto rigore che Dio è un essere vivente. Infatti:

1. Abbiamo fin qui dimostrato che Dio è dotato d'intelligenza e di volontà [cc. 44, 72]. Ora, l'intendere e il volere spettano solo ai viventi. Dunque Dio è un essere vivente.

2. A certe cose fu attribuita la vita in quanto risultavano mosse da se stesse e non da altri. Ecco perché le cose che sembrano muoversi da sole, sfuggendo il loro motore alla percezione volgare, metaforicamente le diciamo viventi. Chiamiamo così, p. es., *acqua viva* quella che promana dalla fonte, a differenza di quella di una cisterna o di uno stagno; e *argento vivo* quel metallo che sembra avere un certo movimento. Propriamente infatti si muovono da sé quelle cose che risultano composte di un motore e di un corpo mobile, come sono appunto gli esseri animati. Perciò in senso proprio diciamo che vivono solo questi esseri; invece tutti gli altri sono mossi da un principio estrinseco, il quale o li produce, o toglie qualche impedimento, e trasmette loro qualche impulso. E poiché gli atti della sensibilità sono accompagnati dal moto, tutti gli esseri che applicano se stessi ai propri atti, anche se questi non sono accompagnati dal moto, si dice che vivono: ecco perché intendere, desiderare e sentire sono atti vitali. Ora, questo agire per se stesso spetta sommamente a Dio, essendo egli la prima causa agente. Dunque a lui spetta in modo sommo la vita.

3. L'essere divino abbraccia tutte le perfezioni dell'essere, come sopra [c. 28] abbiamo visto. Ma vivere non è che un essere più perfetto: ed è per questo che tra le cose esistenti i viventi sono supe-

1. Ll. pp.: I, q. 18, aa. 3, 4.

riori ai non viventi. Perciò l'essere di Dio è vivere. Quindi egli è un vivente.

Ciò è confermato anche dall'autorità della Sacra Scrittura. È detto infatti per bocca del Signore: « Io vivo in eterno » (*Deut.*, XXXII, 40). E il Salmista afferma: « Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente » (*Sal.*, LXXXIII, 3).

CAPITOLO XCVIII
DIO È LA SUA STESSA VITA [1]

Da ciò risulta inoltre che Dio è la sua stessa vita. Infatti:

1. La *vita* di un essere vivente non è che il *vivere* preso in astratto: come la *corsa* non è in realtà che il *correre*. Ora, come spiega il Filosofo (*De Anima*, II, c. 4, n. 4), « il vivere dei viventi è lo stesso loro essere »: infatti poiché un animale si dice vivente in quanto ha l'anima, in forza della quale riceve l'essere, essendo questa la sua forma, è necessario che il vivere non sia altro che quel dato essere dovuto a tale forma. Ora, però, Dio s'identifica col proprio essere, come sopra [c. 22] abbiamo dimostrato. Dunque egli è il suo vivere e la sua vita.

2. L'intendere stesso, come spiega il Filosofo (*De Anima*, II, c. 2, n. 2), non è che un vivere: poiché vivere non è che l'atto del vivente. Ora, Dio s'identifica col proprio intendere, come sopra [c. 45] abbiamo visto. Dunque il vivere di Dio è la sua vita.

3. Se Dio non fosse la sua stessa vita, pur essendo vivente come abbiamo visto sopra [c. 97], dovrebbe essere vivente per partecipazione. Ora, tutto ciò che è per partecipazione si riporta a ciò che è per se stesso. Dunque Dio si riporterebbe a una realtà anteriore, da cui avrebbe la vita. Il che è assurdo, com'è evidente da quanto abbiamo detto [c. 13].

4. Se Dio è un essere vivente, come sopra abbiamo dimostrato, in lui deve esserci la vita. Ma se dunque la vita non è lui stesso, in lui ci sarà qualcosa che non è lui. Egli quindi sarà composto. Cosa che sopra [c. 18] abbiamo escluso. Dunque Dio è la sua vita.

A ciò corrisponde l'affermazione evangelica: « Io sono la vita » (*Giov.*, XIV, 6).

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

Capitolo XCIX
LA VITA DI DIO È SEMPITERNA [1]

Da questo appare evidente che la vita di Dio è sempiterna. Infatti:

1. Niente può cessare di vivere che per la separazione della vita. Ma nessun essere può separarsi da se medesimo: perché ogni separazione implica la divisione di una cosa da un'altra. Perciò è impossibile che Dio cessi di vivere, essendo egli, come ora abbiamo visto, la sua stessa vita.

2. Tutti gli esseri che esistono per un dato tempo, esistono per una causa: perché nessuna cosa può portare se stessa dal non essere all'essere, poiché quel che non è non agisce. Ora, la vita divina non ha causa, come non l'ha l'essere divino. Dio quindi non esiste per un dato tempo, ma vive per sempre. Dunque la sua vita è sempiterna.

3. In ogni operazione, sebbene talora questa sia transitoria, l'operante rimane; infatti vediamo che nel moto il corpo che si muove rimane sostanzialmente identico in tutto il movimento, pur mutando nelle sue relazioni. Perciò là dove l'azione si identifica con l'agente, niente può cambiare, ma tutto permane simultaneo. Ora, l'intendere e il vivere di Dio s'identificano con Dio stesso, come sopra [cc. 45, 98] abbiamo visto. Dunque la vita in Dio non ha successione, ma è « tutta insieme ». Quindi è sempiterna.

4. Come sopra abbiamo visto [c. 13], Dio è del tutto immutabile. Invece è mutevole quanto comincia o cessa di vivere, o nel vivere subisce la successione: poiché la vita di un tale essere incomincia con la generazione e finisce con la corruzione, mentre la successione è data da ogni altro moto. Perciò Dio non può aver cominciato a vivere e non cesserà di vivere, né può subire successioni nel vivere. Dunque la sua vita è sempiterna.

Di qui le parole del Signore riferite dal *Deuteronomio* (XXXII, 40): « Io vivo in eterno ». E quelle di S. Giovanni: « Questi è il vero Dio e la vita eterna » (*I Giov.*, V, 20).

1. Ll. pp.: oltre quelli dei due capitoli precedenti, vedi sopra, c. 15; I, q. 10, aa. 1-3.

CAPITOLO C

DIO POSSIEDE LA BEATITUDINE [1]

Rimane ora da dimostrare, stando alle cose già dette, che Dio è felice. Infatti:

1. La felicità, o beatitudine, è il bene proprio della natura intellettiva. Perciò, essendo Dio un essere intellettivo, avrà come bene suo proprio la felicità. Egli infatti non può trovarsi rispetto al bene proprio come rispetto a un bene non ancora posseduto, perché questo è proprio di una natura che è tuttora in moto e in potenza; ma come un essere che ha raggiunto il proprio bene. Egli quindi non solo desidera come noi la beatitudine, ma ne fruisce. Dunque è felice.

2. La cosa sommamente desiderata o voluta da un essere intelligente è quella più perfetta esistente in lui: e questa è la sua felicità. Ora, la cosa più perfetta in ogni essere è la sua operazione più perfetta: infatti potenza e abito vengono perfezionati dall'operazione: cosicché il Filosofo afferma che «la felicità è un'operazione perfetta» [*Ethic.*, X, c. 7, n. 1; c. 8, n. 7]. – Ma la perfezione di un atto dipende da quattro cose. *Primo*, dal suo genere: ossia dall'essere immanente a chi lo compie. Chiamo immanente l'operazione che non produce nulla fuori dell'operazione stessa: ossia come lo sono il vedere e l'udire. Poiché codesti atti sono perfezioni di coloro che li compiono, e quindi possono esserne il termine ultimo, non essendo ordinati a un prodotto che ne costituisce il fine. Invece l'operare o l'agire da cui segue un'opera distinta è una perfezione dell'opera compiuta, non dell'operante, e costituisce il fine dell'atto medesimo. Perciò codesto atto non può essere la felicità di una natura intellettiva. *Secondo*, dal principio operativo, che deve essere la potenza più nobile. Ecco perché in noi la felicità non può derivare da un atto del senso, ma dell'intelletto, perfezionato da un abito operativo. *Terzo*, dall'oggetto dell'operazione. Per questo l'ultima felicità in noi consiste nell'intendere l'intelligibile più sublime. *Quarto*, dalle modalità di codesta operazione: cioè dall'essere com-

1. II. pp.: I, q. 26, aa. 1-3.

piuta con perfezione, facilità, stabilità e godimento. – Ma tale è appunto l'operare di Dio: poiché egli è un essere che agisce mediante l'intelletto, il suo intelletto è la virtù più sublime che non ha bisogno di abiti perfettivi, essendo già perfetto per se stesso, come sopra [c. 45] abbiamo dimostrato; Dio inoltre intende se stesso, che è il supremo intelligibile; e lo fa perfettamente, senza nessuna difficoltà e con godimento. Dunque egli è beato.

3. Con la beatitudine si acquieta ogni desiderio: perché possedendola non resta altro da desiderare, essendo essa l'ultimo fine. Felice quindi deve essere colui il quale è perfetto in rapporto a tutto ciò che può desiderare: cosicché Boezio afferma [*De Consol. Phil.*, III, prosa 2], che la beatitudine è «lo stato perfetto per la cumulazione di tutti i beni». Ma tale è appunto la perfezione di Dio, che abbraccia ogni perfezione in una certa semplicità, come sopra [cc. 28, 31] abbiamo visto. Egli dunque è veramente felice.

4. Fino a che uno manca di cose di cui ha bisogno non è ancora felice: perché il suo desiderio non è appagato. È invece felice chi basta a se stesso, senza aver bisogno di nessuno. Ora, sopra [cc. 81, 82] noi abbiamo dimostrato che Dio non ha bisogno delle altre cose: poiché la sua perfezione non dipende da nessun bene esterno; e vuole per amore di sé le altre cose, non come se ne avesse bisogno al raggiungimento del suo fine, ma perché ciò si addice alla sua bontà. Perciò egli è felice.

5. Abbiamo visto sopra [c. 84] che Dio non può volere niente di impossibile. Ora, è impossibile che egli riceva qualcosa che ancora non possiede, non essendo in nessun modo in potenza [c. 16]. Quindi egli non può volere nulla che già non abbia. Dunque egli ha già ciò che vuole. D'altra parte egli non vuole nulla di male, come sopra [c. 95] abbiamo dimostrato. Perciò Dio è felice, anche secondo l'espressione di certuni, per i quali è felice «chi ha tutto ciò che vuole, e non vuole niente di male» [S. Agost., *De Trinit.*, XIII, c. 5].

La beatitudine di lui viene inoltre proclamata dalla Sacra Scrittura: «Lo mostrerà a suo tempo colui che è felice e potente» (*I Tim.*, VI, 15).

CAPITOLO CI

DIO S'IDENTIFICA CON LA SUA BEATITUDINE [1]

Da ciò risulta evidente che Dio s'identifica con la sua beatitudine. Infatti:

1. La beatitudine di Dio, come sopra [c. 100] abbiamo visto, non è che la sua operazione intellettiva. Ma sopra [c. 45] abbiamo anche dimostrato che l'intendere di Dio s'identifica con la sua essenza. Quindi egli è la sua stessa beatitudine.

2. La beatitudine, essendo l'ultimo fine, è la cosa che ciascuno, o vuole, o è fatto per avere come suo bene principale. Ora, sopra [c. 74] noi abbiamo visto che Dio come cosa principale vuole la sua essenza. Dunque la sua essenza è la sua beatitudine.

3. Ciascuno ordina tutto quello che vuole alla propria felicità; perché questa non è desiderata per un altro scopo, e là termina il moto del desiderio che vuole una cosa in vista di un'altra, per non procedere all'indefinito. Perciò, siccome Dio vuole tutte le altre cose per la sua bontà [cfr. c. 75], la quale si identifica con la sua essenza, è necessario che egli, come è la sua essenza e la sua bontà [cfr. cc. 21, 38], sia anche la sua beatitudine.

4. È impossibile che ci siano due sommi beni: se infatti all'uno mancasse un elemento che l'altro possiede, nessuno dei due sarebbe sommo e perfetto. Ora, noi abbiamo già dimostrato [c. 41] che Dio è il sommo bene. E si dimostra che anche la beatitudine è il sommo bene, per il fatto che è l'ultimo fine. Dunque beatitudine e Dio s'identificano. Quindi Dio è la sua beatitudine.

CAPITOLO CII

LA BEATITUDINE DI DIO, PERFETTA E UNICA, SORPASSA OGNI ALTRA BEATITUDINE [1]

Stando alle cose già dette, possiamo quindi considerare l'eccellenza della beatitudine divina. Infatti:

1. Quanto più un essere è prossimo alla felicità tanto più è felice. Perciò, sebbene uno possa dirsi beato per la sua speranza di conse-

1. Il. pp.: come nel capitolo precedente.

1. Il. pp.: I, q. 26, a. 4; *Tim.*, I, c. 6, lect. 3.

guire la felicità, in nessun modo la sua felicità è paragonabile con quella di chi già possiede la beatitudine. Ora, l'essere più prossimo alla beatitudine è quello che s'identifica con essa, ossia Dio, come sopra [c. 101] abbiamo visto. Dunque egli è felice in maniera unica e perfetta.

2. Essendo il godimento causato dall'amore, e noi l'abbiamo spiegato sopra [c. 9, 1], quando l'amore è più grande, più grande sarà la gioia nel raggiungere la cosa amata. Ma a parità di condizioni ciascuno ama più se stesso che un'altra cosa: e se ne ha l'indizio nel fatto che, quanto più uno ci è affine, tanto più naturalmente viene da noi amato. Perciò Dio gode di più nella sua beatitudine che è lui stesso, di quanto non godano gli altri beati i quali non si identificano con la propria beatitudine. Dunque in lui il desiderio si acquieta maggiormente e la beatitudine è più perfetta.

3. Ciò che è tale per essenza lo è di più di chi si dice tale per partecipazione: la natura del fuoco, p. es., si trova più perfettamente nel fuoco stesso che nelle cose infuocate. Ebbene, Dio è felice per essenza; perché all'infuori di lui nient'altro può essere il sommo bene, come risulta dalle cose già dette [c. 41]. Cosicché qualunque altro essere si denomini felice, lo è per partecipazione. Dunque la beatitudine divina sorpassa ogni altra beatitudine.

4. La felicità, o beatitudine consiste, come abbiamo visto [c. 102], nella più perfetta operazione dell'intelletto. Ma nessun'altra operazione intellettiva può reggere il confronto con quella di Dio. Il che è evidente non solo dal fatto che questa è un'operazione sussistente: ma anche perché mediante un'unica operazione Dio conosce se stesso così perfettamente com'è, e tutte le altre cose, sia quelle esistenti, come le non esistenti, sia le buone che le cattive. Invece negli altri esseri intelligenti l'intendere non è una realtà sussistente, ma l'atto di un essere sussistente. Nessuno inoltre può conoscere Dio stesso, che è il sommo intelligibile, così perfettamente com'egli è: perché nessuno possiede un essere così perfetto come l'essere divino, né qualcuno può avere un'operazione più perfetta nella propria essenza. E neppure esiste un altro intelletto il quale conosca tutto quello che Dio può fare: ché allora esso abbraccerebbe e comprenderebbe in sé la potenza divina. Del resto le cose stesse che un altro intelletto conosce, non le conosce tutte con un'unica e identica operazione. Perciò Dio è incomparabilmente più felice di ogni altro essere.

5. Quanto più una cosa è unita, tanto più sono perfette la sua virtù e la sua bontà. Ora, le operazioni che hanno uno svolgimento successivo si dividono secondo le varie fasi del tempo. Quindi la loro perfezione in nessun modo si può paragonare con quella propria di quell'atto che senza successione è invece completo simultaneamente: soprattutto se esso non passa in un momento, ma dura per l'eternità. Ebbene, l'intellezione di Dio è senza successione ed esiste tutta insieme per tutta l'eternità [c. 55]: invece la nostra intellezione è per fasi successive, essendo condizionata dallo spazio e dal tempo. Dunque la beatitudine divina supera all'infinito la felicità umana: come la durata dell'eternità è superiore all'istante fuggevole del tempo.

6. La fatica e le varie occupazioni, che nella vita presente necessariamente rendono discontinua la nostra contemplazione, in cui principalmente consiste quel poco di felicità adesso possibile, gli errori inoltre, i dubbi e le vicende varie, cui è soggetta la vita presente, dimostrano che la felicità umana, specialmente in questa vita, non è paragonabile alla beatitudine divina.

7. La perfezione della felicità divina si può desumere anche dal fatto che essa abbraccia ogni tipo di beatitudine in modo perfettissimo. Infatti per la beatitudine contemplativa egli gode della più perfetta e perenne contemplazione di sé e di ogni altra cosa. Per la beatitudine attiva poi Dio possiede il governo non della vita di un uomo solo, di una casa, di una città, o di un regno, ma di tutto l'universo.

La felicità poi falsa e terrena non è che un'ombra di quella perfettissima felicità. Essa infatti consiste, come nota Boezio [*De Consol. Phil.*, III, prosa 2] in cinque cose: *piaceri*, *ricchezze*, *potere*, *dignità* e *fama*. Ebbene, Dio ha un godimento nobilissimo di sé e una gioia universale di tutte le cose buone, senza mescolanza di tristezza [c. 90]. – Invece delle ricchezze egli ha in se stesso, come abbiamo visto [c. 100], la sufficienza completa di tutti i beni. – Al posto del potere egli possiede una virtù infinita [c. 43]. – Al posto della dignità ha il primato e il dominio su tutti gli esseri [c. 13]. – Al posto della fama egli ha l'ammirazione di ogni intelligenza che in qualsiasi modo lo conosce.

A lui dunque, che è felice in modo del tutto singolare, sia onore e gloria nei secoli dei secoli. Amen.

LIBRO SECONDO

Capitolo I

LEGAME TRA CIÒ CHE SEGUE E CIÒ CHE PRECEDE [1]

« Ho meditato su tutte le tue opere, ed ho ripensato a quanto hanno compiuto le tue mani ».

(*Salm.* CXLII, 5).

Non si può avere la perfetta conoscenza di una cosa, se non se ne conosce l'operazione. Infatti dal valore dell'operazione si giudica la specie, la misura e la qualità della sua virtù; e la virtù a sua volta ci mostra la natura della cosa: poiché ogni essere in concreto ottiene quella natura secondo la quale è fatto per agire.

Una cosa però può avere una duplice operazione, come insegna il Filosofo (*Metaph.*, IX, c. 8, n. 9): la prima intransitiva o immanente, ed è perfezione di chi la compie, come sentire, intendere e volere; la seconda transitiva, che è perfezione di ciò che essa produce, come riscaldare, tagliare ed edificare.

Ora, entrambe codeste operazioni vanno attribuite a Dio: la prima per il fatto che egli intende, vuole, gode e ama; la seconda per il fatto che dà l'esistenza alle cose, le conserva e le governa. Ma poiché la prima è una perfezione dell'operante, mentre la seconda è perfezione del prodotto, e d'altra parte chi opera, essendo per natura prima del prodotto e sua causa, è necessario che la prima

1. Dal cap. 11 al cap. 60 del *Secondo Libro* i titoli si riscontrano quasi tutti nell'autografo stesso di S. Tommaso, per lo più indicati in maniera sommaria in note marginali. « Possiamo affermare », scrivono gli editori Leonini, « che S. Tommaso a cominciare dal II libro, ebbe maggior cura nell'apporre i titoli. Essi figurano presenti anche abbastanza regolarmente in principio del I libro, però dopo il capitolo 38 fino alla fine mancano con la stessa frequenza, con la quale in seguito sono invece presenti » (Opera Omnia, t. XV, p. xxviii).

serie di codeste operazioni sia la ragione della seconda, e che per natura la preceda, come la causa precede l'effetto. Il che è evidente nelle cose umane; poiché il pensiero e il volere dell'artigiano è principio e ragione della fabbricazione.

Perciò la prima serie delle suddette operazioni, quale semplice perfezione dell'operante, rivendica a sé il nome di *operazione*, o di *azione*; la seconda invece, essendo perfezione dei prodotti che vengono fatti, prende il nome di *facimento*, cosicché le cose che derivano dall'attività dell'artigiano vengono chiamate *manufatti*.

Ebbene, del primo tipo di operazioni noi abbiamo già parlato nel libro precedente, trattando della conoscenza e della volontà di Dio [cc. 44-102]. Perciò, per completare la considerazione della verità divina, rimane ora da trattare della seconda serie di operazioni, mediante le quali le cose sono prodotte e governate da Dio.

E quest'ordine di svolgimento lo possiamo desumere dalle parole citate all'inizio. Esse infatti mettono al primo posto la meditazione della prima serie di operazioni, dicendo: « Ho meditato su tutte le tue opere », riferendo l'operare all'intendere e al volere di Dio. Accenna poi alla meditazione del facimento, dicendo: « Ed ho ripensato a quanto hanno compiuto le tue mani »; intendendo per opera delle sue mani il cielo e la terra, e tutto ciò che viene all'esistenza per opera di Dio, come i manufatti ad opera dell'artigiano.

Capitolo II

LA CONSIDERAZIONE DELLE CREATURE È ISTRUTTIVA PER LA FEDE [1]

La considerazione delle opere di Dio è necessaria per l'istruzione della fede umana sulle cose di Dio.

1. Primo, perché dallo studio di ciò che essa ha compiuto, possiamo facilmente volgerci ad ammirare e a considerare la sapienza divina. Le cose infatti che sono prodotte dall'arte rappresentano l'arte medesima, perché eseguite secondo i suoi criteri. Ora, Dio ha dato l'esistenza alle cose con la sua sapienza, secondo le parole dei *Salmi*

1. II, pp.: I, q. 1, a. 3, ad 1; a. 5, ad 2; *Rom.*, c. 1, lect. 6.

(*CIII*, 24): « Tutte le cose le hai fatte con sapienza ». Perciò dallo studio delle creature possiamo quasi raccogliere la sapienza di Dio, impressa in loro per una certa sparsa comunicazione della sua immagine. Infatti nell'*Ecclesiastico* (I, 10) si legge: « Sparse la sapienza su tutte le sue opere ». Perciò il Salmista, dopo aver detto (*Sal.*, CXXXVIII, 6 ss.): « Mirabile si è resa in me la tua scienza, essa è tanto alta e io non posso raggiungerla », e dopo aver accennato all'aiuto dell'illuminazione divina, con la frase, « La notte è la mia luce, ecc. », aiutato dalla considerazione delle opere di Dio, per conoscere la sapienza divina, confessa apertamente: « Le tue opere sono meravigliose, e ben le conosce l'anima mia ».

2. Secondo, questa considerazione porta ad ammirare l'altissima virtù di Dio, e quindi produce nel cuore degli uomini la riverenza verso Dio. Infatti la virtù dell'artefice viene concepita necessariamente superiore a quella delle cose prodotte. Di qui le parole della *Sapienza* (XIII, 4): « Se costoro », cioè i filosofi, « hanno ammirato la virtù e gli effetti di queste cose », cioè del cielo, delle stelle e degli elementi del mondo, « capiscono quanto sia più forte di essi colui che le ha fatte ». E quelle di S. Paolo (*Rom.*, I, 20): « Le cose invisibili di Dio si comprendono mediante le opere da lui compiute, così pure la sua sempiterna virtù e divinità ». Ora, da questa ammirazione deriva il timore e il rispetto verso Dio. Così infatti si esprime Geremia (X, 6, 7): « Grande è il tuo nome in potenza. Chi non ti temerà, o Re delle genti? ».

3. Terzo, questa considerazione accende gli animi degli uomini all'amore verso la bontà divina. Quanto infatti c'è di bontà e di perfezione sparso nelle diverse creature, è concentrato in lui come nella fonte di ogni bene, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [cc. 28, 40]. Se quindi la bontà, la bellezza e la dolcezza delle creature attira l'animo degli uomini, la bontà fontale di Dio stesso, paragonata ai rigagnoli del bene riscontrato con diligenza nelle singole creature, attirerà totalmente a sé gli animi infiammati degli uomini. Ecco perché nei *Salmi* (XCI, 5) si legge: « Mi hai allietato, o Signore, nelle cose da te compiute, esulterò nelle opere delle tue mani ». E altrove (XXXV, 9, 10) si legge a proposito dei figli degli uomini: « Saranno inebriati dall'opulenza della tua casa », ossia di tutta la creazione, « e li disseterai al torrente delle tue delizie: perché in te c'è la fonte della vita ». Inoltre nella *Sapienza*

(XIII, 1) è detto contro certuni: « Dalle cose che si mostrano buone », cioè dalle creature che sono buone per partecipazione, « non seppero conoscere colui che è », cioè colui che è veramente buono, anzi la stessa bontà, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 38].

4. Quarto, questa considerazione dà all'uomo una certa somiglianza con la perfezione divina. Sopra infatti [*Libro Primo*, cc. 49 ss.] abbiamo spiegato che Dio, conoscendo se stesso, conosce in sé tutte le cose. Perciò, siccome la fede cristiana istruisce principalmente l'uomo su Dio, e con la luce della rivelazione divina gli fa conoscere anche le creature, nell'uomo si produce una certa somiglianza della sapienza divina. Di qui l'affermazione paolina (*II Cor.*, III, 18): « Noi tutti però a faccia svelata, quasi mirando in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati nell'identica sua immagine ».

È perciò evidente che la considerazione delle creature fa parte dell'istruzione della fede cristiana. Ecco in proposito le parole dell'*Ecclesiastico* (XLII, 15): « Io mi ricorderò delle opere del Signore, e racconterò quello che ho veduto; per la parola del Signore esistono le sue opere ».

Capitolo III

LA CONOSCENZA DELLE CREATURE GIOVA A DISTRUGGERE GLI ERRORI INTORNO A DIO[1]

La considerazione delle creature è necessaria non solo a istruire nella verità, ma anche a combattere l'errore. Infatti gli errori circa le creature talora allontanano dalla fede, perché sono incompatibili con la vera conoscenza di Dio. E questo può avvenire in più modi.

1. Il capitolo 3 indica con esattezza il compito sussidiario che la fede cristiana e la teologia attendono dalle scienze naturali. L'errore anche in questi campi deve essere sempre respinto con fermezza; perché potrebbe avere a lungo andare delle ripercussioni deleterie sulle dottrine religiose. La semplice accettazione di teorie pseudo-scientifiche, le quali sono accettate in determinate epoche per motivi irrazionali, o ideologici, senza le garanzie della scienza positiva, può già produrre pericolosi sbandamenti. La storia della cultura umana registra non poche deviazioni di questo genere.

1. Primo, perché chi non conosce le creature talora arriva all'assurdità di considerare quale prima causa, e quindi Dio, cose le quali non possono non derivare da altre cause, ritenendo di non poter ammettere altri esseri che quelli che si vedono. Tra costoro troviamo quelli che consideravano Dio qualsiasi essere corporeo: « Coloro che », come dice la *Sapienza* (XIII, 2), « o il fuoco, o il vento, o l'aere mobile, o il cielo delle stelle, o la gran massa delle acque, o il sole e la luna credettero dèi ».

2. Secondo, per il fatto che essi attribuiscono a delle creature ciò che è prerogativa solo di Dio. Ma anche questo capita per un errore circa le creature. Infatti ciò che è incompatibile con la natura di una cosa, non le viene attribuito, se non perché codesta natura è ignorata: come nel caso in cui all'uomo si attribuissero tre piedi. Ebbene ciò che è esclusivamente di Dio è incompatibile con la natura di una creatura: come è incompatibile con altre creature ciò che è esclusivamente dell'uomo. Perciò l'errore suddetto capita perché s'ignora la natura delle creature. Di qui la condanna della *Sapienza* (XIV, 21): « Imposero alle pietre e al legno il nome incomunicabile ». E cadono in tale errore coloro che attribuiscono non a Dio, ma ad altre cause, la creazione, la conoscenza del futuro, o il compimento dei miracoli.

3. Terzo, perché ignorando la natura del creato si toglie qualcosa alla virtù di Dio che opera nelle creature. Ciò è evidente nel caso di coloro che ammettono due princìpi della realtà; nel caso di quelli che fanno derivare le cose da Dio, non per volontà divina, ma per necessità; e di quelli che sottraggono le cose, in tutto o in parte, alla provvidenza divina, oppure negano che Dio possa agire fuori dal corso ordinario della natura. Tutte queste tesi infatti tolgono qualcosa alla potenza di Dio. E contro di essi si legge: « Stimarono l'Onnipotente quasi incapace di nulla » (*Giob.*, XXII, 17). E ancora: « Ma dài a conoscere tu la tua potenza, che non sei creduto perfettamente potente » (*Sap.*, XII, 17).

4. Quarto, perché l'uomo, il quale è guidato verso Dio dalla fede come al suo ultimo fine, per l'ignoranza delle cose naturali e quindi della sua posizione nell'universo, può pensare di essere sottoposto alle cose cui è superiore. Ciò è evidente nel caso di coloro che ritengono la volontà degli uomini soggetta agli astri, contro i quali Geremia (X, 2), ha scritto: « Non temete i segni del cielo, di cui temono i

gentili »; di coloro che ritengono gli angeli creatori delle anime, oppure che le anime degli uomini sono mortali, o altre opinioni che derogano alla dignità umana.

Di qui si vede come sia falsa l'affermazione di certuni i quali, come narra S. Agostino (*De origine animae*, IV, c. 4), sostenevano che non interessa affatto alla verità della fede quello che ciascuno pensa delle creature, purché abbiano un'idea giusta di Dio: poiché l'errore circa le creature si ripercuote in una falsa idea di Dio, e porta il pensiero umano lontano da Dio, verso il quale la fede cerca di condurlo, assoggettandolo ad altre cause.

Ecco perché la Scrittura minaccia castighi a coloro che errano circa le creature come agli increduli. Nei *Salmi* (XXVII, 5), p. es., si legge: « Poiché non hanno compreso le opere del Signore, e quello che hanno compiuto le sue mani, tu li distruggerai e non li riedificherai »; e nella *Sapienza* (II, 21): « Così hanno pensato ed hanno sbagliato... non ebbero stima delle anime sante ».

Capitolo IV

IL FILOSOFO E IL TEOLOGO CONSIDERANO LE CREATURE DA PUNTI DI VISTA DIFFERENTI [1]

Risulta evidente dalle cose già dette che la dottrina della fede cristiana s'interessa delle creature in quanto in esse si riscontra una certa immagine di Dio, e in quanto l'errore su di esse può portare all'errore circa le cose di Dio. Perciò le creature interessano la dottrina suddetta e la filosofia umana sotto aspetti diversi. Poiché la filosofia umana le considera per quello che sono: cosicché secondo la diversità dei loro generi si riscontrano varie discipline filosofiche. Invece la fede cristiana non le considera per quello che sono in sé stesse: considera il fuoco, p. es., non in quanto fuoco, ma in quanto rappresenta la trascendenza di Dio, e in quanto in qualche modo dice ordine a Dio. Di qui le parole dell'*Ecclesiastico* (XLII, 16, 17): « Le opere di Dio sono piene della sua magnificenza. Non ordinò egli ai santi di annunziare le sue meraviglie? ».

1. Il. pp.: I, q. 1, a. 1, ad 2; a. 6; *Sent.*, II, prol.

Per questo il filosofo e il credente considerano nelle cose aspetti differenti. Infatti il filosofo ne considera le proprietà che loro convengono secondo la propria natura: nel fuoco, p. es., la tendenza a salire verso l'alto. Invece il credente considera nelle creature il loro riferimento a Dio: ossia il fatto che sono create da Dio, che a lui sono soggette, ed altre cose del genere. Perciò non si deve a un'imperfezione della dottrina della fede il suo disinteresse per tante proprietà delle cose, p. es., per la configurazione del cielo, o per la qualità del suo moto. Del resto neppure il naturalista si interessa delle proprietà della linea che sono oggetto della geometria: ma solo della linea in quanto termina un corpo fisico.

Ed anche quando il filosofo e il credente considerano le creature sotto il medesimo aspetto, si rifanno a dei princìpi differenti. Poiché il filosofo argomenta partendo dalle cause proprie e immediate delle cose; il credente invece parte dalla causa prima: dal fatto, p. es., che Dio lo ha rivelato; oppure che ciò ridonda a gloria di Dio; ovvero dall'esserci in Dio una potenza infinita. Ed ecco perché questa dottrina ha diritto all'appellativo di somma sapienza, avendo per oggetto la causa più alta, secondo le parole della Scrittura: « Questa è la vostra sapienza e la vostra intelligenza al cospetto dei popoli » (*Deut.*, 4, 6). Per questo la filosofia umana deve essere al suo servizio; cosicché talora la sapienza o scienza di Dio argomenta dai princìpi della filosofia umana. Infatti anche presso i filosofi la Filosofia Prima si serve dei dati di tutte le scienze per raggiungere le sue conclusioni [2].

Ed ecco perché codeste due discipline non seguono il medesimo ordine. Poiché in filosofia, la quale considera le creature in se stesse per giungere alla conoscenza di Dio, il primo oggetto da considerare

2. Quando il teologo afferma di considerare tutte le altre scienze subordinate alla scienza sacra (« philosophia ancilla theologiae »), non intende affatto negare l'autonomia di codeste scienze nel loro ambito; ma semplicemente affermare la superiorità oggettiva della scienza divina. Anzi l'Autore nel capoverso che segue afferma con tutta chiarezza la necessità di rispettare i procedimenti propri di ciascuna scienza. La *Filosofia Prima* non è che la Metafisica, ossia la conoscenza dell'essere in quanto tale, mirando alla spiegazione di tutte le cose col risalire alle loro cause supreme. Invece per S. Tommaso *Filosofia* è ordinariamente sinonimo di conoscenza razionale del mondo fisico in tutti i suoi aspetti, cercando le stesse cause immediate e specifiche della realtà; cosicché rimane spesso difficile distinguere il filosofo dal naturalista.

sono le creature, e l'ultimo è Dio. Invece nella dottrina della fede, la quale non considera le creature che in ordine a Dio, prima va considerato Dio e poi le creature. Di qui la maggiore perfezione di quest'ultima: perché somiglia di più alla conoscenza di Dio, il quale conosce le cose solo conoscendo se stesso.

Perciò, seguendo quest'ordine, dopo aver trattato di Dio in se stesso nel *Primo Libro*, ci rimane da parlare di quanto viene da lui.

Capitolo V

ORDINE DEL NOSTRO TRATTATO

Sarà questo l'ordine che noi seguiremo: primo, tratteremo della creazione delle cose [cc. 6-38]; secondo, della loro distinzione [cc. 39-45]; terzo, della natura delle cose così create e distinte, per quanto ciò interessa la verità della fede [cc. 46-101].

Capitolo VI

L'ESISTENZA DI ALTRI ESSERI DIPENDE DALLA CAUSALITÀ DIVINA [1]

Presupponendo quanto abbiamo già dimostrato in precedenza, vedremo ora come spetti a Dio essere principio e causa dell'esistenza di altri esseri. Infatti:

1. Sopra [lib. I, c. 13] abbiamo provato, con una dimostrazione di Aristotele, l'esistenza della causa prima efficiente, che denominiamo Dio. Ora, le cause efficienti portano all'esistenza i loro effetti. Dunque è Dio a causare l'esistenza degli altri esseri.

2. Nel primo libro [*ibid.*] abbiamo provato anche, con argomenti del medesimo autore, che esiste un primo motore immobile, che chiamiamo Dio. Ma in ogni genere di moti, il motore primo è causa di tutti i moti di codesto genere. Perciò, siccome molte cose ricevono l'esistenza dai moti del cielo, di cui Dio, secondo le dimo-

1. Il. pp.: sopra, I, c. 13; I, q. 44, a. 1; *Sent.*, I, d. 1, q. 1, a. 2; d. 37, q. 1, a. 2; *De Pot.*, q. 3, a. 5; *Comp. Theol.*, c. 68; *De Div. Nom.*, c. 5, lect. 1.

strazioni date, è il primo motore, è evidente che Dio causa l'esistenza di molti esseri.

3. Ciò che a una cosa conviene *per se*, ossia essenzialmente, è necessario che le appartenga in tutti i casi: all'uomo, p. es., spetta così d'essere ragionevole, e al fuoco di salire verso l'alto. Ora, produrre un effetto spetta per sé all'ente in atto: poiché ogni causa agente agisce in quanto è in atto. Quindi ogni ente in atto è fatto per produrre qualcosa che esiste attualmente. Ma Dio, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 16], è un ente in atto. Dunque gli appartiene di produrre degli esseri in atto, causandone l'esistenza.

4. Negli esseri inferiori è un segno di perfezione poter produrre cose consimili, come spiega il Filosofo (*Metereorum*, IV, c. 3, n. 1). Ma Dio è sommamente perfetto, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 28]. Perciò egli ha la capacità di produrre enti consimili in atto, essendo così causa della loro esistenza.

5. Nel *Primo Libro* [c. 75] noi abbiamo dimostrato che Dio vuol comunicare il proprio essere alle altre cose sotto forma di somiglianza. D'altra parte rientra nella perfezione del volere, essere principio di azione e di moto, come spiega Aristotele (*De Anima*, III, c. 10). La volontà di Dio perciò, essendo perfetta, non potrà mancare della capacità di comunicare ad altre cose il proprio essere sotto forma di somiglianza. Quindi sarà per esse causa dell'esistenza.

6. Quanto più un principio operativo è perfetto, tanto più può estendersi il suo influsso: il fuoco infatti, se è debole, riscalda solo le cose vicine; se invece è forte, riscalda anche quelle lontane. Ma l'atto puro, che è Dio, è più perfetto di qualsiasi atto mescolato di potenzialità, quale si riscontra in noi. Ora, l'atto è principio di azione. Perciò, siccome mediante l'atto che è in noi siamo in grado di esercitare non solo azioni immanenti, come l'intendere e il volere, ma anche gli atti esterni con i quali produciamo dei manufatti; a maggior ragione Dio, data la sua attualità, sarà in grado non solo di intendere e di volere, ma anche di produrre degli effetti. Quindi si deve alla sua causalità l'esistenza di altri esseri.

Di qui le parole di *Giobbe* (V, 9): « Egli [Dio] fa cose grandi, meravigliose e imperscrutabili senza numero ».

Capitolo VII

A DIO VA ATTRIBUITA LA POTENZA ATTIVA [1]

Da ciò risulta chiaro che Dio è potente, e che giustamente gli viene attribuita la potenza attiva. Infatti:

1. La potenza attiva non è che il principio dell'agire su altri in quanto altri. Ora, a Dio spetta causare l'esistenza di altre cose. Dunque a lui va attribuita la potenza.

2. Come la potenza passiva accompagna l'ente in potenza, così la potenza attiva accompagna l'ente in atto: infatti, ogni cosa in quanto è in atto è agente, e in quanto è in potenza è paziente. Ma a Dio spetta di essere in atto. Quindi a lui va attribuita la potenza attiva.

3. Tutto ciò che agisce ha la capacità di agire: poiché chi non ne è capace, è impossibile che agisca; e ciò che è nell'impossibilità di agire necessariamente non agisce. Ora, Dio è agente e movente, come sopra [lib. I, c. 13] abbiamo dimostrato. Dunque egli ha la potenza di agire: ma la potenza che a lui si può attribuire è quella attiva, non già quella passiva.

Di qui le affermazioni del Salmista: « Tu sei potente, o Signore » (*Sal.* LXXXVIII, 9); e altrove [LXX, 18 s.] « La tua potenza, o Dio, e la tua giustizia si estende fino alle meraviglie più sublimi che tu hai compiuto ».

Capitolo VIII

LA POTENZA DI DIO SI IDENTIFICA CON LA SUA ESSENZA [1]

Da ciò si può inoltre concludere che la potenza divina s'identifica con l'essenza stessa di Dio. Infatti:

1. La potenza attiva appartiene a un dato essere in quanto questo è in atto. Ora, Dio è l'atto stesso, non già un essere reso attuale da un atto che non è esso stesso: poiché in lui non c'è nessuna poten-

1 Ll. pp.: sopra, I, c. 16; I, q. 25, a. 1; *Sent.*, I, d. 24, q. 1, a. 1; *De Pot.*, q. 1, a. 1; q. 7, a. 1.

1. Ll. pp.: come al capitolo precedente.

zialità, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 16]. Dunque Dio è lui stesso la propria potenza.

2. Ogni essere che è dotato di potenza senza identificarsi con essa, è potente perché partecipe della potenza di altri. Ma a Dio niente può appartenere per partecipazione, identificandosi egli col proprio essere, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 22]. Quindi egli si identifica con la sua potenza.

3. La potenza attiva rientra nella perfezione delle cose cui appartiene, come sopra [c. 7] abbiamo spiegato. Ora, in Dio ogni perfezione è contenuta nello stesso suo essere, come si è visto nel *Primo Libro* [c. 28]. Perciò la potenza di Dio non si distingue dalla di lui esistenza. Ma Dio si identifica con la sua esistenza, come sopra abbiamo dimostrato [lib. I, c. 22]. Dunque egli si identifica anche con la sua potenza.

4. Nelle cose in cui la potenza non s'identifica con l'essenza, la potenza è un accidente: infatti la potenza naturale è posta nella seconda specie della *qualità*. Ora, in Dio non può esserci nessun accidente, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 23]. Perciò Dio si identifica con la sua potenza.

5. Tutto ciò che esiste per altre cause deve ricondursi a ciò che esiste quale primo per se stesso. Ora, tutte le altre cause agenti si riconducono alla prima causa agente che è Dio. Questi dunque è agente per se stesso. Ma ciò che agisce per se stesso agisce in forza della sua essenza. D'altra parte ciò per cui uno agisce è la sua potenza attiva. Quindi l'essenza stessa di Dio s'identifica con la sua potenza attiva.

Capitolo IX

IN DIO LA POTENZA SI IDENTIFICA CON IL SUO AGIRE[1]

Da questo si può dimostrare che in Dio la potenza non è niente altro che la sua azione. Infatti:

1. Cose che sono identiche a una terza sono identiche tra loro. Ma la potenza di Dio s'identifica con l'essenza, come sopra abbiamo visto. D'altra parte la sua operazione s'identifica con l'essenza di-

1. Il. pp.: gli stessi dei due capitoli precedenti.

vina, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 45] a proposito dell'intellezione: e l'argomento vale anche per le altre operazioni. Dunque in Dio la potenza non è altro che il suo agire.

2. L'agire di una cosa non è che il compimento della sua potenza: esso infatti sta alla potenza come l'atto secondo sta all'atto primo. Ora, la potenza di Dio non trova altro compimento che in lui stesso, identificandosi essa con l'essenza divina. Perciò in Dio l'azione non si distingue dalla potenza.

3. Come per la potenza attiva una cosa è agente, così per la sua essenza una cosa è un ente. Ma la potenza di Dio non è che la sua essenza, come abbiamo già visto sopra [c. 8]. Dunque il suo agire non è che il suo essere. Ma in Dio l'essere s'identifica con l'essenza. Dunque l'azione di Dio s'identifica con la sua essenza. Di qui la conclusione precedente.

4. L'agire che non è la sostanza stessa della causa agente inerisce a quest'ultima come un accidente: cosicché l'*azione* è elencata tra i nove predicamenti dell'accidente. Ma in Dio non può esserci nulla di accidentale. Perciò in Dio l'azione non si distingue, né dalla sua essenza, né dalla sua potenza.

Capitolo X

IN CHE SENSO LA POTENZA SI ATTRIBUISCE A DIO [1]

La potenza di Dio non essendo altro che il suo agire, e non potendo nessuna cosa essere causa di sé stessa, è evidente che a Dio non si può attribuire la potenza quale principio del suo agire, ma come principio di ciò che egli produce. E poiché la potenza rispetto ad altri soggetti implica l'idea di principio, o causa, poiché la potenza attiva è « principio dell'agire su altri », come si esprime il Filosofo (*Metaph.*, V, c. 12, nn. 1, 10, 11); è evidente che la potenza si attribuisce in tutta verità a Dio rispetto alle sue opere, non già rispetto alle sue azioni, se non per il nostro modo d'intendere, in quanto il nostro intelletto considera entrambe le cose, cioè la potenza e l'azione di Dio, con concetti diversi. Se quindi a Dio vanno riconosciute delle azioni che non passano su opere esterne, ma

1. ll. pp.: vedi capitoli 7-9.

rimangono nell'agente, rispetto ad esse non si può attribuire a Dio la potenza, se non secondo il nostro modo d'intendere, ma non secondo verità. Tali sono le azioni dell'intendere e del volere. Perciò la potenza di Dio, propriamente parlando, non riguarda codeste azioni, ma solo i suoi effetti. Cosicché intelletto e volontà non sono in Dio quali potenze, ma solo come azioni.

Da ciò risulta chiaramente che le molte azioni che vengono attribuite a Dio, quali intendere, volere, produrre le cose, e simili, non sono cose diverse: poiché ciascuna di esse in Dio si identifica con l'essere divino, che è un'unica e identica cosa. Quello poi che noi abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [cc. 31, 35] permette di capire come le diverse maniere di esprimere l'identica cosa non pregiudica la verità.

Capitolo XI

ALCUNE DENOMINAZIONI SONO ATTRIBUITE A DIO IN RAPPORTO ALLE CREATURE[1]

1. Poiché la potenza viene attribuita a Dio in rapporto ai suoi effetti, e d'altra parte essa, stando alle spiegazioni date sopra [c. 10], implica l'idea di causa, mentre a sua volta la causa si dice in rapporto al causato, è evidente che a Dio si possono applicare degli attributi in rapporto ai suoi effetti.

2. Non è concepibile che una cosa dica relazione ad un'altra, senza che quest'ultima, a sua volta, non abbia una relazione verso di essa. Ora, le cose dicono relazione a Dio: e precisamente per la loro esistenza, che ricevono da Dio, come abbiamo visto [c. 6], data la loro dipendenza da lui. Dunque, viceversa, a Dio vanno attribuiti dei nomi in rapporto alle creature.

3. La somiglianza è una relazione. Ma Dio, come tutte le cause agenti, produce delle cose che gli somigliano [cfr. lib. I, c. 29]. Dunque alcuni attributi vengono riferiti a Dio in senso relativo.

4. La scienza si dice in relazione alle cose che si sanno. Ora, Dio ha la scienza non solo di se stesso, ma anche delle cose. Dunque esistono dei termini che indicano relazione tra Dio e le cose.

1. Il. pp.: I, q. 13, a. 7; *Sent.*, I, d. 30, a. 1; d. 37, q. 2, a. 3; *De Pot.*, q. 7, aa. 8, 9, 11.

5. Motore è correlativo a mosso, come causa agente è correlativo all'effetto prodotto. Ma Dio, come abbiamo visto [lib. I, c. 13], è causa agente e motore non mosso. Quindi a lui vanno attribuiti dei nomi che indicano relazione.

6. *Primo* implica una relazione, come pure *sommo*. Ebbene, nel *Primo Libro* [cc. 13, 41] noi abbiamo dimostrato che egli è l'essere primo e il sommo bene. È quindi evidente che molte denominazioni vengono attribuite a Dio quali termini relativi.

Capitolo XII

LE RELAZIONI ESISTENTI TRA DIO E LE CREATURE IN DIO NON SONO REALI [1]

Queste relazioni però, esistenti tra lui e i suoi effetti, in Dio non possono essere reali. Infatti:

1. Esse non possono trovarsi in lui come accidenti: perché in lui va escluso qualsiasi accidente, come abbiamo spiegato sopra [lib. I, c. 23]. Ma neppure possono identificarsi con l'essenza stessa di Dio. Infatti, poiché relative sono quelle entità « che secondo il loro essere dicono rapporto ad altre cose », come scrive il Filosofo (*Praedic.*, c. 5, nn. 1, 2), bisognerebbe che l'essenza di Dio per quello che è, fosse in rapporto ad altro. Ma ciò che è in queste condizioni deve dipendere in qualche modo dall'altro: non potendo né esistere né intendersi senza di esso. Bisognerebbe quindi che l'essenza di Dio dipendesse da una realtà estrinseca. Cosicché egli non sarebbe una realtà necessaria, come sopra abbiamo dimostrato [c. 13]. Dunque codeste relazioni in Dio non sono reali.

2. Nel *Libro Primo* [c. 13] abbiamo dimostrato che Dio è la prima misura di tutti gli esseri; egli quindi sta agli altri esseri, come l'oggetto conoscibile sta alla nostra conoscenza, essendone esso la misura, secondo l'espressione del Filosofo: poiché « dal fatto che la cosa è o non è, l'opinione e l'affermazione sono vere o false » [*Praedic.*, c. 3, n. 22]. Ora, sebbene una cosa si dica conoscibile in rapporto alla conoscenza, nella cosa conosciuta non c'è una relazione reale, ma questa esiste solo nella conoscenza. Ecco perché

1. Il. pp.: I, q. 13, a. 7; *De Pot.*, q. 7, a. 10.

Aristotele nel quinto libro del *Metaph.* (c. 15, n. 8) afferma che una realtà conoscibile è tale per una relazione, « ma non perché essa si riferisce ad altri, bensì perché altri si riferiscono ad essa ». Dunque le relazioni suddette in Dio non sono reali.

3. Le relazioni suddette si attribuiscono a Dio non solo rispetto agli esseri esistenti in atto, ma anche a quelli che esistono in potenza: perché anche di questi egli è a conoscenza, ed anche rispetto a loro egli viene denominato ente primo e sommo bene. Ma nessun ente può avere relazioni reali con cose esistenti solo in potenza: altrimenti nell'identico soggetto ci sarebbero infinite relazioni attuali; poiché infiniti, p. es., sono i numeri più alti del due, verso ciascuno di quelli esso ha un rapporto di priorità. Ora, Dio si riferisce alle cose in atto non diversamente a come si riferisce a quelle in potenza: poiché in lui non c'è mutazione per il fatto che produce degli effetti. Quindi egli non si riferisce alle cose per una relazione reale esistente in lui stesso.

4. L'essere che acquista qualche cosa di nuovo è necessario che sia soggetto a un mutamento, o essenziale, o accidentale. Ma ci sono delle relazioni che vengono attribuite a Dio come nuove: p. es., che è Signore o reggitore di un dato essere che comincia ad esistere. Perciò qualora a Dio si attribuissero relazioni reali, ne seguirebbero in Dio delle novità, e quindi egli sarebbe mutabile o in modo essenziale, o in modo accidentale. Il che è incompatibile con quanto abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 13].

Capitoli XIII-XIV

VALORE DELLE RELAZIONI CHE SI ATTRIBUISCONO A DIO [1]

Non si può dire però che le relazioni suddette siano come delle cose sussistenti fuori di Dio.

Dio infatti essendo il primo tra gli esseri e il sommo dei beni, bisognerebbe stabilire altre relazioni tra lui e quelle relazioni, qua-

1. ll. pp.: come nei due capitoli precedenti. – La divisione di questa pericope in due capitoli distinti è dovuta ad un errore editoriale, che purtroppo è necessario perpetuare per non rendere irreperibili le citazioni dell'opera fatte nel corso dei secoli.

lora fossero delle cose. E posto che anche queste nuove relazioni siano delle cose, bisognerà trovare una terza serie di relazioni. E così all'infinito. Dunque le relazioni con le quali Dio si riferisce alle cose non sono esistenti fuori di Dio.

Due inoltre sono le maniere di ricevere delle denominazioni. O un essere viene denominato da qualche cosa che è fuori di lui: dal luogo, p. es., si dice che esso è *qua* o *là*, e dal tempo che è di quel dato periodo; oppure viene denominato da qualcosa di inerente in lui: si dice *bianco*, p. es., dalla bianchezza. Ora, in forza della relazione non si riscontra che un essere venga denominato come dall'esterno, bensì come da qualcosa d'inerente: uno infatti non viene denominato padre se non per la paternità inerente in lui. Dunque è impossibile che le relazioni per cui Dio si riferisce alle creature siano delle cose esistenti fuori di lui.

Perciò avendo noi già dimostrato [c. 12] che in lui non sono reali, e ciò nonostante essendogli esse attribuite, non rimane altro che esse gli vengano attribuite solo per il nostro modo d'intendere, per il fatto che le altre cose si riferiscono a lui realmente. Infatti il nostro intelletto, nell'apprendere che una cosa si riferisce a un'altra, apprende simultaneamente la relazione di quest'ultima alla prima: sebbene talora questa non le si riferisca realmente.

Da ciò risulta pure evidente che diverso è il modo di attribuire a Dio le relazioni suddette e gli altri attributi divini. Infatti questi altri attributi, quali la sapienza e la volontà, esprimono la sua essenza; non così invece queste relazioni, che gli vengono attribuite solo secondo il nostro modo d'intendere. Non per questo però il nostro intelletto s'inganna. Poiché esso dal fatto che intende le relazioni degli effetti prodotti da Dio nel loro riferimento a Dio, viene a predicare qualche cosa di relativo in Dio stesso: esattamente come intendiamo ed esprimiamo in senso relativo l'oggetto conoscibile, per il fatto che si riferisce ad esso la nostra conoscenza.

[Capitolo XIV]. – Inoltre è così chiarito come non deroghi alla semplicità di Dio la molteplicità delle relazioni che a lui si attribuiscono, senza indicare la sua essenza: poiché esse dipendono dal nostro modo d'intendere. Infatti niente impedisce che il nostro intelletto intenda una molteplicità di cose, e che abbia molteplici riferimenti a ciò che in se stesso è semplice, in modo da considerare una realtà semplice sotto molteplici relazioni. Anzi, più una cosa è sem-

plice, più è estesa la sua virtù e la sua funzione di principio, e quindi più numerose sono le possibili relazioni: il punto, p. es., può essere principio di più linee, di quanto una linea possa esserlo di superfici, e una linea ha maggiori virtualità di una superficie. Perciò il fatto stesso che molte sono le relazioni che si attribuiscono a Dio è un segno della sua semplicità [2].

CAPITOLO XV

DIO È CAUSA DELL'ESSERE PER TUTTE LE COSE [1]

Avendo poco sopra dimostrato [c. 6] che Dio è causa dell'esistenza di alcune cose, ora bisogna dimostrare che all'infuori di lui niente può avere l'essere se non da lui. Infatti:

1. Tutto ciò che non spetta a una cosa per quello che è in se stessa, le spetta in forza di una causa. È così, p. es., che la bianchezza spetta all'uomo. Poiché ciò che non ha causa è primo e immediato, e quindi è necessario che sia per se stesso ciò che è. Però è impossibile che un dato attributo spetti a due cose e ad entrambe in forza di loro stesse. Ciò infatti che si attribuisce a una cosa per se stessa non può non rientrare nella sua misura: avere i tre angoli eguali a due retti, p. es., non esce dalla misura del triangolo. Perciò se un attributo va predicato di due cose distinte, non può appartenere ad entrambe in forza di loro stesse. Quindi è impossibile che venga predicato in modo che almeno a una di esse non si attribuisca in forza di una causa; ma o l'una dovrà essere causa dell'altra, come il fuoco è causa del calore esistente nel corpo misto, pur essendo *caldi* sia l'uno che l'altro; oppure bisognerà che una terza entità sia causa di entrambi, come per due candele causa della

2. È facile notare che per una lunga serie di capitoli l'Autore ha omesso la citazione dei testi biblici. È chiaro che gli argomenti trattati potrebbero difficilmente trovare precisi riferimenti del genere. Eppure qui il teologo non si allontana affatto dal suo compito apologetico: escludere radicalmente dal pensiero cristiano un concetto mitologico di Dio, incompatibile con l'Assoluto. Per questo si è potuto affermare che la teologia di S. Tommaso ha già avvertito e assolto, entro certi limiti, le moderne istanze di « smitizzazione ».

1. Il. pp.: I, q. 44, a. 1; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 2; d. 37, q. 1, a. 2; *De Pot.*, q. 3, a. 5; *De Div. Nom.*, c. 5, lect. 1.

luce che emettono è il fuoco. Ora, l'*essere* viene attribuito a tutto ciò che è. Perciò è impossibile che ci siano due realtà senza che almeno una di esse, se non tutte e due, abbia ricevuto l'essere per via di causalità. Quindi tutto ciò che in qualsiasi modo esiste deve avere l'essere da quella realtà il cui essere è incausato. Ma sopra [lib. I, c. 13] abbiamo dimostrato che Dio è cotesto essere incausato. Dunque tutto ciò che in qualsiasi modo esiste deriva da lui. Se poi si obbiettasse che *ente* o *esistente* non è un predicato univoco, la conclusione suddetta varrebbe ugualmente. Poiché non viene applicato alle varie cose in senso equivoco, bensì analogico: e l'analogia esige il riferimento a un unico principio.

2. Ciò che a una data cosa spetta per sua natura e non da altre cause, non può essere in essa né minorato né imperfetto. Se infatti una natura viene decurtata di qualcosa di essenziale, si ha un'altra natura: avviene cioè come nei numeri, nei quali la sottrazione o l'addizione di un'unità dà mutazione di specie. Se invece restando integra la natura o essenza, una cosa può subire una minorazione, è evidente che quel dato elemento così minorato non dipende in assoluto da quella natura, ma da un'altra realtà la cui eliminazione produce quel mancamento. Perciò quanto spetta a una data cosa meno che ad altre, non può spettarle solo in forza della propria natura, ma anche da altre cause. Quindi in ogni genere di cose l'essere cui spetta in grado sommo l'attribuzione di codesto genere, sarà la causa di tutto ciò che rientra in tale genere: vediamo infatti che il corpo sommamente caldo è causa del calore in tutti i corpi caldi; e quello sommamente luminoso è causa di tutti i corpi luminosi. Ebbene, Dio è al sommo dell'essere, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 13]. Egli dunque è la causa di tutto ciò che si denomina *essere*.

3. L'ordine delle cause deve corrispondere all'ordine degli effetti; poiché gli effetti sono proporzionati alle loro cause. Perciò si richiede che come gli effetti propri si riducono alle cose proprie, così ciò che è comune negli effetti propri si riduca a una causa comune: al di sopra, p. es., delle cause particolari della generazione di questo o di quell'altro essere c'è il sole, che è causa universale della generazione; così il re, che è causa universale del regime nel suo regno, è superiore ai luogotenenti e alle singole città. Ora, tutte le cose hanno in comune l'*essere*. Quindi sopra tutte le cause deve esserci una

causa il cui compito è di dare l'essere. Ora, come sopra [lib. 1, c. 13] abbiamo dimostrato, Dio è la causa prima. Dunque è necessario che tutte le cose esistenti siano da Dio.

4. Ciò che è tale per essenza è causa di tutti gli esseri che sono tali per partecipazione: il fuoco, p. es., è causa di tutte le cose infuocate come tali. Ora, Dio è *ente* per essenza: perché è lo stesso essere. Invece ogni altro ente è ente per partecipazione: poiché di enti che siano il loro stesso essere non può riscontrarsene che uno solo, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 42]. Dunque Dio è causa dell'essere per tutte le altre cose.

5. Tutto ciò che può essere e non essere ha una causa: infatti considerato in se stesso risulta indifferente all'uno e all'altro termine dell'alternativa; e quindi deve esserci una realtà che lo determini per l'uno o per l'altro. Perciò, non potendosi procedere all'infinito, bisogna che ci sia una realtà necessaria che sia causa di tutti gli enti che possono essere e non essere. Ora, tra le realtà necessarie ce ne sono di quelle che hanno una causa della loro necessità. Anche qui però non si può procedere all'infinito; e quindi bisogna giungere a un necessario per essenza. Ma questo non può essere che uno solo, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 42]. E questo è Dio. Dunque si deve far risalire a lui l'esistenza di ogni altra cosa [2].

6. Dio, come sopra [c. 7] abbiamo visto, è creatore delle cose in quanto è in atto. Ma nella sua attualità e perfezione egli abbraccia le perfezioni di tutte le cose, secondo le spiegazioni date [lib. I, c. 28]: cosicché egli è *virtualmente* ogni cosa. Dunque egli è il facitore di tutto. Ma questo non sarebbe, se qualche cosa potesse non derivare da lui: se infatti essa è tale da non derivare da altri, è l'essere assolutamente e per se stesso necessario, che non può derivare da altri. Quindi niente può esistere che derivando da Dio.

7. Ciò che [in un dato genere] è imperfetto ha origine da ciò che è perfetto: come il germe, p. es., deriva dall'animale. Ora, Dio è l'essere perfettissimo e il bene sommo, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [cc. 28-41]. Dunque egli è causa dell'esistenza di tutte

2. Questo argomento, come l'Autore stesso rileverà in seguito, costituisce una delle prove più convincenti dell'esistenza di Dio: la *terza via* (cfr. I, q. 3, a. 2, a. 3).

le cose: soprattutto se si considera che, come abbiamo visto [*ibid.*, c. 42], codesta causa suprema non può essere che unica.

Questa dottrina viene confermata dalla rivelazione divina. Nei *Salmi* (CXLV, 6) infatti si legge: « Egli ha fatto il cielo e la terra, il mare e tutto quello che in essi si trova ». E nel Vangelo: « Tutto fu fatto per mezzo di lui, e niente è stato fatto senza di lui » (*Giov.*, I, 3). Così S. Paolo: « Da lui, per lui e in lui sono tutte le cose: a lui la gloria nei secoli » (*Rom.*, XI, 36).

Viene confutato in tal modo l'errore degli antichi Fisicisti[3], i quali ritenevano che l'esistenza di certi corpi fosse incausata. Così pure quello di certuni i quali affermano che Dio non è causa della sostanza dei cieli, ma solo del loro moto.

Capitolo XVI

DIO HA PRODOTTO LE COSE DAL NULLA[1]

Da ciò risulta chiaramente che Dio ha prodotto le cose nell'essere, senza che preesistesse nulla in funzione di materia. Infatti:

1. A una cosa prodotta da Dio o preesiste un qualche elemento, o no. Se non preesiste, si ha quello che si cercava: cioè che Dio produce degli effetti, senza che niente preesista. Se invece preesiste, o si procederà all'infinito, il che è impossibile nelle cause naturali, come il Filosofo dimostra (*Metaph.*, II, c. 2, n. 4): oppure si dovrà giungere a un essere primordiale che non ne presuppone un altro. Ma questo non può essere che Dio stesso: poiché nel *I Libro* [c. 17] abbiamo dimostrato che egli non è materia di nessuna cosa: e sopra [c. 15] abbiamo visto che non può darsi un essere la cui esistenza non derivi da Dio. Risulta quindi che Dio nel produrre i suoi effetti non richiede una materia preesistente di cui si serve nell'operare.

2. Qualsiasi materia mediante la forma che riceve viene limitata a una data specie. Perciò la causa agente che opera imprimendo in qualche modo una forma, mostra di essere determinata a una data

3. I filosofi *naturales* di S. Tommaso non sono che i presocratici, che Aristotele denominava φυσικοί.

1. Ll. pp.: I, q. 44, a. 2; q. 45, aa. 1, 2; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 2; *De Pot.*, q. 3, a. 1.

specie. Ma una causa agente di tal genere è una causa particolare: poiché le cause sono proporzionate ai loro effetti. Quindi la causa agente che richiede necessariamente la materia preesistente è una causa agente particolare. Ora, Dio opera quale causa universale dell'essere, come sopra [c. 15] abbiamo visto. Egli dunque nel suo agire non richiede una materia preesistente.

3. Più un effetto è universale, più la sua causa propria deve essere superiore: poiché più la causa è superiore, più numerose sono le cose cui estende la sua virtù. Ebbene, l'esistenza è più universale del moto, poiché ci sono degli esseri privi di moto, come insegnano i naturalisti, quali le pietre e altre cose del genere. Quindi al di sopra delle cause che non possono agire altro che muovendo e trasmutando, deve esserci la causa che è il primo principio dell'esistere. Ma tale principio non può essere che Dio. Dunque Dio non agisce solo muovendo e trasmutando. Invece quelle realtà che non possono produrre altre cose che dalla materia preesistente, agiscono solo muovendo e trasmutando: poiché fare qualcosa da una materia implica un moto o una trasformazione. Perciò non è impossibile produrre le cose nel loro essere senza una materia preesistente. E quindi Dio produce le cose nella loro esistenza, senza presupporre la materia.

4. Agire solo mediante il moto e la trasmutazione non può competere alla causa universale dell'essere: infatti mediante un moto o una mutazione non si passa dall'assoluto non essere all'essere, ma dal non essere una data cosa ad essere quella cosa. Ora, Dio, come abbiamo dimostrato [c. 15], è la causa universale dell'essere. Quindi a lui non può competere di agire solo mediante il moto e la trasmutazione. Perciò neppure può competergli di aver bisogno della materia preesistente per produrre le cose.

5. Ogni causa agente produce un effetto che in qualche modo le somiglia. Ora, ogni essere agisce nella misura in cui è in atto. Perciò produrre un effetto causando una forma qualsiasi inerente a una data materia, appartiene a quelle cause agenti che sono in atto per una forma inerente in esse, e non in forza di tutta la loro sostanza: infatti il Filosofo dimostra (in *Metaph.*, VII, c. 8, nn. 5, 6) che le cose materiali, le quali hanno le loro forme nella materia, vengono generate da agenti materiali, le cui forme sono nella materia, e non da forme per sé sussistenti. Ma Dio non è un essere in

atto per una forma in lui inerente, bensì in forza di tutta la sua sostanza, come sopra [lib., I, cc. 22, 23] abbiamo dimostrato. Dunque la misura e il modo del suo agire consiste nel produrre tutta la realtà sussistente, e non solo quella che presuppone un soggetto, quali sono le forme inerenti nella materia. Questo anzi è il modo di agire di ogni causa agente che può fare a meno della materia. Quindi Dio nel suo agire non richiede una materia preesistente.

6. La materia coopera all'azione della causa agente quale soggetto che ne riceve l'azione: poiché l'azione, che appartiene all'agente in quanto deriva da esso, appartiene al paziente in quanto in esso risiede. Quindi la materia si richiede affinché possa ricevere l'azione di una causa agente: infatti codesta azione ricevuta nel paziente è atto e forma del paziente, o una predisposizione alla forma prodotta in esso. Ora invece, Dio non agisce mediante un'azione che esiga di essere ricevuta in un soggetto: poiché la sua azione si identifica con la propria sostanza, come sopra [cc. 8, 9] abbiamo dimostrato. Dunque per produrre un effetto egli non richiede una materia preesistente.

7. Qualsiasi agente che nell'agire richiede la materia preesistente ha una materia proporzionata alla propria azione, in modo che quanto è virtualmente nell'agente è pure potenzialmente nella materia: altrimenti l'agente non potrebbe produrre quanto rientra nella propria virtù attiva, che così verrebbe frustrata. Ora, la materia non può avere una simile proporzione rispetto a Dio. Infatti nella materia non può esserci potenzialità verso una quantità di qualsiasi grandezza, come il Filosofo dimostra (in *Physic.*, III, c. 6, n. 5): al contrario la potenza di Dio è assolutamente infinita, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 43]. Perciò Dio per agire non ha bisogno di una materia preesistente.

8. Per realtà diverse ci sono materie diverse: infatti non può esserci un'identica materia per gli esseri spirituali e per quelli corporali, per i corpi celesti e per quelli corruttibili. Il che è evidente dal fatto che la capacità di ricevere, che è propria della materia, non è in codesti esseri dell'identica natura: poiché la ricettività delle cose spirituali è di ordine intellettivo, cosicché l'intelletto riceve le specie intelligibili prive del loro essere materiale; e i corpi celesti possono ricevere la sola variazione di luogo, ma non variazioni nel-

l'essere, come i corpi inferiori. Perciò non esiste una materia che sia in potenza all'essere nella sua universalità. Dio è invece la causa agente di tutto l'essere nella sua universalità. Quindi a lui non può corrispondere proporzionalmente nessuna materia. Dunque egli non richiede necessariamente la materia [2].

9. Quando in natura si riscontra fra due cose una proporzione e un certo ordine, è necessario che l'una dipenda dall'altra, o entrambe da una terza; poiché in una di esse l'ordine va introdotto in corrispondenza con l'altra; altrimenti l'ordine e la proporzione deriverebbero dal caso, che è impossibile ammettere nelle prime cause naturali; poiché ne seguirebbe che a fortiori sono a caso tutte le altre cose. Se quindi ci fosse una materia proporzionata all'azione divina, l'una di queste due cose dovrebbe derivare dall'altra, oppure da una terza. Ma Dio, essendo il primo ente e la prima causa, non può essere effetto della materia, né può derivare da qualche cos'altro. Trovandosi quindi una materia proporzionata all'azione divina, è necessario che Dio stesso ne sia la causa.

10. Tra gli esseri quello che è primo è necessariamente causa delle cose esistenti: poiché se queste non ne fossero causate, non avrebbero nessun ordine rispetto a lui, come qui sopra abbiamo spiegato. Ora, tra atto e potenza c'è un tale ordine che, sebbene questa in un dato soggetto, il quale può essere alternativamente in potenza e in atto, possa cronologicamente precedere l'atto, pur essendo questo primo per natura; tuttavia in senso assoluto è necessario che l'atto preceda la potenza; il che è evidente dal fatto che la potenza non viene all'atto che per un ente in atto. Ma la materia è ente in potenza. Dunque Dio che è puro atto deve necessariamente precederla in senso assolutto: ed esserne quindi la causa. Perciò all'agire di Dio non si presuppone necessariamente la materia.

11. Anche la materia prima a suo modo è: poiché è un ente in potenza. Ora, Dio è causa di tutto ciò che è, come sopra [c. prec.] abbiamo spiegato. Dunque è causa della materia prima, che non ammette una materia precedente. Perciò l'agire di Dio non richiede nessuna realtà preesistente.

2. L'argomento ottavo è quello meno valido, essendo basato sull'arcaica distinzione tra materia corruttibile (quella dei corpi terrestri, o inferiori) e materia incorruttibile (quella dei corpi celesti).

La Sacra Scrittura conferma questa verità affermando (*Gen.*, I, 1): « In principio Dio creò il cielo e la terra ». Creare infatti altro non è che produrre qualche cosa nell'essere senza una materia preesistente.

Viene così confutato l'errore degli antichi filosofi i quali ritenevano che la materia non avesse nessuna causa, osservando che all'azione delle cause agenti particolari era presupposta sempre qualche cosa: dal che ricavavano l'adagio ripetuto da tutti, che dal niente non si fa niente [*ex nihilo nihil fit*]. Il che è vero per le cause agenti particolari. Ma essi non erano ancora arrivati alla conoscenza della causa agente universale, causa efficiente di tutto l'essere, la quale nel suo agire non ha bisogno di presupporre nulla.

Capitolo XVII

LA CREAZIONE NON È UN MOTO NÉ UN MUTAMENTO[1]

Ciò dimostrato, è evidente che l'azione di Dio, la quale si compie senza materia preesistente e si denomina *creazione*, non è, propriamente parlando, né un moto né un mutamento. Infatti:

1. Ogni moto o mutamento è « atto di un essere in potenza in quanto esistente in potenza » [*Physic.*, III, c. 1, n. 6]. Ebbene, in tale azione niente preesiste in potenza per ricevere l'azione stessa, come sopra [c. 16] abbiamo spiegato. Essa dunque non è un moto, o una mutazione.

2. I termini estremi di un mutamento appartengono allo stesso ordine di cose: o perché rientrano nel medesimo genere, come contrari, il che è evidente nel moto di crescita, di alterazione o di trasformazione; o perché hanno in comune la potenza della materia, come la privazione e la forma nei processi di generazione e corruzione. Ora, nessuna di queste due cose può dirsi della creazione: poiché qui manca, come abbiamo visto, la potenza, e ogni altro dato dello stesso genere da presupporre alla creazione. Quindi in essa non c'è né moto né mutamento.

3. In ogni mutamento, o moto deve esserci qualcosa che adesso sia diverso da come era prima: ciò è implicito nello stesso termine

1. II. pp.: I, q. 45, a. 1, ad 2; a. 2, ad 2; *De Pot.*, q. 3, a. 2.

mutazione. Ma dove si produce tutta la sostanza di una cosa, non può esserci qualcosa che prima sia diverso da dopo: poiché ciò sarebbe non prodotto allora, ma presupposto alla produzione. Dunque la creazione non è un mutamento.

4. Il mutamento deve precedere cronologicamente quanto viene fatto con esso: poiché l'esser fatto è principio della quiete e termine del mutamento. Ecco perché ogni mutamento o è un moto, o termine di un moto che si svolge in fasi successive. E per questo ciò che è in divenire non è: poiché finché dura il moto una cosa diviene e non è; e al termine del moto, quando inizia la quiete una cosa non diviene più, ma è già fatta. Ora, nella creazione questo non può verificarsi; poiché se la creazione si producesse come un moto o mutamento, bisognerebbe trovarle un soggetto, il che è contro il concetto di creazione. Quindi la creazione non è un moto o un mutamento.

Capitolo XVIII

COME SI RISPONDE ALLE OBBIEZIONI CONTRO LA CREAZIONE [1]

Da ciò risulta con chiarezza l'inconsistenza di chi impugna la creazione con argomenti desunti dalla natura del moto, o del mutamento: come se la creazione, al pari delle altre mutazioni, dovesse essere in un soggetto; e come se il non essere dovesse trasformarsi nell'essere, alla maniera in cui il fuoco si trasforma in aria.

La creazione infatti non è una mutazione, ma è la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al principio che lo fa esistere.

1. L'assenza del concetto di creazione che si riscontra nel pensiero filosofico del mondo pagano costituisce una delle assenze fondamentali della metafisica classica. È possibile che S. Tommaso non si sia reso conto perfettamente di tale assenza, perché nel secolo XIII circolavano vari componimenti apocrifi, soprattutto la *Theologia Aristotelis*, in cui il pensiero classico appariva contaminato, attraverso il neoplatonismo di Plotino e degli arabi, da concetti tipicamente biblici. Egli però avvertiva con chiarezza la necessità di approfondire questi dati fondamentali della rivelazione divina, che a un'indagine superficiale potevano apparire inaccettabili e contraddittori. Come concepire la creazione, salvando l'assoluta trascendenza divina? Considerandola come una relazione: la quale, essendo reale solo nella creatura, deve ontologicamente concepirsi come posteriore alla creatura, il che egli chiarirà anche meglio nella *Somma Teologica*: I, q. 45, a. 3, ad 3. – Tutto codesto articolo è da considerarsi il principale luogo parallelo di questo capitolo.

Quindi è nella categoria di relazione. Cosicché niente impedisce che essa abbia il suo soggetto nelle cose create.

Sembra tuttavia, solo quanto al modo nostro di intendere, che la creazione sia un mutamento: in quanto il nostro intelletto concepisce un'identica cosa prima come non esistente e poi esistente.

Ma se la creazione è una relazione, deve pur essere una certa realtà, e non una realtà increata, e neppure una realtà creata mediante un'altra relazione. Dal momento infatti che un effetto creato dipende realmente dal creatore, ne deriva necessariamente che codesta relazione sia una data realtà. – Ma ogni realtà è prodotta da Dio. Dunque essa deve a Dio il proprio essere. – Essa però non è creata mediante un'altra creazione distinta dalla creatura precedente creata con essa. Poiché gli accidenti e le forme, come non sussistono per sé stessi, così non sono creati per sé stessi, essendo la creazione la produzione di un essere esistente: ma come esistono in un soggetto, così sono creati con esso. Inoltre una relazione non viene riferita mediante un'altra relazione, altrimenti si andrebbe all'indefinito: ma viene riferita per se stessa, essendo essenzialmente relazione. Non c'è quindi bisogno di una seconda creazione, per creare la creazione stessa, andando così all'infinito.

Capitolo XIX

LA CREAZIONE ESCLUDE SUCCESSIONE E DURATA [1]

Da quanto abbiamo detto appare anche evidente che ogni creazione esclude successive fasi di sviluppo. Infatti:

1. La successione è propria del moto. Ma la creazione non è un moto, né termine di un moto, come il mutamento. Dunque in essa va esclusa ogni successione.

2. In ogni mutamento per fasi successive c'è sempre un dato intermedio tra i termini estremi di esso: perché un moto continuo raggiunge prima codesto dato e poi il termine ultimo. Ora, tra essere e non essere, che sono come i termini estremi della creazione, non può esserci niente di intermedio. Quindi in essa non c'è nessuna successione.

1. II. pp.: I, q. 45, a. 2, ad 3.

3. In ogni facimento in cui c'è successione, il farsi è prima dell'essere fatto, come viene dimostrato nel sesto libro della *Fisica* [c. 6, n. 10]. Ma questo non può capitare nella creazione. Perché il farsi che precede l'esser fatto di una creatura avrebbe bisogno di un soggetto. Questo però non potrebbe essere la creatura stessa della cui creazione si parla, perché questa non esiste prima di essere stata fatta: e neppure potrebbe essere nella causa agente, poiché il divenire non è atto del movente, bensì della realtà che diviene. Perciò il farsi dovrebbe avere per soggetto una materia preesistente alla cosa che viene fatta. Il che è contro il concetto di creazione. Quindi è impossibile che nella creazione ci sia successione.

4. Ogni facimento attuato per fasi successive deve compiersi nel tempo: infatti il prima e il dopo nel moto vengono misurati dal tempo. Ora, il tempo, il moto e il mezzo in cui il moto si produce sono divisibili per reciproca correlazione. Ciò è evidente nel moto locale: poiché regolarmente in metà tempo un corpo mobile percorre metà spazio. Nel campo delle forme la divisione che corrisponde alla divisione del tempo si fa in base all'intensità e all'attenuazione: cosicché se un fuoco scalda tanto in tanto tempo, scalderà meno in un tempo minore. Perciò, in un moto, o in qualsiasi produzione può esserci successione in quanto la realtà secondo cui si compie è divisibile: può esserci secondo la quantità nel moto locale e in quello di crescita; e secondo l'intensità e l'attenuazione nel moto di alterazione. Quest'ultimo caso può verificarsi in due maniere: primo, per il fatto che la forma stessa cui tende il moto è divisibile in vari gradi d'intensità, il che è evidente quando un corpo acquista la bianchezza gradualmente; secondo, per il fatto che la gradazione si riscontra nelle disposizioni verso tale forma. L'infuocarsi, p. es., è un moto successivo per l'alterazione delle disposizioni che preparano a ricevere la forma. Ora, già lo stesso essere sostanziale della creatura non è divisibile in codesto modo: poiché « la sostanza non è suscettibile del più e del meno » [*Categ.*, c. 3, n. 20]. E d'altra parte della creazione, non essendoci una materia preesistente, non possono precedere delle disposizioni: poiché la disposizione rientra nella causa materiale. Perciò nella creazione non può esserci nessuna successione.

5. Nel prodursi delle cose il succedersi delle varie fasi è dovuto all'imperfezione della materia, che da principio non è disposta a

ricevere la forma: cosicché quando è perfettamente disposta, la riceve all'istante. Ecco perché il mezzo diafano, essendo sempre nell'immediata predisposizione alla luce, alla presenza del corpo luminoso diviene illuminato in atto; né da parte del mezzo illuminabile precede un moto qualsiasi, ma precede solo il moto locale da parte del corpo illuminante, che lo rende presente. Nella creazione invece non è prerequisito nulla da parte della materia: né alla causa agente per poter agire manca qualcosa, che poi gli venga da un moto, essendo essa immobile, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 13]. Dunque la creazione non può essere che istantanea. Cosicché quando una cosa viene creata, è creata all'istante; come quando si produce l'illuminazione all'istante si è illuminati.

Ecco perché nella sacra Scrittura si afferma che la creazione fu compiuta in un istante indivisibile, con quella espressione: « In principio creò Dio il cielo e la terra ». Tale principio, secondo S. Basilio, è « l'inizio del tempo »; il quale, come spiega Aristotele [*Physic.*, VI, c. 3], deve essere un istante indivisibile.

Capitolo XX

NESSUN CORPO È IN GRADO DI CREARE [1]

Da ciò risulta evidente che nessun corpo è in grado di produrre qualcosa per creazione. Infatti:

1. Nessun corpo agisce se non è in moto: poiché agente e paziente, produttore e prodotto richiedono simultaneità; e « simultaneità si riscontra in cose che sono nell'identico luogo », come spiega Aristotele (*Physic.*, V, c. 3, n. 2); d'altra parte un corpo non acquista una nuova dislocazione che mediante il moto. Nessun corpo però si muove se non in un dato tempo. Quindi quanto viene prodotto mediante l'azione di un corpo, viene prodotto in fasi successive. La creazione invece, come sopra abbiamo visto, esclude ogni succes-

1. « Nessun corpo » qui è l'equivalente di « nessun essere corporeo », sia che si tratti di un corpo animato, sia che si tratti di un corpo inanimato. Nella *Somma Teologica* e in altre opere il problema è incorporato ed implicito in quello del capitolo 21. Qui invece l'Autore ne ha trattato a parte, per confutare « coloro i quali affermavano che la sostanza dei corpi celesti è causa della materia dei quattro elementi » (in fine).

sione. Dunque niente può essere prodotto per creazione da un corpo qualsiasi.

2. Ogni agente che causa in quanto è in moto, causa necessariamente la cosa su cui agisce: poiché chi subisce l'azione segue le disposizioni della causa agente, perché ogni causa produce cose consimili. Perciò, se una causa agente che muta le proprie disposizioni agisce in forza di tale variazione, anche in ciò che produce dovranno esserci nuove disposizioni, il che non è possibile senza il moto. Ora, nessun corpo può muovere senza che esso si muova, come abbiamo dimostrato. Quindi niente può essere prodotto dalla causalità di un corpo, se non mediante il moto, o mutazione della cosa da esso compiuta. Ma la creazione, come abbiamo visto [c. 17], non è un moto o una mutazione. Dunque nessun corpo può causare nulla per creazione.

3. Essendo indispensabile che la causa agente e il suo effetto siano simili tra loro, ciò che non agisce con tutta la propria sostanza non può produrre tutta la sostanza di quanto viene da essa causato: cosicché Aristotele dimostra per la ragione contraria nel settimo libro della *Metafisica* (c. 8, nn. 5, 6), che le forme prive di materia, le quali agiscono con tutto il loro essere, non possono esser causa prossima della generazione, in cui avviene la riduzione all'atto della sola forma. Ora, nessun corpo agisce con tutta la sua sostanza, anche se agisce tutto intero: poiché, siccome ogni agente causa mediante la forma per cui è in atto, potrà agire con tutta la sua sostanza solo quell'essere la cui sostanza è interamente forma; il che non può dirsi di nessun corpo, avendo ogni corpo la materia, data la sua mutabilità. Quindi nessun corpo può produrre una cosa in tutta la sua sostanza: il che si richiede per parlare di creazione.

4. Creare non spetta che a una potenza infinita. Infatti la potenza di una causa agente è tanto più grande quanto è più lontana dall'atto la potenza [passiva] che esso può ridurre in atto: così ciò che può ricavare fuoco dall'acqua è superiore a ciò che può ricavarlo dall'aria. Laddove quindi viene a mancare del tutto una potenza preesistente, si ha il superamento di ogni proporzione con una distanza determinata, cosicché la potenza di quell'agente che produce qualcosa senza nessuna potenza passiva preesistente, deve necessariamente sorpassare ogni possibile proporzione con la potenza di una causa agente che produce qualcosa dalla materia. Ma nessuna

potenza corporea può essere infinita, come il Filosofo dimostra nel l'ottavo libro della *Fisica* (c. 10, 2). Quindi nessun corpo è in grado di creare, ossia di produrre qualcosa dal nulla.

5. Motore e mobile, causa agente ed effetto nel facimento devono essere in coincidenza, come Aristotele dimostra (*Physic.*, VII, c. 2). Ora, un corpo agente non può avere coincidenza col proprio effetto che mediante il contatto, il quale fa coincidere le estremità delle cose che si toccano. Perciò è impossibile che un corpo agisca senza contatto. Ma il contatto presuppone l'altro. Cosicché dove non preesiste che l'agente, come avviene nella creazione, il contatto è impossibile. Dunque nessun corpo può agire per creazione.

Si vede quindi chiaramente la falsità di coloro i quali affermano che la sostanza dei corpi celesti è causa della materia dei quattro elementi: poiché la materia non può avere per causa se non un essere che agisce per creazione, essendo essa il primo subietto del moto e del mutamento.

Capitolo XXI

DIO SOLO PUÒ CREARE [1]

Da quanto abbiamo detto si può inoltre dimostrare che la creazione è un'operazione propria di Dio, e che a lui solo appartiene creare. Infatti:

1. L'ordine delle opere essendo conforme all'ordine delle rispettive cause agenti, poiché una causa agente più nobile ha un operare più nobile, è necessario che la prima opera appartenga esclusivamente alla prima causa agente. Ora, la creazione è la prima opera; poiché non ne presuppone alcuna, mentre le altre presuppongono essa. Quindi la creazione è opera esclusivamente di Dio, che è la prima causa agente.

2. Abbiamo dimostrato che Dio crea le cose dal fatto che niente all'infuori di lui può essere incausato. Ora, questo non può attribuirsi a nessun'altra cosa, poiché nessun'altra entità è causa uni-

1. Il. pp.: I, q. 45, a. 5; q. 65, a. 3; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 3; 4, d. 5, q. 1, a. 3, qc. 3; *De Verit.*, q. 5, a. 9; *De Pot.*, q. 3, a. 4; *Quodl.* 3, q. 3, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 70.

versale dell'essere. Dunque a Dio soltanto spetta la creazione, quale opera sua propria.

3. Gli effetti corrispondono proporzionalmente alle rispettive cause: cosicché gli effetti in atto vanno attribuiti a cause attuali, ed effetti in potenza a cause potenziali; parimente, effetti particolari sono riferiti a cause particolari, ed effetti universali a cause universali, come insegna il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* [c. 3, n. 12]. Ora, l'essere è la prima tra le cose causate, come appare evidente dalla sua universalità. Perciò causa propria dell'essere è la causa agente prima e universale, che è Dio. Invece le altre cause agenti non causano l'essere in assoluto, ma l'essere una data cosa: p. es., l'essere uomo, o l'essere bianco. Ora, l'essere in assoluto viene causato per creazione, la quale non suppone nulla: poiché niente di ciò che preesiste si trova fuori dell'essere in assoluto. E d'altra parte, mediante le altre operazioni si produce un essere nelle sue specificazioni: poiché un essere diventa di tale specie, o qualità da un ente preesistente. Dunque la creazione è opera esclusivamente di Dio.

4. Tutto ciò che è causato secondo una determinata natura non può essere la causa prima di codesta natura, ma solo causa seconda e strumentale. Socrate insomma, per il fatto che nella sua umanità è causato, non può esser causa prima dell'umanità che produce: poiché la sua umanità essendo causata da altri, ne seguirebbe che lui sarebbe causa di sé stesso, perché egli è ciò che è per la sua umanità. Perciò il generante univoco è come una causa agente strumentale rispetto a quella realtà che è la causa prima di tutta la specie. Ecco perché tutte le cause agenti inferiori stanno alle cause superiori come le cause strumentali stanno alle principali. Ora, all'infuori di Dio ogni altra sostanza ha l'essere come causato da altri, come sopra [c. 15] abbiamo dimostrato. Dunque è impossibile che essa sia causa dell'essere, se non in quanto strumentale e agente in virtù di un'altra causa. Ora, lo strumento può essere adoperato nel causare solo applicandosi a un moto: infatti lo strumento si concepisce come un motore mosso. Ma la creazione non è un moto, come sopra [c. 17] abbiamo spiegato. Quindi nessuna sostanza all'infuori di Dio può creare.

5. Ci si serve di uno strumento per la sua affinità con la cosa da causare, costituendo esso un elemento intermedio tra la causa pri-

ma e il causato, e a contatto con entrambi, in modo che l'influsso della prima causa raggiunga il causato mediante lo strumento. Ecco perché allora si richiede un soggetto pronto per ricevere l'influsso della causa prima prodotto mediante lo strumento. Il che è incompatibile con la nozione di creazione, che esclude qualsiasi presupposto. Dunque rimane dimostrato che all'infuori di Dio niente può creare, né come agente principale, né come strumento.

6. Ogni causa agente strumentale eseguisce l'azione dell'agente principale mediante un'azione ad essa connaturale e propria: il calore fisico, p. es., genera la carne dissolvendo e digerendo, e la sega segando agisce nella costruzione di uno sgabello. Se quindi ci fosse una creatura che partecipasse alla creazione come strumento della prima causa creante, bisognerebbe che lo facesse mediante un'operazione specifica e propria della sua natura. Ora, l'effetto che corrisponde all'azione propria dello strumento in ordine genetico è anteriore all'effetto che corrisponde all'agente principale, ed è per questo che alla prima causa agente corrisponde il fine ultimo: infatti la segatura del legno precede la forma dello sgabello, e la digestione del cibo è anteriore alla sua trasformazione in carne. Bisognerà quindi trovare un effetto dovuto all'operazione propria dello strumento creativo, il quale in via genetica sia anteriore all'essere, che è l'effetto corrispondente all'operazione della causa principale della creazione. Ma questo è impossibile: poiché più una cosa è universale, più in via genetica è anteriore; nella generazione dell'uomo, p. es., l'animale è prima dell'uomo, come spiega il Filosofo nel secondo libro del *De Generatione Animalium* (c. 3). Perciò è impossibile che una creatura crei, sia come causa principale, che come causa strumentale.

7. Ciò che è causato secondo una data natura, è impossibile che in senso assoluto sia causa di codesta natura; perché altrimenti causerebbe sé stesso: può invece essere causa di quella natura in un dato soggetto; ossia come Platone è causa della natura umana in suo figlio Socrate[2], ma non in senso assoluto, perché appunto egli secondo la natura umana è causato. Ora, un essere che causa qualcosa in un

2. È evidente che l'Autore si serve di questi nomi, senza nessun riferimento ai filosofi cui appartennero. Platone e Socrate in questo caso, e in altri analoghi, sono per lui come Caio e Sempronio. Codesto uso era derivato negli autori del secolo XIII dagli scritti aristotelici.

dato soggetto non fa che conferire una natura specifica, per cui una cosa viene specificata, o individuata. Ma questo non avviene mediante la creazione, la quale non presuppone nulla. Quindi è impossibile che un essere creato ne causi un altro per creazione.

8. Ogni cosa che agisce, per il fatto che causa in quanto è in atto, esige che il modo o misura della sua azione sia proporzionale al modo del proprio atto: infatti una cosa che secondo il calore è più in atto, riscalda maggiormente. Perciò le cose il cui atto è determinato a un genere, a una specie e a degli accidenti, necessariamente hanno una virtù determinata a effetti consimili: poiché ogni causa agente produce cose consimili. Ora, niente di ciò che ha un essere determinato può somigliare a una cosa dello stesso genere, o della stessa specie, se non sotto l'aspetto del genere o della specie: poiché in quanto realtà concreta ciascuna cosa è distinta da tutte le altre. Quindi nessuna cosa il cui atto è finito, mediante la sua azione può causarne un'altra se non in quanto possiede un genere o una specie: non già in quanto sussiste come realtà distinta dalle altre. Perciò ogni causa agente finita presuppone ciò che dà al causato la propria individuazione. Dunque non crea: ma ciò appartiene a quella causa agente il cui essere è infinito, e abbraccia la somiglianza di qualsiasi ente, come sopra [lib. I, cc. 49 ss.] abbiamo visto.

9. Poiché ogni cosa che diviene, diviene per essere, se si dice che diviene un qualcosa che già era, necessariamente questo qualcosa non diviene *per se*, ma *per accidens*, mentre diviene *per se* ciò che prima non era: se una cosa, p. es., da bianca diventa nera, essa diventa e nera e colorata: ma nera lo diventa *per se*, perché diviene tale dal suo non essere nera, mentre diventa colorata *per accidens*, perché colorata già era. Perciò, quando si produce un ente, mettiamo un uomo o una pietra, l'uomo si produce *per se*, perché si parte dal non uomo: ma l'ente si produce *per accidens*, perché non deriva dall'assoluto non essere, ma da questo non essere particolare, come spiega il Filosofo nel primo libro della *Fisica* [c. 8, nn. 5, 6]. Quindi allorché una cosa viene prodotta dall'assoluto non essere, l'essere viene prodotto *per se*. Perciò deve esserlo da colui che è la causa *per se* dell'essere: poiché gli effetti sono proporzionati alle loro cause. Ora, tale è solo il primo ente, causa dell'ente in quanto ente: le altre cose invece sono dell'essere

causa *per accidens*, mentre lo sono *per se* dei particolari modi di essere. E poiché produrre l'ente dalla mancanza di un ente preesistente è creare, necessariamente creare è solo di Dio.

L'autorità della Sacra Scrittura conferma questa verità, affermando che Dio ha creato tutte le cose: « In principio creò Dio il cielo e la terra » (*Gen.*, I, 1). E il Damasceno ha scritto: « Coloro che dicono essere gli angeli creatori di una qualsiasi sostanza, sono tutti figli del diavolo: poiché tutti gli esseri che sono creature non sono creatori » (*De Fide Orthod.*, II, c. 3).

Viene così escluso anche l'errore di certi filosofi, i quali dicevano che Dio avrebbe creato la prima sostanza separata, questa la seconda e così via fino all'ultima.

Capitolo XXII

DIO È ONNIPOTENTE [1]

Da ciò risulta che la virtù di Dio non è coartata a un effetto particolare. Infatti:

1. Stabilito che creare è solo di Dio, è necessario che siano prodotte immediatamente da lui tutte quelle cose che possono essere prodotte dalla loro causa solo per creazione. Tali sono tutte le sostanze separate, le quali non sono composte di materia e forma, e la cui esistenza per ora noi presupponiamo [vedi *infra*, c. 46], e così pure tutta la materia corporea. Perciò codeste realtà sono effetto immediato della virtù divina. Ora, nessuna virtù che produca immediatamente vari effetti prescindendo dalla materia, può essere determinata a un unico effetto. Ho detto *immediatamente*: perché se li producesse per cause intermedie, la diversità potrebbe provenire da codeste cause. E ho detto *prescindendo dalla materia*: perché l'identica causa agente mediante un'unica operazione potrebbe produrre effetti diversi per la diversità della materia. Il calore del fuoco, p. es., indurisce il fango e scioglie la cera. Dunque, la virtù di Dio non è determinata ad un unico effetto.

1. Il. pp.: Infra, c. 25, I, q. 25, a. 3; *Sent.*, I, d. 42, q. 2, a. 2; *De Pot.*, q. 1, a. 7; q. 5, a. 3; *Quodl.*, III, q. 1, a. 1; 5, q. 2, a. 1; 12, q. 2, a. 1; *Ethic.*, VI, lect. 2.

2. Ogni virtù perfetta si estende a tutte quelle cose cui può estendersi il suo effetto proprio: la capacità edilizia, p. es., si estende, qualora sia perfetta, a tutto ciò che può avere natura di edificio. Ora, la virtù divina è di per sé causa dell'essere, che ne è l'effetto proprio, come sopra [c. prec.] abbiamo spiegato. Perciò essa si estende a tutte quelle cose che non sono incompatibili con l'essere: se infatti la virtù di Dio si limitasse a un dato effetto, non sarebbe causa dell'essere come tale, bensì di un determinato modo di essere. Ma alla ragione di essere, o di ente, si contrappone solo l'opposto dell'essere come tale, cioè il non ente. Dunque Dio può fare tutte le cose che non implicano negazione dell'essere. Queste però sono quelle soltanto che implicano contraddizione. Perciò rimane dimostrato che Dio può fare tutto ciò che non implica contraddizione.

3. Ogni causa agente agisce in quanto è in atto. Perciò la misura della potenza nell'agire è proporzionale alla misura dell'attualità dell'agente: l'uomo infatti genera un uomo, e il fuoco genera fuoco. Ora, Dio è un atto perfetto, che contiene la perfezione di tutte le cose, come sopra [lib. I, c. 28] abbiamo visto. Dunque la sua potenza attiva è perfetta, e si estende a tutte le cose le quali non siano incompatibili con la sua natura, che è quella di essere in atto. Ma questo è solo di quanto implica contraddizione. Quindi all'infuori di questo Dio può fare ogni cosa.

4. Ad ogni potenza passiva corrisponde una potenza attiva, poiché la potenza è per l'atto, come la materia è per la forma. Ora, un ente in potenza non può attuarsi se non per la virtù di un essere esistente in atto. Perciò una potenza sarebbe inutile, se non ci fosse la virtù attiva della causa agente capace di ridurla in atto: e d'altra parte in natura non c'è niente d'inutile. Ecco perché riscontriamo che tutte le cose generabili e corruttibili esistenti nella potenza della materia, possono essere attuate mediante la virtù attiva esistente nei corpi celesti, che sono il primo principio in atto nell'ordine naturale. Ora, come i corpi celesti sono la prima causa agente rispetto ai corpi inferiori, Dio è la prima causa agente rispetto a tutti gli enti creati. Perciò tutto quello che è potenziale nell'ente creato, Dio può produrlo con la sua virtù. Ma nella potenzialità dell'ente creato è tutto ciò che con tale ente non è incompatibile: nella potenzialità della natura umana, p. es., rientra

tutto ciò che non esclude la natura dell'uomo. Dunque Dio può fare ogni cosa.

5. L'esclusione di un effetto dalla potenza di una causa agente può dipendere da tre motivi: Primo, dal fatto che manca di affinità o di somiglianza con la causa agente: poiché ogni agente produce cose che ad esso somigliano. Ecco perché la virtù esistente nello sperma umano non è in grado di produrre né un animale bruto né una pianta: mentre può produrre un uomo, che è superiore a codesti esseri. – Secondo, per l'eccellenza dell'effetto che sorpassa la grandezza della virtù attiva: così la virtù attiva del corpo è impari a produrre una sostanza separata. – Terzo, per la determinazione della materia a un dato effetto sul quale l'agente non è in grado di agire: il falegname, p. es., non può costruire la sega, perché col suo mestiere non può agire sul ferro di cui essa è fatta.

Ora, per nessuno di codesti motivi si può sottrarre un effetto qualsiasi alla potenza di Dio. Non per la dissomiglianza degli effetti: poiché ogni ente in quanto ha l'esistenza è simile a lui, come sopra [cc. 6, 15] abbiamo dimostrato. Non per la loro eccellenza: poiché abbiamo già visto [nel lib. I, cc. 27, 41] che Dio è superiore a tutti gli enti in bontà e perfezione. E neppure per le limitazioni della materia: essendo egli causa della materia, la quale non può essere prodotta che per creazione. Inoltre egli nell'agire non richiede la materia; poiché può produrre le cose nell'essere senza nessun presupposto. E quindi la sua azione non può essere impedita di produrre un effetto dalle limitazioni della materia.

Dunque la potenza di Dio non è determinata a un effetto, ma in modo assoluto si estende a tutte le cose: egli cioè è *onnipotente*.

Ecco perché anche la sacra Scrittura insegna a ritenere questo per fede. La *Genesi* (XVII, 1) infatti pone sulla bocca di Dio queste parole: « Io sono un Dio onnipotente: cammina al mio cospetto e sii perfetto »; in *Giobbe* (XLII, 2) si legge: « Io so che tu puoi tutto »; e in S. Luca (I, 37) l'angelo afferma: « Niente è impossibile a Dio ».

Viene così confutato l'errore di certi filosofi, i quali pensavano che Dio avrebbe prodotto immediatamente un unico effetto soltanto, come se la sua virtù fosse determinata a codesta funzione; oppure che Dio non può produrre nulla, se non secondo il corso delle cose naturali. Ad essi si applicano le parole di *Giobbe* (XXII, 17): « Essi considerano l'Onnipotente come incapace di tutto ».

Capitolo XXIII

DIO NON AGISCE PER NECESSITÀ DI NATURA [1]

Da ciò si dimostra poi che Dio agisce nelle creature non per necessità di natura, ma per deliberazione di volontà. Infatti:

1. La virtù o potenza di ogni agente che opera per necessità di natura è determinata a un unico effetto. Ecco perché i fenomeni naturali avvengono sempre allo stesso modo, se non c'è impedimento: non così i fatti volontari. Ora, la potenza di Dio non è ordinata ad un unico effetto, come qui sopra abbiamo dimostrato. Perciò Dio non agisce per necessità di natura, ma per volontà.

2. Tutto ciò che non implica contraddizione rientra, come abbiamo visto [c. 22], nella potenza divina. Ma nel creato sono assenti molte cose che qualora esistessero non implicherebbero contraddizione; ciò è evidente soprattutto per il numero, la grandezza e le distanze delle stelle e degli altri corpi, nei quali una diversa disposizione di cose non implicherebbe contraddizione. Perciò la potenza di Dio si estende a molte altre cose che non si riscontrano in natura. Ora, chi delle cose che può fare ne produce alcune e non ne produce altre, agisce per deliberazione della volontà e non per necessità di natura. Dunque Dio non agisce per necessità di natura, ma per volontà.

3. Ogni causa agente agisce in base alla somiglianza che possiede di quanto produce: poiché ogni agente produce cose consimili. Però ogni cosa che si trovi in un'altra, è in essa secondo la natura della medesima. Ora, siccome Dio è per sua natura una realtà intelligente, come sopra [lib. I, c. 45] abbiamo visto, è necessario che la somiglianza dei suoi effetti sia in lui quale realtà intelligibile. Egli quindi agisce mediante l'intelletto. Ma l'intelletto non produce nessun effetto che mediante la volontà, il cui oggetto è il bene intellettualmente conosciuto che muove l'agente come un fine da rag-

1. Con una serie di capitoli, che in qualche modo si estende fino al 39°, l'Autore chiarisce il concetto cristiano dei rapporti esistenti tra Dio e il mondo, escludendo ogni tipo di determinismo. Di questo primo capitolo dedicato all'argomento ecco i principali ll. pp.: I, q. 19, a. 4; q. 25, a. 5; *De Pot.*, q. 1, a. 5; q. 3, a. 15.

giungere. Perciò Dio agisce per volontà e non per necessità di natura.

4. A detta del Filosofo (*Metaph.*, IX, c. 8, n. 9) ci sono due categorie di azioni: la prima [immanente], p. es., il vedere, rimane nell'agente ed è una perfezione del medesimo; la seconda [transitiva] passa sulle cose esterne ed è una perfezione del prodotto, come il bruciare del fuoco. Ora, l'azione di Dio non può appartenere alla categoria di quelle che non rimangono nell'agente: poiché in lui l'azione s'identifica con l'essenza, come sopra [c. 9] abbiamo spiegato. Deve dunque essere di quelle azioni che rimangono nell'agente e sono quasi perfezione di esso. Ma tali non sono che gli atti del conoscere e del volere. Essi quindi non sono per necessità di natura, ma per deliberazione di volontà.

5. Che Dio agisce per un fine si può dimostrare dal fatto che l'universo non è un prodotto del caso, ma è ordinato a un bene, come spiega il Filosofo nel libro XI della *Metafisica* [c. 10, n. 1]. Ora, il primo agente che agisce per un fine, bisogna che agisca per intelletto e volontà: poiché gli esseri che son privi d'intelligenza agiscono per un fine, perché da altri sono indirizzati al fine. Il che è evidente nel regno delle arti umane: infatti il moto della freccia è diretto a un determinato punto dalla mira dell'arciere. Lo stesso deve avvenire nel regno della natura. Perché infatti una cosa venga ordinata direttamente al debito fine si richiede la conoscenza di codesto fine, quella dell'oggetto da ordinare ad esso, e quella della debita proporzione tra l'uno e l'altro. Ora, questa conoscenza è esclusiva dell'essere intelligente. Perciò Dio, essendo la prima causa agente, non agisce per necessità di natura, ma per intelletto e volontà.

6. Chi agisce di per sé è anteriore a ciò che agisce per mezzo di altri: poiché tutto ciò che è per mezzo di altri si deve ricondurre a ciò che è per se stesso, per non procedere all'infinito. Ora, chi non è padrone del proprio agire non agisce di per sé: poiché opera come manovrato da altri e non come agente per sé stesso. Perciò è necessario che la prima causa agente operi in modo da essere padrona del proprio atto. Ma non si è padroni del proprio atto che mediante la volontà. Dunque è necessario che Dio, che è la prima causa agente, operi per volontà e non per necessità di natura.

7. Al primo agente spetta la prima azione, come al primo corpo mobile il primo moto. Ma per natura l'azione volontaria è anteriore all'azione naturale. Infatti per natura è prima ciò che è più perfetto: sebbene in certi casi sia cronologicamente posteriore. Ora, l'azione di chi opera per volontà è più perfetta: il che apparisce chiaro dal fatto che presso di noi sono più perfetti gli esseri i quali operano per volontà, che quelli i quali agiscono per necessità di natura. A Dio quindi, che è il primo agente, spetta l'agire per volontà.

8. La stessa cosa risulta evidente dal fatto che laddove le due forme dell'agire si trovano congiunte, la virtù che agisce per volontà è superiore a quella che agisce per natura, e si serve di questa come di uno strumento: infatti nell'uomo l'intelletto, il quale agisce per volontà, è superiore all'anima vegetativa, la quale agisce per necessità di natura. Ora, la virtù di Dio è superiore a tutti gli esseri. Dunque essa agisce per volontà, e non per necessità di natura.

9. La volontà ha per oggetto il bene sotto l'aspetto di bene: la natura invece non raggiunge la nozione universale di bene, ma il bene concreto che forma la sua perfezione. Ora, siccome ogni agente agisce in quanto tende al bene, poiché è il fine a muovere l'agente, l'agente che agisce per volontà sta a quello che agisce per necessità, come l'agente universale sta a quello particolare. Ma quest'ultimo rispetto all'agente universale è posteriore ed ha funzione di strumento. Quindi è necessario che la prima causa agente sia di ordine volitivo e non legata alla necessità di natura.

Questa verità ci è insegnata anche dalla Sacra Scrittura. Nei *Salmi* [CXXXIV, 6] infatti si legge: « Il Signore ha fatto tutto ciò che ha voluto »; e S. Paolo afferma [*Efes.*, I, 11]: « Dio compie ogni cosa secondo il disegno della sua volontà ».

E S. Ilario (*De Synodis*, n. 58) ha scritto: « La volontà di Dio ha dato sostanza a tutte le creature ». E poco dopo: « Tutte le cose sono state create tali come Dio voleva che fossero ».

È così confutato l'errore di certi filosofi, i quali affermano che Dio agisce per necessità di natura.

Capitolo XXIV

DIO OPERA SECONDO LA SUA SAPIENZA [1]

Ciò implica in modo evidente che Dio produce i suoi effetti secondo la sua sapienza. Infatti:

1. La volontà si muove ad agire partendo da una conoscenza: poiché oggetto della volontà è il bene conosciuto. Ma Dio, come ora abbiamo spiegato, agisce per volontà. Perciò, non essendoci in Dio che la conoscenza intellettiva, e non avendo egli nessuna conoscenza che mediante l'intellezione di se stesso [cfr. lib. I, c. 46], intellezione che costituisce la sapienza, ne viene che Dio compie ogni cosa secondo la sua sapienza.

2. Ogni causa agente produce cose a sé somiglianti. Perciò ognuna di esse agisce in base alla somiglianza che ha dei suoi effetti: ossia come il fuoco il quale riscalda mediante il suo calore. Ma in ogni causa agente volontaria si riscontra in quanto agente una somiglianza intellettiva dei suoi effetti: se infatti la somiglianza dei suoi effetti si trovasse in essa come disposizione naturale, non potrebbe produrne che uno solo, poiché la natura fisica di una cosa è una soltanto. Dunque ogni causa agente volontaria produce gli effetti in base alle nozioni del proprio intelletto. Ora, Dio agisce per volontà, come qui sopra abbiamo dimostrato. Quindi egli produce le cose con la sapienza del proprio intelletto.

3. A detta del Filosofo (*Metaph.*, I, c. 2, n. 3), « ordinare è compito del sapiente »: poiché non si può compiere l'ordinamento di più cose, se non mediante la conoscenza del rapporto, o proporzione che esse hanno tra loro e con una realtà superiore che è il loro fine. Infatti l'ordine reciproco è in vista dell'ordine che esse hanno al loro fine. Ora, conoscere le relazioni e le proporzioni reciproche delle cose è solo di chi ha l'intelletto; mentre giudicare delle cose in base alla causa più alta è compito della sapienza. Ecco perché è necessario che qualsiasi ordinamento venga fatto dalla sapienza di qualcuno. Infatti anche nelle arti meccaniche gli ordinatori delle costruzioni vengono denominati *sapienti* in ciascuna di esse.

[1] Il. pp.: I, q. 14, a. 8; *Sent.*, I, d. 38, a. 1; *De Verit.*, q. 2, a. 14.

Ebbene le cose prodotte da Dio hanno tra loro un ordine non casuale, verificandosi esso, o sempre, o nella maggior parte dei casi. Quindi è evidente che Dio produsse le cose nell'essere, dando loro un ordine. Dunque egli le produsse mediante la sua sapienza.

4. Le cose che derivano dalla volontà, o sono *operabili*, come gli atti virtuosi, che sono perfezioni di chi opera; o sono *fattibili* e passano su una materia esterna. Perciò è evidente che le cose create da Dio sono tra quelle fattibili. Ma, come dice il Filosofo « ragione delle cose fattibili è l'arte » (*Ethic.*, VI, c. 4, nn. 3, 6). Quindi tutte le cose create stanno a Dio come i manufatti stanno all'artigiano. Ora, l'artigiano produce i manufatti seguendo l'ordine della propria sapienza e intelligenza. Dunque anche Dio ha fatto le creature secondo l'ordine del proprio intelletto.

Ciò viene confermato dalla parola di Dio. Infatti nei *Salmi* (CIII, 24) si legge: « Tutto hai fatto con sapienza »; e nei *Proverbi* (III, 19): « Il Signore con la sapienza fondò la terra ».

Viene così confutato l'errore di coloro i quali affermano che tutto dipende dalla semplice volontà di Dio, senza criterio alcuno.

Capitolo XXV

IN CHE SENSO SI DICA CHE L'ONNIPOTENTE NON PUÒ FARE CERTE COSE [1]

Da quanto abbiamo detto si può dedurre che, pur essendo onnipotente, tuttavia a Dio va negata la potenza di fare certe cose. Infatti:

1. Sopra [al c. 7] abbiamo spiegato che in Dio c'è la potenza attiva; mentre già nel *Primo Libro* [c. 16] abbiamo dimostrato che manca in lui la potenza passiva. Ma potere si usa per l'una e per l'altra potenza. Perciò Dio non può tutte quelle cose che appartengono alla *potenza passiva*. Resta ora da vedere quali esse siano.

Innanzi tutto mentre la potenza attiva dice ordine all'*agire*, la potenza passiva dice ordine all'*essere*. Perciò la potenza all'essere

1. Il. pp.: I, q. 25, aa. 3, 4; *De Pot.*, q. 1, aa. 3-7.

è solo in quelle cose la cui materia è soggetta a contrarietà. Ora, siccome in Dio non c'è potenza passiva, egli non può niente rispetto al proprio essere. Quindi Dio non può essere un corpo, o altre cose del genere.

Inoltre, se in questa potenza passiva è il moto. Dunque Dio, in cui non è affatto la potenza passiva, non è soggetto al moto o mutamento. Inoltre si può concludere che egli non può mutare secondo le singole specie di mutamento: non può aumentare né diminuire, non può alterarsi, né generarsi, o corrompersi.

Inoltre, poiché ogni deficienza è una specie di corruzione, ne segue che egli non può mancare in nulla.

Avanza: ogni difetto implica una privazione. Ma soggetto della privazione è la potenza della materia. Quindi in lui non può esserci difetto.

Inoltre, poiché la fatica si deve a una mancanza di virtù, e la dimenticanza a mancanza di scienza, è evidente che Dio non può né affaticarsi né dimenticare.

Inoltre egli non può né essere vinto, né subire violenza; poiché questo può capitare solo alle cose predisposte al mutamento.

Così pure non può pentirsi, né adirarsi, né rattristarsi: poiché tutti questi sentimenti suonano passività e difetto.

9 Inoltre, dobbiamo dire che Dio non può fare quanto è contro la ragione di ente in quanto ente, o dell'ente prodotto in quanto tale, poich/ oggetto ed effetto della potenza attiva è l'ente fattibile; ma qualora manchi l'oggetto come tale, nessuna potenza può esercitare la sua operazione. La vista, p. es., non può vedere qualora manchi l'oggetto visibile in atto. Quali siano codeste cose lo vedremo subito.

Prima di tutto è contro la ragione di *ente* ciò che esclude codesta ragione. Ora, questa viene esclusa dal suo contrario: come la ragione di uomo viene esclusa dai suoi contrari, o dalla menomazione delle sue parti. Ora, l'opposto dell'ente è il non ente. Ebbene, Dio non può fare che l'identica cosa sia e non sia: il che sarebbe mettere insieme due cose contraddittorie.

Inoltre la contraddizione è implicita nella contrarietà e nell'opposizione privativa: se infatti un oggetto fosse bianco e nero, verrebbe ad essere bianco e non bianco; e se una persona ci vedesse

e fosse cieca, sarebbe insieme vedente e non vedente. Dunque per lo stesso motivo Dio non può far coesistere cose opposte nello stesso soggetto e sotto il medesimo aspetto.

Ancora: all'eliminazione di un qualsiasi principio essenziale di una cosa segue l'eliminazione della cosa stessa. Perciò se Dio non può fare che una cosa simultaneamente sia e non sia, neppure può fare che essa rimanga, pur mancando uno dei suoi princìpi essenziali: non può fare, p. es., che un uomo non abbia l'anima.

Inoltre, poiché i princìpi di certe discipline, come la logica, la geometria e l'aritmetica, sono desunti dai soli princìpi formali delle cose, dai quali dipende la loro essenza, ne segue che Dio non può fare cose contrarie a codesti princìpi: non può fare, p. es., che il genere non sia predicabile della specie; oppure che le linee le quali vanno dal centro alla circonferenza non siano uguali; o che un triangolo non abbia i tre angoli uguali a due angoli retti.

Da ciò risulta anche evidente che Dio non può fare che il passato non sia esistito. Anche questo infatti implica contraddizione: poiché è ugualmente necessario e che una cosa sia mentre è, e che sia stata mentre esisteva.

3. Ci sono poi delle cose che ripugnano all'idea d'*esser fatte*. E anche queste Dio non le può fare: poiché quanto Dio fa deve esser fatto.

Da ciò appare evidente che Dio non può fare un Dio. Infatti la nozione di ente fatto implica che il suo essere dipenda da un'altra causa, e questo è contro la nozione di quella realtà che chiamiamo Dio, com'è evidente dalle cose già dette [lib. I, c. 13].

Per il medesimo motivo Dio non può fare un essere uguale a se stesso. L'essere infatti che per la propria esistenza non dipende da un altro è superiore, sia nell'essere come in ogni altra prerogativa, a colui che dipende da un altro, il che è implicito nella nozione di cosa fatta.

Parimente Dio non può fare che una cosa si conservi nell'essere senza di lui. Infatti la conservazione dell'essere di ciascuna cosa dipende dalla propria causa. Perciò eliminando la causa si elimina necessariamente l'effetto. Se quindi potesse esserci una cosa che non viene conservata nell'essere da Dio, essa non dovrebbe essere causata da lui.

4. Dio inoltre, essendo una causa agente volontaria, non può fare le cose che non può volere. Per capire che ci sono delle cose che egli non può volere, si consideri in che modo può esserci una necessità nel volere divino: poiché quanto è necessario che sia è impossibile che non sia; e quello che è impossibile che sia, è necessario che non sia.

Ora, è evidente che Dio non può fare che egli non sia, o che non sia buono o beato: poiché per necessità egli vuole essere, esser buono ed essere beato, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 80].

Così pure abbiamo visto [lib. I, c. 95] che Dio non può volere il male. Quindi è evidente che Dio non può peccare.

E così abbiamo spiegato [*ibid.*, c. 82] che la volontà di Dio non può essere mutevole. Perciò egli non può non fare che quanto è da lui voluto non si compia.

Si noti però che queste ultime cose si dice che Dio non può farle in un senso diverso da come si dice delle precedenti. Infatti le precedenti egli non può in senso assoluto né volerle né farle. Invece queste ultime Dio può farle e volerle, se si considerano il suo volere e la sua potenza in assoluto, ma non può, se si considerano presupponendo il fatto che egli vuole il contrario. Ché la volontà divina rispetto alle creature è soggetta a necessità solo in forza di una presupposizione, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [cc. 81 ss.]. Perciò tutte le espressioni come questa: « Dio non può fare il contrario di ciò che ha stabilito di fare », vanno intese in *senso composito*: è così infatti che implicano la precedente volizione divina del contrario. Se invece si intendono in *senso diviso*, allora sono false: perché allora si considerano la potenza e la volontà di Dio in assoluto.

5. Dio però, come agisce per volontà, così agisce per intelletto e per scienza, come sopra [c. 24] abbiamo visto. Per lo stesso motivo quindi, per cui non può fare quello che non vuol fare, e non può omettere ciò che vuole, egli non può fare quello che non ha previsto di fare, né può omettere quello che aveva previsto di compiere. E le relative osservazioni si concedono o si negano nel medesimo senso: cosicché si dice che le cose suddette egli non può farle non in senso assoluto, bensì verificandosi una condizione o una presupposizione.

CAPITOLO XXVI

L'INTELLETTO DI DIO NON È COARTATO A DETERMINATI EFFETTI [1]

Avendo noi dimostrato [cc. 22-23] che la potenza di Dio non è coartata a determinati effetti, e che quindi non opera per necessità di natura, ma per intelletto e volontà, perché qualcuno non pensi che la sua intelligenza o scienza possa estendersi solo a determinati effetti, in modo da agire per necessità di scienza, pur non operando per necessità di natura, rimane da spiegare che la sua scienza e intelligenza non vengono coartate da nessuna limitazione di effetti.

Infatti:

1. Abbiamo già spiegato sopra [lib. I, cc. 49 ss.] che Dio comprende tutte le cose che da lui possono procedere nell'intendere la propria essenza, in cui tutte codeste cose devono trovarsi mediante una certa somiglianza, come gli effetti che virtualmente devono essere nella loro causa. Perciò, siccome la potenza di Dio non è limitata a determinati effetti, come sopra [c. 22] abbiamo visto, è necessario dire lo stesso per il suo intelletto.

2. Sopra [lib. I, c. 43] noi abbiamo visto che l'essenza di Dio è infinita. Ma l'infinito, per quanti finiti si sommino anche numericamente infiniti, non può mai essere sorpassato. Ora, all'infuori di Dio è evidente che non esiste una realtà essenzialmente infinita: poiché tutte le altre cose nella loro essenza rientrano in determinati generi o specie. Quindi per quanto numerosi e grandi siano gli effetti considerati, l'essenza divina li sorpassa sempre, così da poter costituire la ragione di molti altri. Perciò l'intelletto divino, il quale conosce perfettamente l'essenza divina, come sopra [lib. I, c. 47] abbiamo dimostrato, sorpassa ogni limitazione di effetti. Esso dunque non è coartato per necessità a questi o a quelli.

3. Sopra [lib. I, c. 69] abbiamo dimostrato che l'intelletto divino conosce cose infinite. Ma Dio produce le cose nell'essere mediante il proprio intelletto. Dunque la causalità dell'intelletto divino non è coartata a determinati effetti.

4. Se la causalità dell'intelletto divino fosse coartata, perché costretta a produrre per necessità determinati effetti, lo sarebbe ri-

1. Il. pp.: I, q. 25, a. 5; *De Verit.*, q. 2, a. 14; *De Pot.*, q. 1, a. 5.

guardo a quelli prodotti realmente. Ma questo non è vero: poiché sopra abbiamo visto [lib. I, c. 66], che Dio intende anche le cose che mai furono e mai saranno. Dunque Dio non agisce per una necessità della sua intelligenza o scienza.

5. La scienza di Dio sta alle cose da lui prodotte come la conoscenza dell'artigiano sta ai suoi manufatti. Ma ogni arte o mestiere si estende a tutti i manufatti che possono rientrare nel genere di cose ad essa soggetti: nell'edilizia, p. es., possono rientrare tutte le case. Ora, il genere soggetto all'arte di Dio è l'ente: poiché egli col suo intelletto è il principio universale degli enti, come abbiamo già visto [c. 15]. Perciò l'intelletto estende la sua causalità a tutte le cose cui non ripugna la ragione di ente: infatti tutte codeste cose rientrano di suo sotto la deniminazione di ente. Quindi l'intelletto divino non è coartato a determinati effetti.

Di qui le parole del Salmista (*Sal.*, CXLVI, 5): « Grande è il Signore e vasta la sua potenza, e la sapienza di lui è senza misura ».

Viene così confutata l'opinione di certi filosofi i quali dicevano che dall'intellezione che Dio ha di se stesso deriva da lui per necessità l'attuale disposizione delle cose: quasi che egli non delimitasse e non disponesse tutte le cose a suo arbitrio come afferma la fede cattolica.

Si noti però che sebbene l'intelletto di Dio non sia coartato a determinati effetti, egli tuttavia si è prestabilito determinati effetti da produrre ordinatamente con la sua sapienza, secondo le parole della *Sapienza* (XI, 21): « Tutto tu hai disposto, o Signore, in numero, peso e misura ».

Capitolo XXVII

LA VOLONTÀ DI DIO NON È COSTRETTA A DETERMINATI EFFETTI [1]

Da ciò si può anche dedurre che neppure la sua volontà, mediante la quale Dio agisce, è necessitata a determinati effetti. Infatti:

1. La volontà deve essere proporzionata al proprio oggetto. Ora, oggetto della volontà è il bene intellettualmente conosciuto, come

1. Il. pp.: I, q. 19, aa. 2-8; q. 25, aa. 5, 6; *De Verit.*, q. 23, a. 4; *De Pot.*, q. 1, a. 5; q. 10, a. 2, ad 6.

sopra [c. 24] abbiamo spiegato. Perciò la volontà è fatta per estendersi a tutto ciò che l'intelletto può presentarle sotto l'aspetto di bene. Dato quindi che l'intelletto divino non è coartato a determinati effetti, come qui sopra abbiamo visto, rimane stabilito che neppure la volontà divina produce per necessità determinati effetti.

2. Nessuna causa agente volontaria può produrre qualcosa, senza volerla. Sopra però [lib. I, c. 81] noi abbiamo dimostrato che Dio circa le cose da lui distinte non può volere nulla per necessità associata. Perciò non ci sono effetti che derivino da una necessità imposta alla volontà di Dio, ma solo dalla sua libera disposizione.

CAPITOLI XXVIII-XXIX

IN CHE SENSO NELLA PRODUZIONE DELLE COSE SI POSSA PARLARE DI DEBITO [O DI GIUSTIZIA][1]

Dopo le spiegazioni date bisogna anche mostrare che Dio nella creazione non ha dato l'esistenza alle cose per necessità come per un dovere di giustizia. Infatti:

1. La giustizia, come insegna il Filosofo (*Ethic.*, V, c. 1, nn. 15, 20) è in rapporto ad altri, cui rende ciò che deve. Ma al facimento radicale di tutte le cose non si presuppone nulla cui si debba qualcosa. Dunque tale produzione delle cose non può provenire da un dovere di giustizia.

2. L'atto di giustizia, consistendo nel rendere a ciascuno il suo, è sempre preceduto da una funzione con la quale un essere rende propria una cosa, com'è evidente nella vita umana: uno infatti lavorando merita che gli sia reso il compenso con un atto di giustizia. Perciò l'atto col quale inizialmente si rende propria una cosa non può essere un atto di giustizia. Ma una creatura comincia radicalmente ad avere qualcosa di proprio con la creazione. Dunque la creazione non può derivare quale debito di giustizia.

3. Nessuno deve alcunché ad un altro, se non perché da lui dipende, o da lui riceve qualcosa che crea un'obbligazione: un figlio,

1. Ll. pp.: I, q. 21, a. 1; a. 4, ad 4; *Sent.*, IV, d. 46, q. 1, a. 1, qc. 1; *De Div. Nom.*, c. 8, lect. 4.

p. es., è così debitore del padre, perché da lui riceve l'esistenza; e un signore lo è verso il suo servitore, perché da lui riceve il servizio; e ogni uomo è in debito verso il suo prossimo per amor di Dio, dal quale abbiamo ricevuto ogni bene. Ma Dio non dipende da nessuno, né ha bisogno di niente, come appare chiaro dalle cose già dette [cfr. lib. I, cc. 13, 28, 40, 102]. Dunque Dio non ha dato l'esistenza alle cose per un debito di giustizia.

4. In qualsiasi ordine di cose ciò che è per se stesso è prima di ciò che è per un'altra cosa. Ora, la realtà che è assolutamente la prima tra tutte le cause, è causa solo per se stessa. Invece ciò che agisce per un debito di giustizia, non opera solo per se stesso: poiché agisce per l'altro cui deve. Dio, quindi, essendo la causa prima agente, non può aver prodotto le cose per un debito di giustizia.

Di qui le parole di S. Paolo (*Rom.*, XI, 35, 36): « Chi diede a lui per primo da avere il contraccambio? Ché da lui e per lui e in lui sono tutte le cose ». E quelle che troviamo in *Giobbe* (XLI, 2): « Chi ha dato a me prima, cosicché io glielo restituisca? Tutte le cose che sono sotto il cielo sono mie ».

È così respinto l'errore di certuni, i quali si sforzavano di dimostrare che Dio non può fare se non quel che fa, perché non potrebbe fare, se non quel che deve. Egli infatti non opera, come abbiamo visto, per un debito di giustizia.

Sebbene però la radicale produzione di tutte le cose non possa essere preceduta da niente di creato, cui possa essere dovuto qualcosa, è tuttavia preceduta da qualche cosa di increato, che è principio della creazione. E questo va considerato sotto due aspetti: infatti la bontà di Dio precede la creazione e come fine e come primo movente di essa, secondo l'espressione di S. Agostino [*De Doct. Christ.*, I, c. 32]: « Noi siamo perché Dio è buono ». Mentre la sua scienza e il suo volere precedono la creazione quasi come mezzi con i quali le cose vengono prodotte nell'essere.

Se quindi noi consideriamo la bontà di Dio in se stessa, non riscontriamo nessun debito rispetto alla creazione delle cose. Infatti:

1. Si dice che una cosa è dovuta a qualcuno prima di tutto a motivo della relazione che esiste in un altro rispetto a lui, cioè dal fatto che questo deve riferirgli quanto da lui ha ricevuto: il beneficato, p. es., deve al benefattore il ringraziamento per i benefici

ricevuti. Ora, questo tipo di debito non può riscontrarsi nella creazione, non preesistendo ad essa qualcosa cui Dio possa essere debitore, o un beneficio da parte sua. – Secondo, una cosa si può dire dovuta ad un essere considerato in se stesso: così è dovuto per necessità a un essere quanto si richiede alla sua perfezione. A un uomo, p. es., è dovuto il possesso delle mani o delle virtù, perché senza di esso non può essere perfetto. Ora, la bontà di Dio non ha bisogno di niente di esterno per la propria perfezione. Dunque a lui non è dovuta per necessità la produzione delle creature.

2. Dio, come sopra abbiamo visto [c. 23] ha dato l'essere alle cose per sua volontà. Ora, se Dio vuole la sua bontà, non è necessario che voglia la produzione delle cose da lui distinte. Infatti in codesta frase condizionale la protasi è necessaria, non così l'apodosi; poiché, come abbiamo già spiegato nel *Primo Libro* [cc. 80 ss.], Dio vuole necessariamente la sua bontà, non così le altre cose. Dunque alla bontà divina non è dovuta necessariamente la produzione delle creature.

3. Abbiamo già visto [qui e nei cc. 23, 26, 27] che Dio dà l'essere alle cose non per una necessità di natura, né per necessità di scienza, di volontà o di giustizia. Perciò la bontà divina non è tenuta per nessun tipo di necessità a produrre le cose.

Tuttavia si può affermare che in Dio c'è un certo debito di convenienza. Ma la giustizia propriamente detta richiede un debito di necessità: poiché quel che si rende a qualcuno per giustizia, gli è dovuto per necessità di diritto.

Perciò la produzione delle creature come non può dirsi dovuta per un debito di giustizia, col quale Dio sarebbe debitore alla creatura, così non si può dire dovuta per tale debito di giustizia alla propria bontà, se il termine giustizia si prende in senso proprio. Ma se si prende in senso lato, allora nella creazione si può parlare di giustizia, nel senso che essa conviene e si addice alla bontà di Dio.

Se invece consideriamo la disposizione divina, con la quale Dio stabilì col suo intelletto e col suo volere di dare l'essere alle cose, allora la loro produzione procede dalla necessità propria della disposizione divina: infatti non è possibile che Dio disponga di fare qualcosa, senza che egli lo compia; altrimenti la sua disposizione sarebbe, o mutevole, o inefficace. Perciò alla sua disposizione è dovuto per necessità che venga adempiuta. Però un debito siffatto

non basta a fondare una ragione di giustizia in senso stretto per la creazione, in cui non si può considerare che l'azione creatrice di Dio: ché verso se stessi non c'è giustizia in senso proprio, come spiega il Filosofo nel quinto libro dell'*Etica* (c. 11). Perciò non si può dire in senso proprio che Dio abbia prodotto le cose per un debito di giustizia, dal fatto che per scienza e volontà aveva disposto di produrle.

[Capitolo XXIX]. – Se però consideriamo la produzione di singole creature, allora si può riscontrare un debito di giustizia nel confronto tra una creatura posteriore e una anteriore. E dico anteriore non solo di *tempo*, ma anche di *natura*.

Sotto quest'aspetto non si riscontra debito alcuno nella produzione degli effetti anteriori da parte di Dio. Invece si riscontra nella produzione di quelli posteriori, tuttavia sempre nello stesso ordine. Infatti se le cose che sono anteriori per natura lo sono anche quanto all'esistenza, le posteriori derivano i loro aspetti di debito da quelle anteriori: è cosa debita, p. es., che poste le cause si abbiano le funzioni per cui si producono gli effetti. Se invece le cose che sono anteriori per natura sono posteriori nell'esistenza, allora quelle anteriori derivano i loro aspetti di debito da quelle posteriori: è così che dalla guarigione nasce il debito anteriore di prendere la medicina. Ma in entrambi i casi c'è questo di comune, che il debito o necessità, in ciò che è posteriore ontologicamente, si desume da ciò che è anteriore per natura.

La necessità, però, che deriva da ciò che è posteriore nell'esistenza sebbene anteriore in ordine di natura, non è una necessità assoluta, bensì condizionale, o ipotetica; come se uno dicesse: se deve avvenire questo, è necessario che prima avvenga quest'altro. Quindi secondo questa necessità nella produzione delle creature il debito si riscontra da tre punti di vista. Primo, il debito ipotetico si riscontra nell'universo nei confronti di ciascuna delle parti richieste alla sua perfezione. Se infatti Dio ha voluto fare questo universo, era doveroso che producesse il sole, la luna e altre cose consimili, senza le quali l'universo non può sussistere. – Secondo, desumendo il debito ipotetico dal rapporto reciproco delle creature; in questo senso: se Dio ha voluto che esistessero gli animali e le piante, era doveroso che facesse i corpi celesti atti a conservarli; e se volle che esistesse l'uomo, era necessario che facesse le piante, gli animali e gli altri

esseri di cui l'uomo ha bisogno per il suo sviluppo; sebbene Dio abbia fatto gli uni e gli altri esseri per pura sua volontà. – Terzo, desumendo il debito ipotetico in ciascuna creatura dalle sue parti e proprietà accidentali, da cui essa dipende nell'esistenza e nella sua perfezione: supposto, p. es., che Dio abbia voluto fare l'uomo, era doveroso, data l'ipotesi, che egli unisse in lui l'anima e il corpo, e gli fornisse i sensi e tutte le altre facoltà, sia interne che esterne. Ma in tutti questi casi, se ben si riflette, Dio non è in debito verso la creatura, ma solo verso l'adempimento della propria disposizione.

Ma in natura si riscontra anche un altro tipo di necessità, in base alla quale certe cose si dicono necessarie *in senso assoluto*. Tale necessità dipende da cause anteriori nell'esistenza: p. es., dai princìpi essenziali, e dalle cause efficienti o moventi. Però questo tipo di necessità non può aver avuto luogo nella prima creazione degli esseri quanto alle cause efficienti. In essa infatti Dio solo fu la causa efficiente, essendo sua prerogativa creare, come sopra [c. 21] abbiamo spiegato; ed egli nel creare non opera per necessità di natura, bensì per volontà, come abbiamo visto [c. 23]. Ora, le cose che vengono compiute per volontà non possono avere altra necessità che quella derivante dalla presupposizione del fine, la quale esige che per il fine esistano le cose con cui è possibile raggiungerlo. – Quanto invece alle cause formali o materiali, niente impedisce che anche nella prima creazione degli esseri si riscontri una necessità assoluta. Dal fatto, p. es., che certi corpi vennero composti da quei dati elementi, era necessario che fossero o caldi, o freddi. E dal fatto che una superficie venne prodotta di forma triangolare, fu necessario che i suoi angoli fossero uguali a due retti. Questa necessità però è insita nel rapporto tra gli effetti e la causa, sia materiale che formale. Perciò per essa Dio non può dirsi debitore, ché il debito di necessità ricade piuttosto nella creatura. – Ma nel processo di prolificazione, in cui anche la creatura è causa efficiente, può esserci una necessità assoluta derivante dalla causa efficiente creata: dal moto del sole, p. es., per necessità vengono trasmutati i corpi inferiori.

Perciò per gli aspetti suddetti di debito si riscontra nelle cose una giustizia naturale, sia nella creazione degli esseri che nella loro prolificazione. Ecco perché si dice che Dio ha creato e governato tutte le cose con giustizia e sapienza.

Quindi da quanto abbiamo detto vengono confutati due errori: quello di coloro che, limitando la potenza divina, affermavano che Dio non può fare se non ciò che fa, perché deve farlo; e quello di coloro i quali affermano che tutto dipende dalla sola volontà, senza che si possa ricercare e determinare nelle cose nessuna ragione.

Capitolo XXX

IN CHE MODO POSSA ESSERCI NELLE COSE CREATE LA NECESSARIETÀ ASSOLUTA [1]

Sebbene tutte le cose dipendano dalla volontà di Dio come da prima causa, la quale nell'agire non è soggetta a necessità, se non dalla presupposizione delle sue disposizioni, tuttavia non si può escludere dalle cose il necessario assoluto, così da obbligarci ad affermare che tutte le cose sono contingenti. — Ciò potrebbe sembrare logico a qualcuno, per il fatto che esse non sono derivate dalla loro causa per una necessità assoluta; perché nelle cose create l'effetto suol essere contingente, quando non promana necessariamente dalla sua causa —. Infatti tra le cose create ce ne sono alcune che devono essere di necessità assoluta. Infatti:

1. Quelle cose in cui non c'è possibilità di non essere, devono essere in senso pieno e assoluto. Ora, certe cose hanno ricevuto da Dio il loro essere in modo da escludere dalla loro natura la potenza a non essere. Ciò avviene per il fatto che in esse non c'è una materia la quale sia in potenza ad altre forme. Perciò quelle realtà in cui non c'è la materia; oppure, se c'è, non è suscettibile di altre forme [2], non hanno la potenza a non essere. Perciò esse devono essere per una necessità in senso pieno e assoluto.

Se si obbiettasse che le cose provenienti dal nulla di suo tendono al nulla, per cui in tutte le creature c'è la potenza a non essere; si dovrebbe rispondere che ciò evidentemente non segue. Si dice infatti che le cose create tendono al nulla, così come si dice che sono dal

1. Il. pp.: sopra, I, c. 85; I, q. 19, a. 8; *De Verit.*, q. 23, a. 5; *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 14-16, 18.

2. Si allude all'incorruttibilità dei corpi celesti, che secondo Aristotile doveva dipendere dalla disposizione della loro specialissima materia a non ricevere che una sola forma. Le realtà invece che escludono la materia sono le creature angeliche.

nulla. Ora, ciò non può dirsi che in riferimento alla potenza della causa agente. Perciò anche la potenza a non essere non è nelle cose create: ma nel creatore c'è la potenza a dare l'essere come a cessare d'infonderlo in esse; poiché egli nel produrre le cose non agisce per necessità di natura, ma per libera volontà, come sopra abbiamo spiegato [c. 23].

2. Dal fatto che le cose create derivano mediante la volontà divina è indispensabile che esse siano tali quali Dio le ha volute. Ma affermando che Dio ha prodotto le cose per volontà e non per necessità, non si esclude che egli abbia voluto che certe cose esistessero in modo necessario ed altre in modo contingente, così da produrre nelle cose una diversità ordinata. Perciò niente impedisce che alcune cose causate dalla volontà divina siano necessarie.

3. Rientra nella perfezione di Dio imprimere nelle cose create la propria somiglianza, salvo quelle proprietà che ripugnano alla loro condizione di creature: infatti è proprio di una causa agente perfetta produrre cose che le somigliano per quanto è possibile. Ora, essere necessariamente non ripugna alla condizione di creatura: infatti, niente impedisce che una cosa sia necessaria ed abbia tuttavia, come le conclusioni delle dimostrazioni, una causa della sua necessità. Perciò niente impedisce che certe cose siano prodotte da Dio, pur essendo intrinsecamente necessarie. Anzi questo dimostra la perfezione di Dio.

4. Più una cosa dista da colui che è l'essere per se stesso, ossia da Dio, più si avvicina al non essere. Perciò più un essere è vicino a Dio, più si allontana dal non essere. Ma le cose già esistenti sono vicine al non essere per la loro potenza a non essere. Le cose quindi che sono le più vicine a Dio, e perciò lontanissime dal non essere, per dare completezza all'ordine dell'universo, dovranno esser tali da escludere la potenza a non essere. Ma cose siffatte sono necessarie in senso assoluto. Dunque alcune creature hanno l'essere in modo necessario.

Si deve però notare che se l'universo creato si considera nella sua dipendenza dal primo principio, si riscontra che dipende dalla sua volontà e non per una necessità causale, se non di carattere ipotetico, come abbiamo già visto [c. 23; cfr. I, c. 83]. Se invece si considera in rapporto alle cause prossime, vi si riscontra anche la necessità assoluta. Niente infatti impedisce che certe cause siano

nulla. Ora, ciò non può dirsi che in riferimento alla potenza della causa agente. Perciò anche la potenza a non essere non è nelle cose create: ma nel creatore c'è la potenza a dare l'essere come a cessare d'infonderlo in esse; poiché egli nel produrre le cose non agisce per necessità di natura, ma per libera volontà, come sopra abbiamo spiegato [c. 23].

2. Dal fatto che le cose create derivano mediante la volontà divina è indispensabile che esse siano tali quali Dio le ha volute. Ma affermando che Dio ha prodotto le cose per volontà e non per necessità, non si esclude che egli abbia voluto che certe cose esistessero in modo necessario ed altre in modo contingente, così da produrre nelle cose una diversità ordinata. Perciò niente impedisce che alcune cose causate dalla volontà divina siano necessarie.

3. Rientra nella perfezione di Dio imprimere nelle cose create la propria somiglianza, salvo quelle proprietà che ripugnano alla loro condizione di creature: infatti è proprio di una causa agente perfetta produrre cose che le somigliano per quanto è possibile. Ora, essere necessariamente non ripugna alla condizione di creatura: infatti, niente impedisce che una cosa sia necessaria ed abbia tuttavia, come le conclusioni delle dimostrazioni, una causa della sua necessità. Perciò niente impedisce che certe cose siano prodotte da Dio, pur essendo intrinsecamente necessarie. Anzi questo dimostra la perfezione di Dio.

4. Più una cosa dista da colui che è l'essere per se stesso, ossia da Dio, più si avvicina al non essere. Perciò più un essere è vicino a Dio, più si allontana dal non essere. Ma le cose già esistenti sono vicine al non essere per la loro potenza a non essere. Le cose quindi che sono le più vicine a Dio, e perciò lontanissime dal non essere, per dare completezza all'ordine dell'universo, dovranno esser tali da escludere la potenza a non essere. Ma cose siffatte sono necessarie in senso assoluto. Dunque alcune creature hanno l'essere in modo necessario.

Si deve però notare che se l'universo creato si considera nella sua dipendenza dal primo principio, si riscontra che dipende dalla sua volontà e non per una necessità causale, se non di carattere ipotetico, come abbiamo già visto [c. 23; cfr. I, c. 83]. Se invece si considera in rapporto alle cause prossime, vi si riscontra anche la necessità assoluta. Niente infatti impedisce che certe cause siano

poste in atto non per necessità; ma una volta poste, per necessità ne derivano certi effetti: la morte, p. es., di questo animale ha una necessità assoluta, per il fatto che è composto di elementi contrari, pur non essendo assolutamente necessario che esso venisse composto di elementi contrari. Parimente, che queste realtà naturali venissero prodotte da Dio fu una cosa volontaria, ma una volta così stabilito, è assolutamente necessario che ne nascano e che esistano certe conseguenze.

Nelle creature però sono diverse le maniere di questa necessità, secondo le diverse cause. Per il fatto che le cose non possono sussistere senza i loro princìpi essenziali, che sono la materia e la forma, dai quali dipende la loro esistenza, è evidente che la necessità assoluta in tutti gli esseri va desunta da codeste cause.

Ebbene, da questi princìpi in quanto sono causa dell'essere, può desumersi nelle cose una triplice necessità assoluta. *Primo,* in rapporto all'essere della cosa cui appartengono. E poiché la materia, nella sua natura è un ente in potenza, e ciò che è in potenza ad essere lo è pure a non essere, per le disposizioni della materia necessariamente certe cose sono corruttibili: tali sono, p. es., l'animale, perché composto di contrari, e il fuoco per il fatto che la sua materia può ricevere i contrari. – La forma invece nella sua natura è un atto: e per mezzo di essa le cose esistono attualmente. È infatti da essa che molte cose derivano la necessità di esistere. Ciò avviene, o perché codeste cose sono forme separate dalla materia, per cui non hanno la potenza a non essere, ma mediante la loro forma sono sempre in grado di esistere, come avviene nelle sostanze separate; o perché le loro forme con la loro perfezione adeguano tutta la potenzialità della materia, togliendole ogni potenza ad altre forme, e quindi a non essere, come avviene nei corpi celesti. – Nelle cose invece in cui la forma non esaurisce tutta la potenzialità della materia, rimane in quest'ultima la potenzialità ad altre forme. E quindi non c'è in esse la necessità di essere, ma la capacità di essere deriva in esse dalla vittoria della forma sulla materia, com'è evidente negli elementi e nei loro composti. Infatti la forma degli elementi non raggiunge la materia in tutta la sua virtualità: poiché riceve la forma di un dato elemento, non senza sottostare all'influsso di quelli contrari. La forma poi del misto raggiunge la materia solo in quanto predisposta a un dato modo di composizione. Ora, per i

contrari e per tutti i corpi temperati, composti dalla mistura di elementi contrastanti, non può esserci che un identico soggetto. Perciò è evidente che le cose le quali includono contrari, o sono composte da essi, sono corruttibili. Quelle invece che tali non sono, sono sempiterne: a meno che non siano corruttibili *per accidens*, come le forme che non hanno una propria sussistenza, dovendo il proprio essere al fatto che risiedono nella materia.

Secondo, dai princìpi essenziali deriva nelle cose una necessità assoluta per il rapporto che essi hanno con le parti della materia o della forma, quando codesti princìpi non si trovano allo stato elementare. Infatti poiché la materia propria dell'uomo è un corpo misto, temperato e organizzato, è assolutamente necessario che l'uomo abbia ciascuno degli elementi, degli umori e degli organi. Parimente, se l'uomo è un animale ragionevole e mortale, e questa è la natura o struttura dell'uomo, è necessario che egli sia e animale e razionale.

Terzo, si riscontra nelle cose una necessità assoluta per la stretta relazione dei princìpi essenziali con le proprietà che seguono la materia e la forma: è necessario, p. es., che la sega, essendo di ferro, sia dura; come è necessario che l'uomo sia suscettibile di istruzione.

La necessità poi che deriva dalla causa agente va considerata, sia in rapporto all'agire stesso, sia in rapporto ai suoi effetti. Il primo tipo di necessità somiglia alla necessità che ha l'accidente rispetto ai princìpi essenziali. Infatti come da codesti princìpi derivano necessariamente gli altri accidenti, così dalla necessità della forma per cui l'agente è in atto deriva l'azione: esso infatti agisce in quanto è in atto. Questo però capita diversamente nell'agire [intransitivo] che rimane nell'agente, come l'intendere e il volere; e nell'agire [transitivo] che passa su altri soggetti, come il riscaldare. Infatti nel primo genere di azioni, la necessità dell'azione stessa, deriva dalla forma costitutiva dell'agente in atto: poiché al suo essere non si richiede niente di estrinseco in cui debba terminare l'azione. Quando il senso, p. es., è posto in atto dalla specie sensibile, è necessario che senta; e così pure quando l'intelletto è posto in atto dalla specie intelligibile. Invece nelle azioni del secondo tipo, la necessità dell'agire segue dalla forma solo quanto alla virtù occorrente per agire: infatti se il fuoco è caldo, è necessario che abbia la virtù di riscal-

dare, ma non è necessario che riscaldi, perché può essere impedito dall'esterno. E in proposito poco importa che l'agente sia unico e sufficiente per la sua forma a compiere l'azione, oppure che si richiedano più cause agenti combinate insieme per compiere una data operazione, come si richiedono più uomini per spingere una nave: poiché essi non formano che un'unica causa agente, la quale diviene attuale per il loro concorso nel compiere un'unica funzione.

Al contrario la necessità che la causa agente imprime nell'effetto o nel moto, non dipende solo dalla causa agente, ma anche dalla condizione del soggetto che ne riceve il moto e l'azione, il quale può mancare della potenza a ricevere l'effetto di codesta azione, come la lana è inadatta a formare una sega; oppure tale potenza è impedita da agenti contrari, o da disposizioni e forme contrarie che costituiscono nel soggetto mobile un impedimento superiore alla virtù dell'agente. Il ferro, p. es., non si scioglie per un calore troppo debole. Perciò, affinché l'effetto segua, si richiede che nel paziente ci sia la potenza a ricevere, e che l'agente la vinca sul paziente, per poterlo trasmutare nella disposizione contraria. E se l'effetto che segue nel paziente dalla vittoria dell'agente su di esso è contrario alle sue disposizioni naturali, si avrà una necessità di violenza, come quando un sasso viene lanciato in alto. Se invece l'azione non è contraria alle disposizioni naturali del soggetto, non ci sarà una necessità di violenza, ma di ordine naturale. Lo stesso avviene nell'alterazione dei corpi inferiori da parte dei corpi celesti: poiché nei corpi inferiori c'è l'inclinazione naturale a ricevere l'influsso di quelli superiori. Lo stesso avviene nella generazione degli elementi: poiché la forma da introdurre non è contraria alla materia prima, soggetto della generazione, sebbene sia contraria alla forma da eliminare; infatti oggetto della generazione non è la materia esistente nella forma contraria.

Perciò da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la necessità derivante dalla causa agente in alcune cose dipende solo dalla disposizione dell'agente; in altre invece dipende anche da quella del paziente. Quindi se la disposizione per cui necessariamente segue l'effetto è necessaria in modo assoluto, sia nell'agente che nel paziente, anche nella causa agente si riscontrerà una necessità assoluta: come avviene per quelle cause che agiscono necessariamente e sempre. Se invece l'operazione non è necessaria in senso assoluto, ma è possibile scansarla, non si avrà una necessità per la causa agente

se non ipotetica, supponendo cioè le disposizioni richieste in entrambe le parti interessate: come capita appunto nelle cose impedite talora nelle loro funzioni o da mancanza di vigore, o dalla violenza dei contrari; cosicché esse non agiscono sempre e per necessità, ma solo nella maggioranza dei casi [3].

Finalmente la necessità può capitare nelle cose per parte della causa finale, in due maniere. Primo, in quanto il fine è prima nell'intenzione dell'agente. E da questo lato la necessità che accompagna il fine ricopia quella che è annessa alla causa agente: poiché l'agente in tanto agisce in quanto tende al fine, sia nelle cose di natura che in quelle volontarie. In natura infatti l'intenzione del fine spetta all'agente secondo la sua forma, mediante la quale gli si addice codesto fine. Perciò una realtà naturale o fisica deve tendere al fine secondo la virtù della sua forma, come un corpo grave tende al centro secondo la misura della sua gravità. Invece negli esseri dotati di volontà tanto il volere inclina ad agire per un fine, quanto desidera il fine: sebbene non sempre inclini a compiere questa o quella cosa nella misura che desidera il fine, quando il fine è raggiungibile non solo con esse, ma in diverse altre maniere. – Secondo, la necessità può capitare per parte del fine in quanto esso è posteriore nella realtà. E questa necessità non è assoluta, bensì condizionata o ipotetica; come quando diciamo esser necessario che la sega sia di ferro, se deve compiere la funzione della sega.

Capitolo XXXI

NON È NECESSARIO CHE LE CREATURE SIANO SEMPRE STATE [1]

Ciò detto rimane da dimostrare non essere necessario che le creature siano esistite dall'eternità. Infatti:

1. Se l'esistenza di tutto l'universo o di una qualsiasi creatura è necessaria, bisogna che questa necessità essi l'abbiano o da se stessi,

3. Tutti questi esempi tratti dalla fisica antica vanno presi con beneficio d'inventario. Tuttavia, al di là dell'esempio, rimangono sostanzialmente valide le argomentazioni e le conclusioni, che sono di ordine metafisico.

1. Il. pp.: I, q. 46, aa. 1-2; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 5; *De Pot.*, q. 3, a. 17; *Quodl.* 3, q. 14, a. 2.

o da altri. Ma da se stessi non possono averla: sopra infatti [c. 15] abbiamo dimostrato come ogni essere abbia l'esistenza dal primo essere. Ora, chi non ha l'essere da se stesso è impossibile che abbia da se stesso la necessità di essere: poiché l'essere necessario è impossibile che non sia; e quindi ciò che ha da sé la necessità di essere, ha pure da sé di non poter non essere, ossia di esistere.

Se invece questa necessità della creatura deriva da altri, bisogna che sia da una causa estrinseca: poiché ogni elemento intrinseco alla creatura riceve l'esistenza da altri. Ora, causa estrinseca, o è la causa efficiente, o è il fine. Ma dalla causa efficiente segue un effetto necessario dal fatto che la causa agente è necessitata ad agire: poiché l'effetto dipende dalla causa agente mediante la sua operazione. Se quindi non è necessario che la causa agente agisca per produrre l'effetto, neppure l'effetto può essere necessario in senso assoluto. Ora, nel produrre le creature Dio non agisce per una qualche necessità, come sopra abbiamo dimostrato [c. 23]. Quindi non è necessario in senso assoluto che la creatura esista in forza della necessità dipendente dalla causa efficiente. - E neppure in forza della necessità dipendente dalla causa finale. Le cose infatti che servono per raggiungere il fine non ricevono una necessità dal fine, se non perché senza di esse il fine non può sussistere: senza il cibo, p. es., non si può conservare la vita; oppure perché il fine non può sussistere ugualmente bene; senza il cavallo, p. es., è ben più difficile un viaggio. Ora, il fine della volontà divina, dalla quale è derivata l'esistenza delle cose, non può essere che la bontà di Dio, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [cc. 75 ss.]. Ma questa non dipende dalle creature, né quanto alla sua sussistenza, essendo una realtà di per sé necessaria; né quanto alla sua migliore sussistenza, essendo di per sé assolutamente perfetta. Cose che sopra [lib. I, cc. 13, 28] abbiamo già spiegato. Perciò l'esistenza della creatura non è necessaria in senso assoluto. Quindi non è necessario ammettere che il creato è sempre esistito.

2. Quanto dipende dalla volontà non è assolutamente necessario, se non quando per la volontà volere una data cosa è necessario. Ora, Dio produce le cose nell'essere non per necessità di natura, bensì per volontà, come sopra abbiamo visto [c. 23]: e neppure vuole le creature per necessità, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 81]. Dunque non è necessario in modo assoluto che la creatura esista. Quindi neppure è necessario che sia sempre stata.

3. Sopra noi abbiamo spiegato [cc. 9, 23] che Dio non agisce mediante un'azione transitiva, che esca da lui per terminare nella creatura, ossia come fa il calore che esce dal fuoco e termina nella legna: ma il suo agire s'identifica col volere; cosicché le cose esistono in quanto Dio le vuole. Ora, non è necessario per Dio volere che il creato sia sempre esistito: non essendo affatto necessario per Dio neppure che esso esista, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 81]. Dunque che la creatura sia sempre esistita non è necessario.

4. Da una causa agente volontaria una cosa non deriva necessariamente, se non perché in qualche modo è dovuta. Ma Dio produce le creature senza debito alcuno, considerando direttamente l'universale produzione del creato, come sopra abbiamo visto [c. 28]. Quindi Dio produce la creatura non per necessità. Perciò non è necessario, dal fatto che Dio è eterno, che egli abbia creato dall'eternità.

5. Nel capitolo precedente abbiamo dimostrato che nelle cose create l'assoluta necessità non si riscontra in relazione al primo principio necessario, ossia a Dio, ma in relazione alle altre cause, che non hanno di per sé un essere necessario. Ma la necessità dovuta alla relazione con cose che per se stesse non sono necessarie, non implica che una cosa sia sempre stata. Poiché dal fatto che uno corre segue che si muova, però non è necessario che si muova sempre; perché correre per lui non è di per sé necessario. Perciò niente obbliga a pensare che le creature siano sempre esistite.

Capitolo XXXII

LE RAGIONI DI COLORO CHE VOGLIONO DIMOSTRARE L'ETERNITÀ DEL MONDO PARTENDO DA DIO[1]

Ma poiché fu opinione di molti che il mondo sia esistito sempre e necessariamente, e avendo essi cercato di dimostrarlo, passiamo ad esaminare i loro argomenti, per dimostrare [poi al c. 35] che essi non provano in maniera apodittica l'eternità del mondo. Prima esporremo le ragioni desunte partendo da Dio [c. 32]; secondo,

1. Ll. pp.: vedi obbiezioni in tutte le opere citate nel capitolo precedente.

quelle desunte partendo dalle creature [c. 33]; terzo, quelle desunte dal modo di prodursi delle cose, che consiste nel cominciare di nuovo [c. 34].

Ebbene, partendo da Dio queste sono le ragioni presentate per dimostrare l'eternità del mondo [*I numeri corrispondono a quelli del c. 35*]:

1. Una causa agente che non sempre agisce, si muove o di per sé, o *per accidens*. Si muove di per sé, p. es., un fuoco che non bruciava e comincia a bruciare, o perché viene acceso di nuovo, o perché viene trasportato vicino al combustibile. Si muove invece *per accidens* il motore, p. es., che comincia a muovere un animale con un'azione compiuta sull'animale stesso: o dall'interno, come quando l'animale si sveglia dopo aver finito la digestione e comincia a muoversi; o dall'esterno, come quando capitano dei fatti che inducono l'animale a iniziare qualche operazione. Ora, Dio non si muove né *per sé*, né *per accidens*, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 13]. Perciò Dio agisce sempre allo stesso modo. Ma al suo agire le creature devono la loro esistenza. Dunque le creature sono sempre esistite.

2. L'effetto procede dalla propria causa mediante l'azione di essa. Ma l'agire di Dio è eterno; altrimenti egli dovrebbe passare dallo stato di agente in potenza a quello di agente in atto: quindi dovrebbe essere reso attuale da un agente anteriore, il che è impossibile. Dunque le cose sono state create da Dio fin dall'eternità.

3. Posta la causa sufficiente, è necessario porre anche l'effetto. Se infatti posta la causa l'effetto non ne seguisse necessariamente, sarebbe possibile per l'effetto essere o non essere anche dopo aver posto la causa; cosicché il legame tra causa ed effetto sarebbe solo possibile. Ma ciò che è possibile ha bisogno di qualche cosa per essere ridotto in atto. Quindi bisognerà ammettere un'altra causa per cui l'effetto viene ridotto in atto; cosicché la prima causa non sarebbe sufficiente. Dio invece è causa sufficiente della produzione delle creature; altrimenti non sarebbe causa, ma piuttosto disponibile a una causa; poiché diventerebbe causa per l'aggiunta di qualche altra cosa. Il che è evidentemente assurdo. Dunque è necessario che, essendo eterno Dio, anche la creatura ne sia derivata dall'eternità.

4. Chi agisce per volontà non ritarda l'esecuzione del suo proposito di compiere un'impresa, se non per attendere qualcosa di futuro che ancora non c'è: e questo talora matura nell'agente medesimo, come quando si attende il potenziamento della virtù per agire, o la remozione di un suo impedimento; talora invece matura fuori dell'agente, come quando si attende la presenza di qualcuno dinanzi al quale si vuol compiere l'azione; o si attende l'arrivo di un tempo già opportuno non ancora presente. Infatti se una volizione è completa, la potenza passa subito all'esecuzione, quando non è difettosa: al comando della volontà, p. es., segue subito il moto delle membra, a meno che non ci sia un difetto della potenza motrice che deve eseguire il moto. È perciò evidente che quando uno vuol fare qualcosa e non lo fa subito, ciò deve dipendere da un difetto di potenza, di cui si attende la remozione; oppure perché la volontà di fare non è completa. E dico che c'è completezza di volontà, quando uno vuole assolutamente fare una cosa in tutti i modi: mentre la volontà è incompleta, quando uno non vuol fare una data cosa in modo assoluto, ma poste certe condizioni che ancora mancano; oppure tolto un impedimento attualmente esistente. Ora, è chiaro che Dio di tutto ciò di cui vuole adesso l'esistenza la volle fin dall'eternità: poiché in lui non ci possono essere nuovi atti di volontà. Né ci poté mai essere un difetto, o un impedimento per la sua potenza; né c'era da attendere qualcosa per la produzione di tutto il creato, non essendoci altro d'increato all'infuori di Dio, come sopra [c. 15] abbiamo spiegato. Dunque sembra necessario che egli abbia prodotto le creature dall'eternità.

5. Chi agisce con intelligenza non preferisce una cosa a un'altra, se non per la superiorità della prima sulla seconda. Ma dove non c'è nessuna differenza, non può esserci superiorità. Perciò dove non ci sono differenze, non c'è preferenza per l'una o per l'altra. Per questo da un agente disposto ugualmente verso due alternative, non deriva nessuna operazione, come non deriva dalla materia: infatti tale potenza somiglia alla potenzialità della materia. Ora, tra un non ente e un altro non ente non può esserci nessuna differenza. Quindi un non ente non è preferibile all'altro. – Ora però, all'infuori dell'universo creato non c'è che il nulla, oltre l'eternità di Dio. Ma nel nulla non si possono determinare delle differenze tra un momento e l'altro, in modo da dover compiere qualcosa nell'uno

piuttosto che nell'altro. Lo stesso si dica per l'eternità, che è tutta semplice e uniforme, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 15]. Dunque la volontà di Dio è indifferente a produrre la creatura per tutta l'eternità. – Perciò fu sua volontà o che la creatura non venisse mai costituita in dipendenza della sua eternità: o che vi venisse costituita da sempre. Ma è evidente che non fu sua volontà escludere la costituzione della creatura in dipendenza del suo essere eterno: essendo chiaro che egli col suo volere ha istituito le creature. Rimane dunque dimostrato apoditticamente, come sembra, che la creatura è esistita da sempre.

6. Le cose che sono ordinate a raggiungere un fine, dal fine derivano la loro necessità: soprattutto quelle che vengono compiute per volontà. Nel caso quindi che il fine permanga in un identico rapporto, le cose che ad esso sono ordinate devono o prodursi o conservarsi nella stessa maniera, a meno che non si produca in esse un nuovo rapporto col fine. Ora, fine delle creature emananti dalla volontà divina è la bontà di Dio, che sola può essere il fine della divina volontà. Perciò, siccome la bontà divina per tutta l'eternità conserva sempre il medesimo rapporto con la volontà divina, sembra che le creature ugualmente vengano prodotte dalla volontà divina da tutta l'eternità. Infatti non si può dire che in esse nasca una nuova relazione verso il fine, se si ammette che prima di un determinato tempo in cui hanno cominciato a esistere esse non esistevano affatto.

7. Avendo Dio una bontà perfettissima, può dirsi che tutti gli esseri sono derivati dalla sua bontà, non nel senso che dalle creature egli acquisti qualche cosa: ma nel senso che è proprio della sua bontà comunicarsi per quanto è possibile, manifestando così questa medesima bontà. E poiché tutte le cose sono partecipi della bontà di Dio in quanto hanno l'esistenza, più sono durature e più partecipano la bontà di Dio; infatti l'essere perenne della specie viene per questo denominato « un essere divino » [cfr. *De Anima*, II, c. 4, n. 2]. Ma la bontà di Dio è infinita. Spetta dunque ad essa comunicarsi all'infinito, e non solo in un determinato tempo. Perciò sembra doversi attribuire alla bontà divina l'esistenza eterna di qualche creatura.

Questi dunque sono gli argomenti che, partendo da Dio, sembrano dimostrare che le creature sono sempre esistite.

CAPITOLO XXXIII

RAGIONI DI COLORO CHE VOGLIONO DIMOSTRARE L'ETERNITÀ DEL MONDO DESUNTE DALLE CREATURE [1]

Ci sono altri argomenti, desunti dalle creature, che sembrano dimostrare la stessa cosa. [*I numeri corrispondono a quelli del c. 36*]:

1. Le cose che non sono in potenza a non essere, è impossibile che non siano. Ma tra le creature ce ne sono di quelle che non hanno tale potenza. Infatti la potenza a non essere è solo in quelle composte da una materia soggetta alla contrarietà: poiché la potenza a essere e non essere è la potenza alla privazione [della forma propria] e alla forma contraria, il cui soggetto è la materia. Si sa che con la privazione è sempre connessa una forma contraria, perché è impossibile che la materia rimanga senza nessuna forma. Ci sono però delle creature in cui la materia non è soggetta a tale contrarietà: o perché sono del tutto prive di materia, come le sostanze intelligenti, e lo vedremo in seguito [c. 50]; o perché non hanno contrari, come i corpi celesti: il che si rileva dal loro moto che non ha un moto contrario. Perciò per certe creature è impossibile non essere. Dunque è necessario che esse siano da sempre.

2. Ciascuna cosa tanto dura nell'essere quanta è la sua capacità di esistere, salvo fatti accidentali, come avviene per le cose che vengono distrutte in modo violento. Ora, ci sono delle creature in cui la capacità di esistere non è limitata a un certo tempo, ma è fatta per esistere sempre: tali sono, p. es., le sostanze intelligenti e i corpi celesti. Sono infatti realtà incorruttibili, non avendo contrari. Rimane dunque dimostrato che loro spetta di esistere sempre. Ma ciò che incomincia a esistere non esiste sempre. Dunque va escluso che codeste cose abbiano incominciato a esistere.

3. Quando una cosa inizia il suo moto, o il motore, o il corpo mobile, o entrambi acquistano un rapporto nuovo, diverso da quando essa non era in movimento: poiché si tratta del rapporto o relazione tra motore e mobile in quanto il motore è in atto. Ma una nuova

1. Il. pp.: vedi obbiezioni nelle opere citate al c. 31.

relazione non comincia senza il mutamento di entrambi i correlativi, o per lo meno di uno di essi. Ora, chi adesso ha un rapporto diverso dal precedente è soggetto al moto. Perciò prima del moto che incomincia di nuovo, deve esserci nel corpo mobile o nel suo motore un altro moto. È necessario dunque, o che ogni moto sia eterno, o che abbia un moto antecedente. Dunque il moto è sempre esistito. Quindi anche i corpi mobili. Perciò le creature sono sempre esistite. Dio infatti, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 13] è del tutto immobile.

4. Ogni agente che genera esseri consimili tende a conservare nella specie quell'essere perpetuo che non può conservare come individuo. Ora, è impossibile che una tendenza naturale sia vana. Dunque è necessario che le specie delle cose generabili siano eterne.

5. Se il tempo è perpetuo, anche il moto deve essere perpetuo, non essendo altro che « misura del moto ». Di conseguenza devono esserlo anche i corpi mobili, poiché il moto è « l'atto del mobile ». Ma il tempo deve essere perpetuo. Infatti non è concepibile l'esistenza del tempo senza l'*istante presente*: come non si può concepire la linea senza il punto. Ora, l'*istante* non è altro che « fine del passato e principio del futuro », come dice la sua definizione. Cosicché dato un istante qualsiasi, esso è accompagnato dal tempo, sia prima che dopo. Quindi non può esserci un istante che sia il primo o l'ultimo. Perciò bisogna concludere che gli esseri mobili, che sono sostanze create, esistono fin dall'eternità.

6. Qualsiasi cosa deve essere o affermata o negata. Ma se alla negazione stessa di una cosa segue la sua affermazione, bisogna che essa esista per sempre. Ebbene tale è appunto il tempo; poiché se il tempo non è sempre esistito, c'è un prima in cui va collocata la sua inesistenza; e se non sempre ci sarà, bisogna che ci sia un dopo posteriore alla sua esistenza. Ora, il prima e il dopo nella durata non può esserci senza il tempo; poiché il tempo è la misura del prima e del dopo. Cosicché il tempo dovrebbe esistere prima di cominciare, e durare in futuro dopo essere terminato. Dunque il tempo deve essere eterno. Ma il tempo è un accidente, il quale non può esistere senza soggetto. D'altra parte il suo soggetto non è Dio, che è sopra il tempo, essendo del tutto immobile, come nel *Primo Libro* abbiamo dimostrato [c. 13]. Dunque bisogna che qualche sostanza creata sia eterna.

7. Ci sono molte proposizioni che a negarle si è costretti ad affermarle. Chi nega, p. es., che esiste la verità, afferma una verità; poiché afferma che è vera la negazione che egli proferisce. Lo stesso si dica di colui che nega il principio: « Cose contraddittorie non possono essere simultaneamente vere »: poiché negandolo afferma che è vera la sua negazione e falso il contrario; e quindi che non possono essere egualmente vere l'una e l'altra. Perciò se le cose la cui negazione ne implica l'affermazione bisogna che esistano sempre, come abbiamo dimostrato [cfr. arg. prec.], ne segue che le predette proposizioni e tutte quelle che ne seguono siano eterne. Ma tali proposizioni non sono Dio. Dunque oltre Dio deve esserci qualche altra cosa di eterno.

Queste ragioni, dunque, ed altre consimili si possono desumere dalle creature per dimostrare che queste sono sempre esistite.

Capitolo XXXIV

RAGIONI DESUNTE DALLA PRODUZIONE DELLE COSE PER PROVARE L'ETERNITÀ DEL MONDO[1]

Altre ragioni poi per dimostrare la medesima cosa si possono desumere dalla produzione stessa delle cose. [*I numeri corrispondono a quelli del cap. 37*]:

1. Ciò che viene affermato universalmente da tutti è impossibile che sia del tutto falso. Infatti un'opinione falsa è come un'infermità dell'intelletto: come il falso giudizio circa un sensibile proprio dipende dall'infermità del senso. Ma il difetto è un fatto accidentale, essendo estraneo all'intenzione della natura. Ora, ciò che è incidentalmente non può essere sempre e in tutti: il giudizio, p. es., che il gusto dà dei sapori non può essere falso. Così il giudizio che tutti dànno della verità non può essere erroneo. « Ora è comune sentenza di tutti i filosofi che dal niente non si fa niente » [*Physic.*, I, c. 4, n. 2]. Questo quindi deve essere vero. Ciò dunque che viene fatto, deve essere fatto con qualcosa. E se questo qualcosa è anch'esso

1. Anche per questa serie di obbiezioni bisogna cercare i luoghi paralleli, sebbene appena abbozzati, nelle opere citate al c. 31; aggiungendovi l'opuscolo *De aeternitate mundi contra murmurantes*, in cui esse sono incorporate nella loro soluzione.

fatto, dev'esser fatto con qualche altra cosa. Ma questo non può procedere all'infinito: perché allora non si giustificherebbe nessun facimento, essendo impossibile esaurire una serie infinita. Perciò bisogna arrivare a un primo il quale non sia fatto. Ma ogni ente che non è sempre stato deve essere stato fatto. Dunque la cosa con cui tutte le altre sono state fatte bisogna che sia eterna. Questa però non può essere Dio stesso: perché egli non può essere la materia di nessuna cosa, come nel *Primo Libro* [c. 17] abbiamo dimostrato. Dunque è indispensabile che qualche cosa fuori di Dio, ossia la materia prima, sia eterna.

2. Se una cosa adesso non è nel medesimo stato di prima, bisogna che in qualche modo sia mutata: perché mutare non è altro che essere prima e dopo in modo diverso. Ora, ciò che incomincia ad essere, prima e dopo non è allo stesso modo. Dunque questo non può capitare che per un moto o mutazione. Ma ogni moto, o mutazione deve risiedere in un soggetto, essendo « l'atto di ciò che è mobile ». E siccome il moto è prima di ciò che viene fatto col moto, la cosa prodotta essendo il termine del moto, ad ogni cosa prodotta deve preesistere un soggetto mobile. E poiché questo processo non può risalire all'indefinito, bisogna arrivare a un primo soggetto che mai abbia incominciato, ma sia sempre esistito.

3. Tutto ciò che comincia ad essere, prima di essere aveva la possibilità di essere: se infatti non l'avesse avuta, era impossibile che esistesse: e così sarebbe tuttora un non ente, e mai avrebbe cominciato ad essere. Ma ciò che ha la possibilità di essere è un soggetto potenzialmente esistente. Quindi prima che qualsiasi cosa incominci ad essere, deve preesistere un soggetto potenzialmente esistente. E poiché in questo non si può procedere all'infinito, bisogna ammettere un primo soggetto il quale non abbia mai incominciato ad essere.

4. Mentre vien fatta, nessuna sostanza è presente: poiché vien fatta proprio per essere; perciò essa non verrebbe fatta, se già esistesse. Ma mentre viene fatta, bisogna che ci sia un qualcosa che formi il soggetto del facimento, non potendo questo, quale accidente, stare senza soggetto. Quindi tutto ciò che viene fatto ha un soggetto preesistente. E poiché in questo non si può risalire all'infinito, ne segue che il primo soggetto non è fatto, ma eterno. Da ciò segue quindi che esiste qualche altra cosa di eterno all'infuori di Dio, non potendo essere lui il soggetto del facimento e del moto.

Queste sono le ragioni su cui alcuni si basano, come se fossero dimostrazioni, per affermare categoricamente che le cose create sono sempre esistite. In ciò essi sono in contrasto con la fede cattolica, la quale ritiene che all'infuori di Dio niente è sempre esistito, ma che tutte le cose, eccetto il solo eterno Dio, hanno incominciato a esistere.

CAPITOLO XXXV

SOLUZIONE DELLE RAGIONI SUDDETTE, A COMINCIARE DA QUELLE DESUNTE DA PARTE DI DIO[1]

Bisogna perciò dimostrare che le ragioni suddette non concludono in maniera apodittica. E prima di tutto quelle desunte partendo dalla causa agente [cfr. c. 32]. Infatti:

1. Per il fatto che un suo effetto ha inizio, non segue che Dio debba subire un mutamento, come vuole la prima argomentazione. Poiché la novità dell'effetto può indicare la mutazione della causa agente solo in quanto dimostra la novità del suo agire: infatti non è possibile che in un agente ci sia una nuova azione, senza che in qualche modo abbia un mutamento, per lo meno dal riposo all'atto. Ma la novità degli effetti prodotti da Dio non dimostra la novità dell'agire divino: poiché in Dio l'agire s'identifica con l'essenza divina, come sopra [c. 9] abbiamo visto. Quindi la novità dei suoi effetti non può dimostrare una mutazione di Dio come causa agente.

2. Dal fatto poi che l'agire della prima causa agente è eterno, non segue che sia eterno il suo effetto, come concludeva il secondo argomento. Sopra infatti abbiamo dimostrato [c. 23] che Dio nel produrre le cose agisce con la volontà. Però non nel senso, e l'abbiamo visto in precedenza [c. 9], che ci sia qualche altra azione intermedia, come capita per noi in cui l'azione della potenza motoria è tra l'atto della volontà e l'effetto; ma è necessario che il suo intendere e volere s'identifichi col suo operare. Ora, dall'intelletto e dalla volontà gli effetti derivano secondo la determinazione dell'intelligenza e il comando della volontà. Dall'intelletto poi, come viene determinata ogni altra condizione della cosa da fare, così ne viene

1. Il. pp.: come al c. 31.

prescritto anche il tempo: poiché l'arte non solo determina che quella data cosa sia, ma che sia in quel dato momento. Il medico, p. es., determina anche il tempo in cui va data la medicina; cosicché qualora il suo volere fosse di per sé efficace per produrre l'effetto, seguirebbe allora il nuovo effetto dal volere ormai remoto, senza l'intervento di un nuovo atto. Perciò niente impedisce di affermare che l'azione di Dio è stata fin dall'eternità, non così il suo effetto, il quale è avvenuto nel tempo che egli aveva disposto dall'eternità.

3. Da ciò risulta evidente che Dio, pur essendo causa adeguata della produzione delle cose nell'essere, tuttavia non segue che il suo effetto debba essere eterno, come concludeva il quarto argomento. Posta infatti la causa adeguata è posto anche il suo effetto (non però l'effetto estraneo alla causa); poiché se così non fosse, ciò dipenderebbe dall'insufficienza della causa: nel caso, p. es., che un corpo caldo non riscaldasse. Ora, effetto proprio della volontà è che si compia ciò che la volontà vuole: ma se si trattasse di una cosa diversa da quella voluta dalla volontà, non avremmo un effetto proprio della causa, bensì distinto da essa. Ora la volontà, come abbiamo già detto, come vuole quel dato effetto, vuole anche che si compia in un dato momento. Perché quindi la volontà sia causa adeguata, non si richiede che l'effetto ci sia quando c'è il volere, ma che ci sia quando il volere ne ha disposto l'esistenza. Negli effetti invece che derivano da un agente naturale la cosa è diversa: poiché l'agire della natura è conforme al suo essere: ecco perché allora esistendo la causa deve seguire l'effetto. Ma la volontà non agisce conforme al suo essere, bensì conforme al suo proposito. Perciò come gli effetti naturali seguono l'esistenza della causa agente, se questa è adeguata, così gli effetti di chi agisce per volontà seguono le determinazioni del suo proposito.

4. Da ciò inoltre risulta evidente che gli effetti della volontà di Dio non vengono ritardati, sebbene non esistano da sempre nonostante la deliberazione della volontà, come pretendeva il quarto argomento. Poiché ricade sotto la volontà divina non solo che esistano i suoi effetti, ma che esistano in quel dato momento. Perciò la volizione che la creatura esista in un dato momento non viene ritardata: poiché la creatura ha incominciato ad essere quando Dio aveva disposto dall'eternità.

5. Prima dell'inizio di una qualsiasi creatura non è possibile riscontrare delle differenze tra le varie parti di una durata, come si vorrebbe presupporre nel quinto argomento. Il niente infatti non ha né misura, né durata. D'altronde la durata di Dio, che è l'eternità, non ha parti, ma è del tutto semplice, senza prima e dopo, essendo Dio, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 15], privo di moto. Quindi non è possibile confrontare l'inizio di tutto il creato a dei periodi determinati di una misura preesistente, ai quali l'inizio del creato potrebbe convenire o non convenire, in modo da riscontrare nella causa agente la ragione per cui ha prodotto le creature in quel periodo determinato e non in un altro precedente o seguente. Tale ragione si richiederebbe, se ci fosse una durata divisibile in parti distinta dall'insieme del creato: come avviene per le cause agenti particolari, le quali producono i loro effetti nel tempo, ma non producono il tempo stesso. Dio invece ha prodotto simultaneamente la creatura e il tempo. Perciò non c'è da ricercare la ragione per cui l'ha fatto ora e non prima; ma solo perché non l'ha fatto da sempre. La cosa risulta chiara dall'analogo problema relativo allo spazio. Infatti i corpi particolari come sono prodotti in un tempo determinato, lo sono pure in un luogo determinato; e poiché hanno fuori di se stessi un tempo e uno spazio che li contengono, deve esserci una ragione perché vengono prodotti in quel dato luogo e in quel dato tempo, piuttosto che in un altro. Ma nell'insieme dei cieli, fuori dei quali non c'è spazio, e con i quali fu prodotto lo spazio di tutti gli esseri, non c'è da ricercare la ragione per cui non fu creato altrove. E alcuni volendola ricercare caddero in errore, arrivando ad ammettere l'infinità del mondo corporeo. Così nella produzione di tutto il creato, fuori del quale non esiste il tempo, e con il quale il tempo fu creato simultaneamente, non c'è da cercare una ragione per cui avvenne in quel momento e non prima, arrivando così a dover ammettere l'infinità del tempo; ma solo si deve ricercare perché esso non fu prodotto da sempre, e perché lo fu dopo la sua non esistenza, ossia con un cominciamento.

6. Per risolvere codesto problema fu presentato un sesto argomento, desumendolo dal fine, il quale soltanto può imporre una necessità in ciò che procede dal volere. Ebbene, fine della volontà di Dio non può essere che la sua bontà. Egli però non agisce per pro-

durre codesto fine, come fa l'artefice coi manufatti: poiché la sua bontà è eterna e immutabile, cosicché è impossibile aggiungerle qualche cosa. Né si può dire che Dio agisce per incrementarla. E neppure agisce per acquistare codesto fine, come il re che combatte per conquistare una città; poiché Dio è la sua stessa bontà. Resta dunque che egli agisce per il fine, perché produce effetti adatti a ricevere una partecipazione del fine. Perciò nel produrre così le cose per il fine, non va considerata la relazione uniforme tra il fine e la causa agente, trovandovi la ragione del suo eterno operare; ma va considerato il rapporto tra il fine e l'effetto che viene prodotto per il fine; in modo da vedere come l'effetto venga prodotto nel modo più conveniente per essere ordinato al fine. Dal fatto quindi che il fine conserva verso l'agente un rapporto uniforme non si può concludere che l'effetto sia eterno.

7. Non segue neppure che gli effetti divini debbano essere sempre esistiti, per essere così meglio ordinati al fine, come concludeva il settimo argomento; ma essi sono meglio ordinati al fine per il fatto che non sono sempre esistiti. Infatti ogni causa agente che produce un effetto per renderlo partecipe della propria forma, tende a produrre in esso una somiglianza. Perciò alla volontà di Dio era conveniente produrre il creato per partecipare la sua bontà, in modo da dargliene una somiglianza con la quale lo rappresentasse. Ma codesta rappresentazione non può esser tale da raggiungere l'uguaglianza, ossia come gli effetti univoci rappresentano le loro cause, facendo derivare necessariamente dalla bontà infinita effetti sempiterni; ma solo come una causa superiore può essere rappresentata da esseri inferiori. Ora, la superiorità della bontà divina sul creato si mostra soprattutto dal fatto che le creature non sono sempre esistite. Infatti da ciò appare apertamente che tutte le altre cose all'infuori di Dio hanno una causa del loro essere; inoltre che la sua virtù non è obbligata a produrre tali effetti, come lo è la natura per gli effetti naturali; e conseguentemente che egli agisce e intende per libera volontà. Verità queste che alcuni contraddicono, partendo dalla supposizione che le creature siano eterne.

Perciò da parte della causa agente non c'è nulla che ci obblighi ad ammettere l'eternità delle creature.

CAPITOLO XXXVI

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI DESUNTI DALLE COSE PRODOTTE [1]

Anche da parte delle creature non c'è nulla che ci obblighi necessariamente ad ammettere la loro eternità [cfr. c. 33]. Infatti:

1. La necessità ad essere che si riscontra nelle creature, dalla quale è desunto il primo argomento, è una necessità di ordine, come abbiamo spiegato in precedenza [c. 30]. Ora, la necessità di ordine non forza il soggetto in cui risiede ad essere sempre stato, come sopra [c. 31] abbiamo visto. Sebbene infatti la sostanza dei cieli, per il fatto che manca della potenza a non essere abbia la necessità ad essere, tuttavia questa necessità non segue che dalla sua sostanza. Perciò, una volta posta in essere la loro sostanza, tale necessità arreca l'impossibilità di non essere: essa però non rende impossibile l'ipotesi che i cieli non siano esistiti, quando si tratta il problema relativo alla produzione stessa della sostanza.

2. Anche la capacità di esistere per sempre, dalla quale è desunto il secondo argomento, presuppone la produzione del soggetto. Perciò quando si tratta della produzione della sostanza dei cieli, tale capacità di durare per sempre non può essere un argomento sufficiente.

3. Neppure può costringerci ad ammettere l'eternità del moto, l'argomento da esso desunto. Già infatti abbiamo visto [c. prec.] che senza mutazione da parte di Dio, può essere che Dio compia qualcosa di nuovo e di non eterno. Ma se è possibile che egli compia cose nuove, ciò è possibile anche per il moto: poiché la novità del moto non fa che seguire le disposizioni del volere eterno circa la non eternità del moto.

4. Anche la tendenza delle cause agenti naturali a dare perpetuità alla specie, da cui partiva la quarta argomentazione, presuppone gli agenti naturali già prodotti. Perciò la ragione suddetta vale solo per le cose naturali già prodotte, ma non per la produzione delle cose. Se poi sia necessario ammettere che la generazione debba durare in perpetuo, lo vedremo in seguito [cfr. lib. IV, c. 97].

1. Il. pp.: come al c. 31.

5. Il quinto argomento poi, desunto dal tempo, non dimostra, bensì presuppone l'eternità del moto. Infatti dato che le fasi e la continuità del tempo seguono le fasi e la continuità del moto, secondo l'insegnamento di Aristotele [*Physic.*, IV, c. 11, n. 5], è evidente che l'identico istante è principio del futuro e fine del passato, proprio perché l'eventuale fase puntualizzata nel moto è principio e fine delle opposte parti di esso. Perciò la suddetta definizione non sarà valida per tutti gli istanti, se non perché la puntualizzazione del tempo si ritiene come un primo e un dopo nel moto, il che equivale ad ammettere il moto sempiterno. Chi invece non ammette che il moto è sempiterno, può rispondere che il primo istante del tempo è principio del futuro, senza essere affatto fine del passato. Né alla successione del tempo ripugna ammettere un istante che sia principio e non fine, per il fatto che la linea, in cui un punto può essere principio senza essere fine, è fissa e non fluente come il tempo: poiché anche in certi moti particolari, che pure sono fluenti e non fissi, si può determinare un istante quale principio del moto, e non quale fine. Altrimenti ogni moto dovrebbe essere perpetuo, il che è assurdo.

6. L'affermazione che ammettendo l'inizio del tempo si viene ad ammettere che il tempo è esistito dopo la sua non esistenza, non ci obbliga ad ammettere che esiste mentre si afferma che non esiste, come voleva il sesto argomento. Dicendo infatti: prima che esistesse il tempo, non ammettiamo una porzione di tempo reale, ma solo immaginaria. Poiché quando diciamo che il tempo riceve l'essere «dopo la sua inesistenza», vogliamo dire che prima di un dato istante determinato non c'era nessuna porzione di tempo: come quando diciamo che «sopra i cieli non c'è nulla», non intendiamo dire che esiste uno spazio fuori dall'ultimo cielo superiore al cielo stesso, ma che non esiste uno spazio superiore. Però in tutti e due i casi l'immaginazione può aggiungere dei prolungamenti alla realtà esistente: ma per questi, come non c'è da ammettere l'estensione infinita del mondo corporeo, stando alle spiegazioni di Aristotele [*Physic.*, III, c. 6, n. 5], così non c'è da ammettere un tempo sempiterno.

7. La verità delle proposizioni che sono costretti a concedere anche coloro che le negano, su cui è impostato il settimo argomento, ha una necessità dal rapporto esistente tra predicato e soggetto. Perciò

essa non dimostra che debba necessariamente esistere qualche cosa, all'infuori forse dell'intelletto divino, in cui è radicata ogni verità, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 62].

Perciò gli argomenti desunti dalle creature non obbligano ad ammettere l'eternità del mondo.

CAPITOLO XXXVII

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI DESUNTI DALLA PRODUZIONE STESSA DELLE COSE [1]

Rimane ora da dimostrare che non può obbligare ad ammettere codesta tesi nessuna delle ragioni desunte dalla produzione delle cose [cfr. c. 34]. Infatti:

1. La comune convinzione dei filosofi che « dal niente non si fa niente », dalla quale è desunto il primo argomento, è vera rispetto a quel facimento che essi consideravano. Poiché infatti ogni nostra conoscenza comincia dai sensi, che hanno per oggetto i singolari, la ragione umana procedette dalle considerazioni particolari a quelle universali. Perciò ricercando le cause delle cose, considerarono solo i facimenti particolari degli esseri, chiedendosi in che modo si produceva questo fuoco o questa pietra. Perciò i primitivi, considerando il divenire delle cose troppo superficialmente, affermarono che le cose sono soggette al divenire solo secondo certe disposizioni accidentali, quali rarità e densità, e simili, dicendo per conseguenza che il divenire non è altro che una *alterazione*, poiché ritenevano che ogni cosa si formasse da un ente in atto. – I loro successori invece, considerando il divenire delle cose più intimamente, giunsero al divenire sostanziale delle cose, affermando che solo per gli accidenti esse si formano da enti in atto, mentre per se stesse si formano da un ente in potenza. Però anche questo divenire di un ente da un qualsiasi altro ente è il facimento di un ente particolare, o in quanto uomo, o in quanto fuoco, ma non in quanto ente nella sua universalità; è l'ente di prima infatti che viene trasformato in questo nuovo ente. – Altri finalmente, approfondendo di più l'ori-

1. Ll. pp.: come al c. 31.

gine delle cose, considerarono la derivazione di ogni ente creato da un'unica prima causa, com'è evidente dagli argomenti da noi addotti in precedenza [c. 16]. Ora, in questa derivazione di tutti gli esseri da Dio non è possibile che si formi qualcosa da qualche elemento preesistente: poiché allora non avremmo il facimento di tutta la realtà creata.

Ebbene, i primi filosofi Naturalisti, tra i quali era comune sentenza che « dal niente non si fa niente », non arrivarono a questo tipo di facimento. Oppure, se ci arrivarono, non gli diedero il nome di *facimento*, perché *facimento* indica moto o mutazione, mentre in questa prima origine di ogni essere da un unico primo ente non è pensabile la trasmutazione di un ente in un altro, come sopra abbiamo notato [c. 17]. Perciò considerare questa origine delle cose non spetta neppure al filosofo naturalista, bensì al metafisico, il quale considera l'ente nella sua universalità, e le cose che trascendono il moto. – Noi però, stando a una certa somiglianza, diamo anche a codesta origine il nome di *facimento*, denominato *fatte* tutte quelle cose la cui essenza o natura ha origine da altri esseri.

2. Da ciò risulta evidente che neppure il secondo argomento, desunto dalla nozione di moto è apodittico. Poiché la creazione non può dirsi una mutazione se non in senso metaforico, in quanto si considera che il creato ha l'essere dopo il non essere. Per questo si parla di *facimento* anche per cose che tra loro non si trasmutano affatto, ma solo perché l'una succede all'altra, come si dice che « da notte si fa giorno ». Né la nozione di moto può concludere nulla in proposito: poiché quanto non è in nessun modo non ha un modo di essere qualsiasi, per poterne dedurre che quando incomincia ad essere « non è allo stesso modo di prima ».

3. Inoltre da ciò appare evidente che l'essere di tutta la realtà creata non è necessario che sia preceduto da una potenza passiva, come concludeva il terzo argomento. Ciò infatti è necessario per le cose che iniziano mediante il moto: poiché il moto è « atto di una realtà esistente in potenza ». Ora, che l'essere creato venisse creato era una cosa possibile prima che esistesse, [solo] in forza della potenza della causa agente, per cui ha incominciato ad essere. Oppure era possibile per il rapporto dei termini tra i quali non si riscontra nessuna incompatibilità: ma questo possibile, a detta del Filosofo (*Metaph.*, V, c. 12, n. 10) « si denomina così senza rife-

rimento a nessuna potenzialità ». Infatti il predicato è non ripugna a dei soggetti come *mondo*, o *uomo*, come invece l'aggettivo *commensurabile* ripugna al *diametro*: ed è in tal senso che codeste cose non è impossibile che siano, e quindi che siano possibili prima di esistere, anche senza una potenzialità preesistente. Invece le cose che vengono prodotte mediante il moto bisogna che siano possibili mediante una potenza passiva, ed è per esse che il Filosofo ricorre all'argomento suddetto nel settimo libro delle *Metaph.* (c. 7, n. 3).

4. Da ciò risulta finalmente che neppure il quarto argomento conclude a proposito. Infatti il facimento di una cosa non può coincidere col suo essere, quando si tratta di cose prodotte mediante il moto, nel cui facimento si ha una successione di fasi. Ma nelle cose fatte senza un moto, il facimento non precede l'essere.

Appare perciò evidente che niente impedisce di ammettere che il mondo non sempre sia esistito, come insegna la fede cattolica: « In principio creò Dio il cielo e la terra » (*Gen.*, I, 1). Inoltre nei *Proverbi* (VIII, 12) si afferma di Dio: « Prima di fare qualsiasi cosa da principio... ».

Capitolo XXXVIII

ARGOMENTI CON I QUALI ALCUNI TENTANO DI DIMOSTRARE CHE IL MONDO NON È ETERNO [1]

Ci sono poi alcuni argomenti addotti da qualcuno per dimostrare che il mondo non è sempre esistito. Eccone le motivazioni:

1. È dimostrato che Dio è causa di tutte le cose. Ora, la causa quanto a durata deve precedere necessariamente tutto quello che viene prodotto dall'azione di essa.

2. Tutto l'essere essendo stato creato da Dio, non è possibile che sia stato fatto con altri esseri. Resta quindi che è stato fatto dal niente. E di conseguenza l'essere creato ha l'essere dopo il non essere.

3. Cose infinite non possono mai passare. Ma se il mondo fosse sempre stato, sarebbero già passate cose infinite: poiché il passato ha

1. Il. pp.: I, q. 46, a. 2; *Quodl. XII*, q. 6, a. 1; *De aeternitate mundi.*

già fatto il suo corso; e quindi se il mondo fosse sempre esistito, sarebbero infiniti i giorni e i cicli del sole già compiuti.

4. Inoltre ne seguirebbe [l'assurdo] che all'infinito si possono fare delle aggiunte: poiché ai giorni e ai cicli passati se ne aggiungono giornalmente dei nuovi.

5. Se poi è sempre esistita la generazione, cosa che bisogna affermare nell'ipotesi che il mondo è da sempre, ne segue che nella serie delle cause efficienti si può procedere all'infinito: poiché di padre in figlio si andrebbe all'indefinito.

6. Ne seguirebbe inoltre l'esistenza di esseri infiniti: quella cioè di infiniti uomini passati e di anime immortali [2].

Questi argomenti però, non essendo del tutto apodittici, sebbene siano probabili, basterà ricordarli appena, affinché non sembri che la fede cattolica poggi su argomenti inconsistenti, e non piuttosto sul solidissimo insegnamento di Dio. Perciò ci sembra conveniente mostrare come viene loro risposto da coloro i quali ammettono l'eternità del mondo.

1. Il principio cui si appella il primo argomento, che la causa agente deve precedere il suo effetto, è vero per le cose che agiscono mediante il moto; poiché l'effetto non si ha che al termine del moto, mentre l'agente deve esserci già anche all'inizio del moto. Ma nelle cause che agiscono in modo istantaneo ciò non è necessario: il sole, p. es., appena sorge a oriente illumina tutto il nostro emisfero.

2. Anche il secondo argomento è privo d'efficacia. Infatti se si nega l'affermazione che ogni cosa soggetta a facimento « è fatta da un'altra », la contraddittoria da opporre è che « non viene fatta

2. Nella *Somma Teologica* quasi tutti questi argomenti sono riferiti e rafforzati da altre ragioni prima di essere accuratamente contraddetti. Nel luogo parallelo citato della *Somma Teol.* in via eccezionale troviamo ben otto obbiezioni. Il che dimostra, come sappiamo anche da altre fonti, che in quegli anni la disputa sull'argomento si faceva più vivace. La posizione originalissima di S. Tommaso si distingueva sia da quella dell'averroismo, che sosteneva la possibilità di dimostrare razionalmente l'eternità del mondo; sia da quella degli altri maestri di teologia, i quali pensavano di dimostrare apoditticamente il contrario. Per l'Aquinate invece non erano apodittici gli argomenti né degli uni né degli altri: la creazione nel tempo sarebbe soltanto un articolo di fede. – Per noi oggi il problema è solo una questione elegante; perché l'evoluzione a senso unico dell'universo visibile dimostra la necessità di un cominciamento. E d'altra parte nessuno è disposto a prendere sul serio l'ipotesi di una creazione *ab aeterno* (vedi in proposito P. T. S. Centi, in *La Somma Teol. Ital.*, vol. IV, pp. 10-19).

da un'altra », non già che « è fatta dal nulla », se non nel senso dell'espressione precedente. Ma da questo non si può concludere che essa viene fatta dopo la sua inesistenza.

3. Neppure è cogente il terzo argomento. Poiché l'infinito, pur non essendo possibile simultaneamente in atto, può esserlo tuttavia in fasi successive: poiché così considerato qualsiasi infinito è finito. Perciò ogni ciclo precedente ha potuto essere percorso, perché finito. Mentre tutti i cicli insieme, nell'ipotesi che il mondo fosse eterno, non avrebbero un primo. E quindi non ci sarebbe un passaggio, il quale esige sempre i due estremi.

4. Il quarto argomento addotto è anch'esso debole. Infatti impedisce che l'infinito possa ricevere aggiunte da quel lato in cui è finito. Ora, per il fatto che si ammette l'eternità del tempo, ne segue che esso è infinito *a parte ante*, mentre è finito *a parte post*: poiché il presente è termine del passato.

5. Anche il quinto argomento presentato non è cogente. Infatti l'impossibilità di procedere all'infinito nelle cause agenti, si riscontra, secondo i filosofi, nelle cause che agiscono simultaneamente: ché altrimenti un effetto dovrebbe dipendere da infinite operazioni simultanee. Tali cause infatti sarebbero infinite di per sé, perché la loro infinità sarebbe richiesta direttamente per causare. Invece nelle cause che non agiscono simultaneamente ciò non è impossibile, secondo coloro che ammettono la perennità della generazione. Poiché questa infinità per le cause è d'ordine accidentale: al padre di Socrate, p. es., è cosa accidentale essere o no figlio di un altro. Invece per il bastone in quanto muove la pietra essere mosso dalla mano non è accidentale: perché muove solo in quanto è mosso.

6. Quanto viene detto a proposito delle anime è più difficile contraddirlo. Tuttavia l'argomento non è molto utile, perché presuppone troppe cose [cfr. c. 81, ad 3]. Infatti alcuni di coloro che ammettevano l'eternità del mondo ritenevano che le anime umane dopo il corpo non esistono. Altri ritenevano che di tutte le anime non rimane che un intelletto separato: l'intelletto agente secondo gli uni, o quello possibile secondo altri. Altri poi ammettevano un avvicendamento ciclico delle anime, dicendo che le stesse anime dopo determinati secoli rientrerebbero nei corpi. Altri finalmente non ammettono l'impossibilità di entità infinite in atto, trattandosi di cose non ordinate tra loro.

Ma per dimostrare la tesi si può procedere con più efficacia partendo dal fine inteso dalla volontà divina, come sopra [c. 35] abbiamo accennato. Fine infatti della volontà divina nella produzione delle cose è la sua bontà da manifestare mediante le cose da essa causate. Ora, la potenza e la bontà di Dio vengono mostrate specialmente dal fatto che tutte le altre cose all'infuori di lui non sempre sono esistite. Da ciò risulta evidente che le altre cose ricevono da lui l'esistenza, perché non sempre sono esistite. È chiaro inoltre che egli non agisce per necessità di natura, e che la sua virtù nell'agire è infinita. Perciò fu convenientissimo per la bontà divina dare alle cose create un inizio della loro durata [3].

Stando alle cose suddette possiamo evitare diversi errori dei filosofi pagani. Alcuni dei quali ritenevano che il mondo fosse eterno. Altri che era eterna la materia, dalla quale a un certo momento cominciò a formarsi il mondo: o per caso; o per l'intervento di un'intelligenza; oppure dall'amore e dalla discordia. Tutti costoro infatti ammettevano fuori di Dio qualche cosa di eterno. Il che è incompatibile con la fede cattolica.

Capitolo XXXIX

LA DISTINZIONE DELLE COSE NON PROVIENE DAL CASO [1]

Terminato quanto si riferisce alla produzione delle cose, resta da esaminare quanto si riferisce alla loro distinzione [cfr. c. 5]. E prima di tutto dobbiamo spiegare che la distinzione delle cose non proviene dal caso. Infatti:

3. Il cominciamento delle cose non dimostra con chiarezza l'esistenza di Dio, la sua onnipotenza e la sua bontà solo per coloro i quali, per spiegarselo, presuppongono che la materia allo stato di inerzia sia eterna e che l'universo intero, nel suo insieme e nelle sue parti, sia un prodotto del caso. Si tratta però di due ipotesi che la ragione non riesce ad accettare, se non per un'opzione della volontà, ossia per « fede »; perché la materia inerte è esclusa dall'indagine positiva, e la produzione dell'ordine mediante il gioco fortuito dell'assoluto disordine è un assurdo, che un'intelligenza sana rifiuta di ammettere. A questa seconda ipotesi l'Autore dedica il capitolo seguente.

1. Il. pp.: I, q. 47, a. 1; *De Pot.*, q. 3, a. 16; *Comp. Theol.*, c. 102. – Tra tutte le opere del nostro Autore, la *Contra Gentiles* è quella che sviluppa maggiormente il tema della « distinctio rerum », affrontato in questo e nei sei capitoli seguenti.

1. Il caso non può darsi che nelle cose passibili di una diversa disposizione. Ma nelle cose che sono per necessità e per sempre non si può parlare di caso. Ora, sopra [c. 30] noi abbiamo visto che ci sono delle creature la cui natura esclude la possibilità a non essere, come sono le sostanze immateriali o prive di elementi contrari. Perciò le loro sostanze è impossibile che derivino dal caso. Ed esse sono tra loro distinte in forza della loro sostanza. Dunque la loro distinzione non proviene dal caso.

2. Il caso essendo possibile solo nelle cose passibili di altre disposizioni, ed essendo principio di codesta passibilità la materia, non già la forma che anzi determina ad un solo essere la disponibilità della materia, le distinzioni dovute alla forma non possono dipendere dal caso; ma tutt'al più ne dipendono quelle dovute alla materia. Ora, la distinzione delle specie deriva dalla forma: mentre dalla materia deriva la distinzione dei singolari della medesima specie. Perciò la distinzione delle cose secondo la specie non può derivare dal caso: ma il caso può influire nel distinguere tra loro solo degli individui.

3. Poiché principio e causa delle cose casuali è, come abbiamo detto la materia, il caso può intervenire nel facimento di quelle che sono generate dalla materia. Sopra però [c. 16] noi abbiamo spiegato che la prima produzione delle cose non può derivare dalla materia. Perciò in essa non può intervenire il caso. Ma la prima produzione delle cose deve essere stata accompagnata dalla loro distinzione: poiché fra le cose create se ne riscontrano molte che non sono generabili né reciprocamente, né da un elemento comune, non avendo esse l'identica materia. Dunque non è possibile che la distinzione delle cose derivi dal caso.

4. La causa *per se* è anteriore a quella *per accidens*. Se dunque effetti posteriori provengono da cause determinate e *per se*, è illogico affermare che quelli precedenti provengono da una causa indeterminata e *per accidens*. Ora, la distinzione delle cose precede per natura il loro moto e le loro operazioni: poiché moti e operazioni determinati appartengono a cose determinate e distinte. Ma i moti e le operazioni delle cose derivano da cause *per se* e determinate: riscontrandosi derivare sempre gli stessi o nella maggior parte dei casi dalle loro cause. Dunque anche la distinzione delle cose

proviene da una causa *per se* e determinata, non già dal caso, che è una causa *per accidens* e indeterminata.

5. In ogni cosa proveniente da una causa che agisce per intelletto e volontà la forma è direttamente voluta dall'agente. Ora, l'universo ha per autore Dio, il quale agisce per intelletto e volontà, come è evidente dalle cose dette in precedenza [cc. 23, 24]. D'altra parte non può intervenire nessun difetto della sua virtù, da rendere ineffi-cace la sua intenzione, trattandosi di una virtù infinita, come sopra [lib. I, c. 43] abbiamo spiegato. Dunque è necessario che la forma, o struttura dell'universo sia intesa e voluta da Dio. Quindi non proviene dal caso: poiché diciamo casuali le cose che capitano fuori dell'intenzione dell'agente. Ora, la forma dell'universo consiste nella distinzione e nell'ordine delle sue parti. Dunque la distinzione delle cose non proviene dal caso.

6. Ciò che c'è di bontà e di eccellenza in un effetto costituisce il fine della sua produzione. Ora, il bene e la perfezione dell'universo consistono nell'ordine reciproco delle parti, che non può esistere senza la loro distinzione: infatti l'universo viene costituito nella sua totalità da codesto ordine, che è la sua perfezione. Perciò l'ordine delle parti e la loro distinzione è il fine per cui viene prodotto l'universo. Quindi la distinzione delle cose non proviene dal caso[2].

Questa verità è poi affermata dalla Sacra Scrittura, com'è evidente dal primo capitolo della *Genesi* (I, 1 ss.): « In principio creò Dio il cielo e la terra », e continua: « Dio divise la luce dalle tenebre », e così per le altre cose. Mostrando in tal modo che da Dio e non dal caso proviene non solo la creazione ma anche la distinzione delle cose, quale bene e perfezione dell'universo. Di qui la conclusione: « Vide Dio tutte le cose che aveva fatto, ed erano molto buone ».

Si respinge così anche l'errore degli antichi Fisicisti, i quali ammettevano la sola causa materiale, da cui deriverebbero per rarefazione e condensazione tutte le cose. Costoro erano costretti a ritenere che la distinzione delle cose riscontrata nell'universo non è derivata dall'intenzione di qualcuno, bensì dal moto casuale della materia.

2. S. Tommaso non intende negare che in natura ci siano cause particolari, o specifiche, delle varie strutture che vi riscontriamo; ma tende a respingere come assurda la spiegazione di coloro i quali fanno dipendere le stesse strutture fondamentali del creato dal giuoco fortuito dell'elemento materiale di esso.

Ugualmente si respinge anche l'errore di Democrito[3] e di Leucippo[4], i quali ammettevano infiniti principi materiali, cioè corpi indivisibili di una stessa natura, ma differenti per figura, ordine e posizione, facendo derivare la diversità delle cose dalla loro combinazione — che avrebbe dovuto essere fortuita, negando essi la causa efficiente —, in forza delle tre predette differenze degli atomi, ossia di figura, di ordine, e di posizione; cosicché la distinzione delle cose sarebbe casuale. Il che risulta evidentemente falso da quanto abbiamo detto.

Capitolo XL

LA MATERIA NON PUÒ ESSERE LA CAUSA PRIMA DELLA DISTINZIONE DELLE COSE[1]

Da ciò inoltre appare evidente che la distinzione delle cose non può provenire, come da prima causa, dalla diversità della materia. Infatti:

1. Dalla materia non può derivare niente di determinato, se non casualmente: poiché la materia è passibile di molte determinazioni, cosicché qualora ne derivi una soltanto, capita per forza solo in pochi casi, ossia casualmente, specialmente se si esclude l'intenzione della causa agente. Ma sopra [c. 39] noi abbiamo dimostrato che la distinzione delle cose non proviene dal caso. Dunque va escluso che derivi, come da prima causa, dalla diversità della materia.

2. Quanto proviene per l'intenzione della causa agente non può provenire dalla materia come da causa prima. Infatti la causa agente, nel causare, è prima della materia: poiché la materia non diviene causa in atto se non in quanto è mossa dall'agente. Perciò se un effetto deriva dalla disposizione della materia e dall'intenzione dell'agente, non deriva dalla materia come da causa prima. Ecco perché quanto dipende dalla materia come da causa prima, quali i mostri e le altre anomalie naturali, è estraneo all'intenzione della

3. *Democrito* di Abdera [460-360 a. C.], fu discepolo di Leucippo, sviluppandone la cosmologia atomista in un rigido meccanicismo e determinismo.

4. *Leucippo*, originario di Mileto, visse nel secolo V a. C.

1. Ll. pp.: come al capitolo precedente.

causa agente. La forma invece è oggetto d'intenzione da parte dell'agente. Il che è evidente dal fatto che l'agente tende a produrre cose che lo somiglino nella forma; e se talora ciò non avviene, è dovuto a un caso a motivo della materia. Perciò le forme non seguono casualmente dalla disposizione della materia; ma al contrario la materia viene predisposta per assumere quelle date forme. Quindi la distinzione delle cose non deriva, come da causa prima, dalla diversità esistente nella materia [2].

3. La distinzione delle cose non può provenire dalla materia, se non in quelle che vengono prodotte dalla materia preesistente. Ora, tra le cose ce ne sono molte che sono tra loro distinte, le quali non possono essere prodotte dalla materia preesistente: il che è evidente per i corpi celesti, in cui è esclusa la contrarietà [degli elementi] come risulta dal loro moto invariabile. Dunque la diversità della materia non può essere la causa prima della distinzione delle cose.

4. Tutti gli esseri causati tra loro distinti hanno una causa della loro distinzione: poiché ogni cosa acquista l'esistenza in quanto diventa un essere determinato, indiviso in sé e distinto dagli altri. Ma se la materia con la sua diversità fosse causa della distinzione delle cose, bisognerebbe ammettere che le materie in se stesse sono distinte. Invece è chiaro che qualsiasi materia riceve l'essere da altri, avendo noi già dimostrato [c. 15] che ogni realtà comunque esistente riceve l'essere da Dio. Dunque nella materia stessa la diversità proviene da altre cause. Perciò la causa prima della distinzione delle cose non può essere la diversità esistente nella materia.

5. Siccome ogni intelletto agisce in vista del bene, non compirà le cose migliori mirando a quelle meno buone, ma viceversa: e lo stesso vale per la natura. Ora, tutte le cose derivano da Dio che agisce con intelligenza, come sopra [c. 24] abbiamo spiegato. Dunque le cose meno buone derivano da Dio per quelle migliori e non viceversa. Ebbene, la forma è superiore alla materia, costituendone l'atto e la perfezione. Perciò Dio non produce determinate forme per determinate materie, ma ha prodotto determinate materie per-

2. La *materia*, secondo la concezione aristotelica, è « il primo soggetto o sustrato di cui ogni realtà fisica è sostanzialmente costituita, e in cui si risolve quando viene distrutta ». La *forma* sostanziale è invece il termine correlativo della materia, e sta a indicare il principio costitutivo essenziale di un essere corporeo. È ciò che attua la potenzialità della materia.

ché appartenessero a determinate forme. Quindi la distinzione specifica delle cose, che si basa sulla loro forma, non dipende dalla materia: ma piuttosto furono create diverse materie perché fossero adatte a forme diverse.

Viene così confutata l'opinione di Anassagora, il quale ammetteva infiniti princìpi materiali, che all'inizio sarebbero stati mischiati in una massa confusa, in cui l'intelletto successivamente avrebbe prodotto la distinzione. Così pure viene confutata l'opinione di altri che ammettevano princìpi materiali diversi, per causare le distinzioni delle cose.

Capitolo XLI

LA DISTINZIONE DELLE COSE NON PROVIENE DALLA CONTRARIETÀ DELLE CAUSE AGENTI [1]

Da quanto abbiamo già detto si può anche dimostrare che a causare la distinzione delle cose non è la diversità ovvero la contrarietà delle cause agenti. Infatti:

1. Se i diversi agenti dai quali deriva la diversità delle cose sono ordinati tra loro, questo loro ordine deve avere una determinata causa comune: poiché più cose non possono unirsi, se non mediante un unico essere. Cosicché tale essere ordinante è la causa prima e sola della distinzione delle cose. Se poi i diversi agenti non sono ordinati tra loro, il loro concorso nel produrre la diversità delle cose sarà accidentale. Quindi la distinzione delle cose dovrebbe essere casuale, contro quello che sopra [c. 39] abbiamo dimostrato.

2. Da cause diverse non coordinate non possono procedere effetti ordinati, se non *per accidens*; poiché cose diverse in quanto tali non costituiscono un'unità. Invece si riscontra che cose distinte hanno tra loro un ordine che non è casuale, poiché l'una aiuta l'altra nella maggior parte dei casi. Perciò è impossibile che la distinzione di cose così ordinate derivi dalla diversità di cause agenti non ordinate.

3. Esseri che hanno una causa della loro distinzione non possono costituire la causa prima della distinzione delle cose. Ora, se noi

1. Ll. pp.: oltre a quelli indicati al c. 39, vedi I, q. 49, a. 3; *De Pot.*, q. 3, a. 6; 2ª *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1; d. 34, a. 1, ad 4; *Comp. Theol.*, c. 117.

prendiamo più agenti di pari grado, è necessario che essi abbiano una causa della loro distinzione. Hanno infatti una causa del loro essere, perché tutte le cose che sono hanno l'essere da un primo ente, come sopra [c. 15] abbiamo visto. Ma, per ogni cosa, unica è la causa dell'essere e della sua distinzione dalle altre cose, come abbiamo già spiegato [c. 40]. Dunque la diversità delle cause agenti non può essere la causa prima della distinzione delle cose.

4. Se fosse vero che la diversità e varietà delle cose deriva dalla diversità o dalla contrarietà dei vari agenti, ciò avverrebbe soprattutto, come molti pensano, per la contrarietà tra bene e male, cosicché tutti i beni deriverebbero da un principio buono e tutti i mali da un principio cattivo; perché bene e male si riscontrano in ogni genere di cose. Ora, però, non può esserci un unico primo principio di tutti i mali. Infatti:

a) Siccome le cose che provengono da altri devono ricondursi a quelle che sono di per se stesse, il primo principio attivo del male dovrebbe essere male per se stesso. Ora, noi diciamo che una cosa è tale per se stessa, se è tale per essenza. Cosicché l'essenza di quel principio non può essere buona. Ma questo è impossibile; poiché tutto ciò che è, in quanto ente è necessariamente buono: infatti ogni cosa ama e brama di conservare il proprio essere, e lo dimostra lottando contro la propria distruzione. « Ora, ciò che tutte le cose appetiscono è bene » [*Ethic.*, I, c. 1, n. 1]. Dunque la distinzione delle cose non può derivare da due princìpi, l'uno buono e l'altro cattivo.

b) Ogni causa agente agisce in quanto è in atto. Ma in quanto è in atto, ogni essere è perfetto. E ogni cosa perfetta in quanto tale è buona. Perciò ogni agente in quanto tale è buono. Dunque se una cosa è cattiva per se stessa, non può essere causa agente. Ora, se esistesse un principio primo dei mali, bisognerebbe che fosse cattivo per se stesso, cosa che già sopra abbiamo escluso. Quindi è impossibile che la distinzione delle cose provenga da due princìpi, da quello buono e da quello cattivo.

c) Se ogni ente in quanto tale è bene, il male in quanto tale è un non ente. Ora, del non ente in quanto tale non va ricercata la causa agente, poiché ogni agente agisce in quanto è un ente in atto; e d'altra parte ogni cosa produce cose consimili. Perciò del male come tale non c'è da cercare una causa agente diretta. Dunque

non è possibile la riduzione del male a una prima causa che direttamente sia causa di tutti i mali.

d) Ciò che si produce senza essere nell'intenzione dell'agente, non ha una causa diretta, ma accidentale: come quando uno durante lo scasso fatto per una piantagione scopre un tesoro. Ora, il male non può prodursi in un effetto, se non come estraneo all'intenzione dell'agente: poiché chiunque agisca lo fa per tendere al bene; «infatti il bene è ciò che tutti gli esseri appetiscono». Quindi il male non ha una causa diretta, ma capita accidentalmente negli effetti delle cause. Dunque non si può ammettere un unico primo principio di tutti i mali.

e) Agenti contrari hanno azioni contrarie. Perciò cose che vengono prodotte con una sola azione non vanno attribuite a princìpi contrari. Ora, il bene e il male vengono prodotti con l'identica operazione: infatti con una stessa operazione viene distrutta l'acqua e viene prodotta l'aria. Perciò il contrasto tra bene e male, riscontrato nelle cose, non autorizza ad ammettere l'esistenza di princìpi contrari.

f) Ciò che non è affatto, non è né buono né cattivo. Ciò che è, invece, in quanto è, è buono, come abbiamo già chiarito. Dunque una cosa deve essere cattiva in quanto non ente. Ora, questo è l'ente affetto da una privazione. Perciò una cosa cattiva in quanto tale è l'ente privato di qualcosa; e il male stesso non è che la stessa privazione. Ma la privazione non ha una causa agente diretta: poiché l'agente agisce in quanto ha una forma; cosicché il suo effetto, salvo casi accidentali, deve avere una forma, dato che l'agente produce cose consimili. Dunque il male non ha una causa agente diretta, ma capita accidentalmente negli effetti delle cause agenti.

Dunque non esiste un unico principio primo e diretto di tutti i mali: ma il primo principio di tutte le cose è l'unico principio buono, nei cui effetti accidentalmente capita il male.

Di qui le parole di Isaia (XLV, 6, 7): «Io il Signore, e non ce ne sono altri: io che formo la luce e creo le tenebre, io che faccio la pace e creo il male. Io il Signore che faccio tutte queste cose». E quelle dell'*Ecclesiastico* (XI, 14): «Il bene e il male, la vita e la morte, la povertà e la ricchezza vengono da Dio». «Il bene è contrario al male [la vita alla morte]. Così il giusto è in contrasto col peccatore. E così tutte le opere dell'Altissimo le vedrai a due a due, l'una contro l'altra» (*Eccli.*, XXXIII, 15).

352

Si dice poi che Dio « fa » o « crea il male » nel senso che crea cose buone in se stesse, ma nocive per altre cose: il lupo, p. es., sebbene nella sua specie costituisca un bene di natura, tuttavia è un male per le pecore; così come il fuoco lo è per l'acqua, in quanto dissolvitore di essa. Ed è in tal senso che Dio è causa di quei mali che gli uomini considerano castighi. Di qui le parole di Amos (III, 6): « Ci sarà un male nella città che non sia opera di Dio? ». E quelle di S. Gregorio [*Moral.*, III, c. 9] : « Da Dio sono creati anche i mali, che nella loro natura non hanno sussistenza: ma si dice che Dio crea i mali, quando dalle cose buone in se stesse forma un flagello contro di noi che facciamo il male ».

Viene così confutato l'errore di coloro che ammettevano due primi princìpi contrari tra loro. Errore che risale ad Empedocle[2], il quale ammise quali primi due princìpi l'*amicizia* e la *lite*, ritenendo l'amicizia causa della generazione, e la lite causa della corruzione: dal che sembra, come nota Aristotele (*Metaph.*, I, c. 4, n. 3), che egli sia stato il primo a considerare il bene e il male come due primi princìpi contrari.

Anche Pitagora ammise il bene e il male quali dati primordiali: ma non come cause agenti, bensì come cause formali. Egli infatti riteneva che questi fossero i due generi supremi che abbracciano ogni altra cosa, come riferisce il Filosofo (*Metaph.*, I, c. 5).

In seguito, questi errori dei filosofi più antichi, confutati efficacemente anche dai filosofi successivi, alcuni uomini perversi presunsero di introdurli nella dottrina cristiana. Il primo di essi fu Marchio, da cui presero il nome i Marchiani[3], il quale fondò un'eresia cristiana in cui abbracciava l'opinione dei due princìpi contrari. Egli fu seguito dai Cerdoniani, quindi dai Marchianisti e finalmente dai Manichei, i quali più di tutti gli altri diffusero questo errore.

2. *Empedocle*, che secondo l'Autore sarebbe il responsabile remoto del dualismo Manicheo, era di Agrigento [492-432 a. C.].

3. L'edizione Leonina ha giustamente corretto qui le edizioni precedenti, le quali arbitrariamente avevano così deformato il testo: « Quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitae sunt dicti ». Il testo così deformato portava con sé l'errore di far dipendere da Marcione l'eretico Cerdone, che invece l'aveva preceduto. Sembra evidente che l'Autore segua qui il testo di S. Agostino, il quale denuncia in termini quasi identici l'errore di un certo Marco (cfr. *De Haeres.*, c. 14; ML 42, 28), cioè di uno gnostico del secondo secolo. Naturalmente non è da questi dati che si può ricavare la storia autentica del manicheismo.

CAPITOLO XLII

LA PRIMA CAUSA DELLA DISTINZIONE DELLE COSE NON È L'ORDINE DISCENDENTE E GRADUALE DELLE CAUSE SECONDE [1]

Dalle conclusioni precedenti si può anche dimostrare che la distinzione delle cose non è causata dall'ordine degradante delle cause seconde, come alcuni vollero affermare. Essi partivano dal fatto che Dio, essendo uno e semplice produrrebbe un unico effetto che è la sostanza causata per prima; la quale, non potendo adeguare la semplicità della causa prima, perché non è puro atto, ma implica della potenzialità, avrebbe una certa molteplicità, cosicché da essa potrebbe già derivare una certa molteplicità. E così gli effetti perdendo progressivamente di semplicità rispetto alle cause, col moltiplicarsi degli effetti verrebbe a costituirsi la varietà delle cose che costituiscono l'universo.

1. Perciò questa opinione alla varietà delle cose non assegna un'unica causa, bensì solo cause singolari per i determinati effetti: ma ritiene che tutta la varietà e diversità delle cose deriverebbe dal concorso di tutte le cause. Ora, le cose che provengono dal concorso di cause diverse e non da un'unica causa determinata si dice che avvengono per caso. Dunque la distinzione delle cose deriverebbe dal caso.

2. La cosa più perfetta esistente nel creato va riportata come a causa prima alla più perfetta delle cause: poiché gli effetti devono essere proporzionati alle cause. Ora, la cosa più perfetta esistente nel creato è l'ordine dell'universo, che è il bene di esso; come nelle cose umane « il bene della nazione è più divino che il bene del singolo » [*Ethic.*, I, c. 2, n. 8]. Dunque l'ordine dell'universo non potrà avere per causa che Dio, il quale, come sopra abbiamo visto [lib. I, c. 41], è il sommo bene. Perciò la distinzione delle cose, in cui consiste l'ordine dell'universo, non è causata dalle cause seconde, bensì dall'intenzione della causa prima.

3. È assurdo far risalire ciò che nelle cose si riscontra di più perfetto a una loro deficienza. Ora, la distinzione e l'ordine delle

1. Il. pp.: come al c. 39.

2) S. Tommaso.

cose è il dato più perfetto che si riscontra in esse, come abbiamo già notato [arg. prec.; cfr. c. 39]. Quindi è inammissibile che tale distinzione sia causata dal fatto che le cause non raggiungano la semplicità della causa prima.

4. In ogni serie di cause agenti tra loro ordinate, quando si agisce per un fine, bisogna che i fini delle cause seconde siano per il fine della causa prima: il fine, p. es., dell'arte militare, dell'equitazione e del mestiere di chi fabbrica i freni dei cavalli, è subordinato a quello della politica. Ebbene, la derivazione degli esseri dal primo ente avviene mediante un'operazione ordinata al fine: poiché viene compiuta con intelligenza, come abbiamo spiegato [c. 24], e ogni intelletto agisce per un fine. Se dunque nella produzione delle cose intervengono delle cause seconde, i loro fini e le loro azioni devono essere per il fine della causa prima, che è l'ultimo fine del creato. Ora, questo consiste appunto nella distinzione e nell'ordine delle parti dell'universo, che ne sono come l'ultima forma. Dunque la distinzione e l'ordine si trovano nelle cose non per l'influsso delle cause seconde, ma piuttosto gli influssi delle cause seconde sono ordinati a costituire l'ordine e la distinzione delle cose.

5. Se la distinzione delle varie parti dell'universo e il loro ordine reciproco sono effetto proprio della causa prima, come ultima forma e perfezione di esso, bisogna che la distinzione e l'ordine si trovino nell'intelligenza della causa prima; poiché negli esseri che agiscono con intelligenza la forma da produrre negli effetti deriva dalla forma consimile esistente nell'intelletto: come la casa materiale deriva dalla casa esistente nella mente [dell'artefice]. Ora, la forma della distinzione e dell'ordine non può trovarsi nell'intelligenza operante, se in questa non si riscontrano le forme degli esseri distinti e ordinati. Perciò nell'intelletto divino devono trovarsi le forme delle varie cose distinte e ordinate: né questo è incompatibile con la sua semplicità, come sopra [lib. I, cc. 51 ss.] abbiamo spiegato. Se quindi, quando si agisce mediante l'intelligenza, dalle forme esistenti nell'intelletto derivano le cose esistenti fuori dell'anima, potranno essere causate immediatamente dalla causa prima cose molteplici e diverse nonostante la semplicità di Dio, a motivo della quale alcuni abbracciarono l'opinione suddetta.

6. L'azione di una causa intelligente ha il suo termine nella forma intesa e non in un'altra, all'infuori di un caso e di qualche

accidente. Ora, Dio è una causa intelligente, come abbiamo visto [c. 24]: e la sua operazione non può essere casuale, non ammettendo egli deficienze nel suo agire. Quindi bisogna che egli stesso produca gli effetti oggetto del suo intelletto e del suo proposito. Ma con la ragione o idea con la quale intende un effetto Dio può intendere effetti molteplici da se stesso distinti. Dunque egli, senza cause intermedie, può subito causare cose molteplici.

7. La virtù di Dio, come sopra abbiamo spiegato [c. 22], non è limitata ad un unico effetto, e ciò in accordo con la sua semplicità: poiché quanto più una potenza è unita, tanto più è universale e capace di estendersi a più cose. Che poi da un unico essere non derivi che un'unica cosa non è necessario, se non quando la causa agente è determinata a un unico effetto. Perciò non è necessario affermare, data l'unità e l'assoluta semplicità di Dio, che da lui non possa provenire la molteplicità, se non mediante esseri meno semplici di lui.

8. Sopra [c. 21] noi abbiamo dimostrato che Dio soltanto può creare. Ma tra gli esseri ce ne sono molti che non possono venire all'esistenza se non per creazione: tali sono tutti quelli che non sono composti di una forma e di una materia soggetta alla contrarietà [degli elementi]. Infatti codesti esseri non sono generabili, poiché ogni generazione deriva da una qualità contraria e dalla materia. Tali sono tutte le sostanze intelligenti, tutti i corpi celesti e la stessa materia prima. Dobbiamo quindi concludere che tutti codesti esseri sono derivati immediatamente da Dio.

Di qui le affermazioni della Scrittura: « In principio creò Dio il cielo e la terra » (*Gen.*, I, 1); « Tu forse insieme a lui fabbricasti i cieli, i quali sono saldissimi come fossero gettati in bronzo? » (*Giob.*, XXXVII, 18).

Viene così confutata l'opinione di Avicenna [cfr. *Metaph.*, tract. IX, c. 4], il quale afferma che Dio intendendo se stesso produsse una prima intelligenza, in cui già si riscontrano potenza e atto; e questa, in quanto intende Dio, produrrebbe una seconda intelligenza; mentre in quanto intende se stessa nella sua attualità, produrrebbe l'anima del mondo; e in quanto intende se stessa nel suo aspetto potenziale, produrrebbe la sostanza del primo cielo. E seguitando così egli stabilisce che la diversità delle cose sarebbe causata dalle cause seconde.

Viene inoltre confutata l'opinione di quegli antichi eretici, i quali dicevano che il mondo non sarebbe stato causato da Dio, ma dagli angeli. Di tale errore si dice che il primo inventore sia stato Simon Mago [2].

Capitolo XLIII

LA DISTINZIONE DELLE COSE NON DERIVA DA QUALCHE CAUSA SECONDA CHE PRODUCE NELLA MATERIA FORME DIVERSE [1]

Ci sono alcuni eretici moderni [2] i quali dicono che Dio avrebbe creato la sola materia di tutti gli esseri visibili, ma che essa sarebbe stata distinta nelle varie forme da qualche angelo. La falsità di quest'opinione è evidente. Infatti:

1. I corpi celesti, nei quali è esclusa ogni contrarietà, non possono essere formati da qualche materia: poiché quanto viene prodotto da una materia preesistente deve essere prodotto da disposizioni contrarie. Dunque è impossibile che un angelo abbia formato i corpi celesti da una materia creata precedentemente da Dio.

2. I corpi celesti, o non hanno niente in comune con i corpi inferiori, oppure hanno in comune solo la materia prima: poiché i cieli non sono composti di elementi, né di nature elementari, il che si rileva dai loro moti, che sono del tutto diversi dai moti di tutti gli elementi. Ora, la materia prima non ha potuto preesistere da sola prima dei corpi provvisti di forma: poiché essa è solo potenza, e ogni esistenza in atto è data dalla forma. Perciò è impossibile che un angelo abbia formato tutti i corpi visibili con la materia creata in precedenza da Dio.

2. L'informazione anche in questo caso deriva da S. Agostino (cfr. *De Haeres.*, c. 1). – *Simone di Gitton*, detto il Mago, appartiene all'epoca apostolica (cfr. *Atti* VIII, 9-24). A lui sembra che risalga la creazione dello gnosticismo, come setta ereticale cristiana (cfr. Cayré F., *Patrologia e storia della Teologia*, vol. I, Roma, 1948, p. 103).

1. Il. pp.: oltre quelli citati al c. 39, vedi in modo particolare *Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2.

2. È difficile dire con certezza chi siano questi « eretici moderni », di cui si parla. L'Autore accenna chiaramente a questa teoria anche nel luogo parallelo del suo commento alle *Sentenze* (cfr. *Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2). Pare che si tratti di maestri contemporanei, che avevano subito passivamente le teorie di Avicenna (cfr. *Cont. Gent.*, II, ed. Marietti, p. 301, n. 1193).

3. Quanto diviene, diviene per essere: poiché il divenire è la via all'essere. Perciò a ogni cosa causata spetta il divenire come spetta l'essere. Ora, essere spetta né alla sola forma, né alla sola materia, bensì al composto: poiché la materia non è che in potenza; e la forma, essendone l'atto, è ciò per cui una cosa è. Quindi rimane che propriamente ciò che esiste è il composto. Perciò ad esso spetta il divenire o l'essere fatto, non già alla materia priva di forma. Dunque non ci sono cause agenti distinte, l'una che crea la sola materia, e l'altra che imprime la forma.

4. La prima immissione delle forme nella materia non può dipendere da una causa che agisca solo mediante il moto: poiché ogni moto verso la forma parte da una forma determinata, e termina a una forma determinata; perché la materia non può mai essere senza nessuna forma, cosicché si presuppone qualche forma nella materia. Ma ogni causa che agisce solo per terminare a una forma materiale bisogna che agisca mediante il moto: infatti le forme materiali, non essendo per sé sussistenti, ma inerendo esse nella materia, non possono ricevere l'esistenza se non mediante la creazione di tutto il composto, o mediante la trasmutazione della materia in tale o tal'altra forma. Perciò è impossibile che la prima infusione della forma nella materia derivi da un essere il quale crei la sola forma: bensì da colui che è il creatore di tutto il composto.

5. Il moto per l'acquisizione della forma è per natura posteriore al moto locale, essendo esso, come spiega il Filosofo [*Physic.*, VIII, c. 7, n. 5], atto di un essere più imperfetto. Ora, secondo l'ordine naturale, gli esseri posteriori sono causati da quelli anteriori. Perciò il moto per acquisire la forma è causato dal moto locale. Ora, il primo dei moti locali è il moto dei cieli. Ecco perché il moto per acquisire la forma viene compiuto mediante il moto dei cieli. Perciò quanto non può essere compiuto mediante il moto dei cieli non può esserlo da nessun agente che sia costretto ad agire solo mediante il moto: come sono appunto quelle cause agenti il cui influsso è limitato, secondo le spiegazioni date, a produrre la forma nella materia. Ma col moto dei cieli molte forme di realtà sensibili non si possono produrre che mediante presupposti determinati princìpi: certi animali, p. es., non vengono generati che mediante il seme.

Perciò la prima istituzione di queste forme, per la cui produzione non basta il moto dei cieli, senza la preesistenza di forme specifiche consimili, va attribuita all'unico creatore.

6. Come il moto locale è identico per la parte e per il tutto, p. es., lo scasso di tutto un terreno e di una sua proda, così il divenire della generazione è identico per il tutto e per la parte. Ora, i singoli individui di questi esseri generabili e corruttibili vengono generati acquistando forme in atto dalle forme esistenti potenzialmente nella materia, non già dalle forme esistenti fuori della materia, dovendo il generante essere simile al generato: e questo secondo le spiegazioni che dà il Filosofo nel libro settimo della *Metafisica* [c. 8, nn. 5, 6]. Perciò l'universale acquisizione delle forme nella materia non può derivare dal moto di qualche sostanza separata, ossia dagli angeli; ma questa dev'esser prodotta mediante un agente corporeo, oppure dal creatore, il quale agisce senza servirsi del moto.

7. L'esistenza, essendo il primo tra gli effetti, corrisponde quale effetto proprio alla causa prima. Ora, l'esistenza si acquista mediante la forma, non già mediante la materia. Perciò la prima origine delle forme va attribuita alla causa prima.

8. Poiché ogni causa agente produce cose consimili, un effetto acquista la forma da quell'essere cui è reso simile dalla forma acquistata: la casa materiale, p. es., deve la sua forma all'arte, che è la forma della casa esistente nell'anima. Ora, tutti gli esseri sono simili a Dio, che è atto puro, in quanto hanno le forme per cui divengono in atto; e in quanto tendono verso le forme si dice che bramano la somiglianza di Dio. Dunque è assurdo affermare che la produzione delle forme spetti a una causa distinta dal creatore di tutte le cose.

Ecco perché, per escludere codesto errore, Mosè, dopo aver detto che Dio «in principio creò il cielo e la terra» (*Gen.*, I, 1), descrisse come egli formò tutte le cose nelle loro specie. E l'Apostolo afferma che «in Cristo sono state create tutte le cose, quelle celesti e quelle terrestri, le visibili e le invisibili» (*Coloss.*, I, 16).

CAPITOLO XLIV

LA DISTINZIONE DELLE COSE NON È DERIVATA DALLA DIVERSITÀ DEI MERITI E DEI DEMERITI [1]

Rimane ora da spiegare che la distinzione delle cose non è derivata, come ha affermato Origene nel *Periarchon* [lib. II, c. 9] [2], dai moti diversi del libero arbitrio delle creature ragionevoli. Infatti, volendo egli ribattere le obbiezioni degli eretici antichi, i quali si sforzavano di dimostrare che la diversa natura del bene e del male proviene da cause diverse, per la grande distanza riscontrabile sia nelle cose fisiche che negli esseri umani, senza che questi siano stati preceduti da nessun merito, cosicché alcuni corpi sono luminosi ed altri tenebrosi, certi uomini nascono da barbari e altri da cristiani; si sentì costretto ad ammettere che ogni diversità riscontrata nelle cose è derivata dalla divina giustizia per la diversità dei meriti. Egli infatti dice che Dio dapprima produsse per sua bontà delle creature tutte uguali, e tutte spirituali e intelligenti; e queste, muovendosi diversamente col libero arbitrio, alcune aderendo a Dio in vari gradi, altre allontanandosi più o meno da lui, fecero sì che per la divina giustizia nascessero gradi diversi nelle sostanze spirituali, in modo che alcune divennero angeli secondo i diversi ordini; altre divennero anime umane sempre secondo le loro diverse condizioni; e altre demoni nelle loro diverse condizioni. Diceva inoltre che Dio avrebbe creato le diverse creature corporee per la diversità di quelle intelligenti, unendo alle sostanze spirituali più nobili i corpi più nobili, in maniera che la creatura corporale servisse con le sue diversità alla diversità delle sostanze spirituali.

Ma questa opinione è evidentemente falsa. Infatti:

1. Quanto più un effetto è buono, tanto più è anteriore all'intenzione dell'agente. Ora, la cosa migliore del creato è la perfezione dell'universo, che consiste nell'ordine tra le varie cose: poiché

1. Il. pp.: I, q. 47, a. 2; q. 65, a. 2; *De Anima*, a. 7; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 16; *De Subst. Sep.*, c. 12.

2. *Origene* [185-255 circa] scrisse la sua opera principale qui citata dal 220 al 230. Il Περὶ Ἀρχῶν (*De Principiis*) fu tradotto in latino da Rufino [345-411] con alcuni ritocchi nei punti più scabrosi per l'ortodossia delle dottrine.

la perfezione del tutto è sempre superiore a quella delle singole parti. Dunque la diversità e varietà delle cose proviene dall'intenzione del primo agente e non dalla diversità dei meriti.

2. Se le creature intelligenti da prima furono create tutte eguali, bisogna dire che l'una non dipendeva dall'altra nella sua operazione. Ora, quello che proviene dal concorso di varie cause non dipendenti tra loro è casuale. Quindi, secondo la suddetta opinione, l'ordine e la distinzione delle cose è dovuta al caso. Il che è impossibile, come abbiamo già dimostrato [c. 39].

3. Nessun essere acquista per volontà ciò che gli è naturale: poiché il moto della volontà, ossia del libero arbitrio, presuppone l'esistenza del volente, per la quale sono richieste le sue doti naturali. Perciò, se le creature intelligenti avessero acquistato i loro diversi gradi col moto del libero arbitrio, per nessuna di esse il proprio grado sarebbe naturale, bensì accidentale. Ma questo è impossibile. Infatti essendo naturale per ogni essere la differenza specifica, ne seguirebbe che tutte le sostanze intelligenti sono di un'unica specie: sia gli angeli che i demoni, sia le anime umane che le anime dei corpi celesti, considerati animati da Origene. E che ciò sia falso lo dimostra la diversità delle funzioni naturali: poiché il modo col quale naturalmente intende l'intelletto umano, che dipende dal senso e dalla fantasia, non può essere identico per l'intelletto dell'angelo e per l'anima del sole: a meno che non immaginiamo che gli angeli e i corpi celesti hanno le carni, le ossa e altre parti del genere, per possedere gli organi dei sensi, il che è assurdo. Perciò la diversità tra le sostanze intelligenti non deriva dalla diversità dei loro meriti, dovuta al moto del libero arbitrio.

4. Se le doti naturali non venissero acquisite col moto del libero arbitrio, dal momento che l'anima razionale viene ad unirsi con un dato corpo per un merito o un demerito precedente, dovuto al libero arbitrio, ne seguirebbe che l'unione di quest'anima al suo corpo non sarebbe naturale. Quindi non sarebbe naturale neppure il loro composto. Ora, secondo Origene l'uomo, il sole e gli astri sono composti di sostanze intelligenti e di corpi determinati. Perciò tutti codesti esseri, che sono i più nobili tra le sostanze corporee, sarebbero innaturali.

5. Se l'unione con quel dato corpo è dovuta a una sostanza intelligente non in quanto tale, ma in quanto lo ha meritato, codesta

unione non le appartiene essenzialmente bensì accidentalmente. Ora, dall'unione di cose miste accidentalmente non risulta un'unica specie, perché con esse non si forma un'unità essenziale: infatti l'*uomo bianco* o l'*uomo vestito* non formano una specie. Quindi l'uomo non sarebbe una specie, come non lo sarebbe né il sole, né la luna, né altri esseri del genere.

6. Quanto dipende dal merito può mutare in meglio o in peggio: poiché i meriti e i demeriti possono aumentare o diminuire; specialmente secondo Origene, il quale diceva che il libero arbitrio di ogni creatura è sempre mutevole da una parte all'altra. Se quindi l'anima razionale ha sortito questo corpo per un merito o un demerito precedente, ne segue che potrebbe di nuovo unirsi con un altro corpo: e non solo nel senso che potrebbe prendere un altro corpo umano, ma potrebbe assumere anche un corpo sidereo; « il che è secondo le favole dei Pitagorici, per i quali ogni anima può entrare in qualsiasi corpo » [*De Anima*, I, c. 3, n. 23]. Ma questo secondo la filosofia è falso, poiché a determinate forme e determinati motori attribuisce determinate materie e determinati corpi mobili; ed è un'eresia secondo la fede, la quale predica che alla resurrezione finale l'anima riprenderà l'identico corpo che aveva abbandonato.

7. Poiché la pluralità non è possibile senza diversità, se all'inizio furono create delle creature intelligenti in una certa pluralità, necessariamente ci fu tra loro qualche diversità. Quindi l'una ebbe qualcosa che l'altra non aveva. E se questo non dipendeva dalla diversità dei meriti, per lo stesso motivo si dimostra non essere necessario che la diversità derivasse dalla diversità dei meriti.

8. Ogni distinzione, o proviene dalla divisione della quantità materiale, che è solo nei corpi, e che quindi secondo Origene non poteva esserci nelle prime sostanze create, oppure da una divisione formale. Ma questa è impossibile senza una diversità di gradi: poiché questa divisione si riduce alla privazione e alla forma: è quindi necessario che le forme siano l'una più nobile dell'altra. Cosicché, a detta del Filosofo [cfr. *Metaph.*, VI, c. 3, n.8], le specie delle cose sono come i numeri, di cui l'uno è maggiore o minore rispetto all'altro. Perciò se all'inizio furono create molte sostanze intelligenti, è necessario che in esse ci fosse già una diversità di gradi.

9. Se le creature intelligenti possono sussistere senza corpo, non era necessario per la diversità dei loro meriti creare la diversità della

natura corporea: poiché anche senza la diversità dei corpi nelle sostanze intelligenti potevano riscontrarsi gradi diversi. Se poi le creature intelligenti non possono sussistere senza corpo, allora all'inizio insieme con la creatura intelligente fu creata anche la creatura corporea. Ora, la distanza tra la creatura corporea e quella spirituale è maggiore di quella esistente tra le varie creature spirituali. Perciò se Dio all'inizio istituì una distanza così grande tra le sue creature, senza che la precedessero dei meriti, non era necessario che precedessero meriti diversi, per istituire nei vari gradi le creature intelligenti.

10. Se le diversità delle creature corporali corrispondono alla diversità delle creature intelligenti, per lo stesso motivo all'uniformità delle creature intelligenti avrebbe dovuto corrispondere l'uniformità degli esseri corporei. Dunque gli esseri corporei sarebbero stati creati, anche se non fossero stati preceduti dai meriti diversi delle creature intelligenti, ma da meriti uniformi. Perciò sarebbe stata creata la materia prima, comune a tutti i corpi, però sotto un'unica forma. Ma in essa ci sono in potenza moltissime forme. Essa quindi sarebbe rimasta imperfetta, con l'attuazione di una sola forma. Il che non si addice alla bontà di Dio.

11. Se la diversità esistente nelle creature corporee seguisse i diversi moti del libero arbitrio delle creature intelligenti, bisognerebbe dire che la causa per cui nel mondo c'è un unico sole fu il fatto che fu un'unica creatura intelligente ad avere quel tale moto del libero arbitrio da meritare di essere aggregata a codesto corpo. Ma che una sola peccasse in tal modo avvenne per caso. Perciò l'esistenza di un unico sole nel mondo sarebbe casuale e non per una necessità degli esseri corporei.

12. Una creatura spirituale non merita di essere degradata se non per il peccato: ma essa, unendosi con i corpi visibili, fu degradata dalla sua nobiltà per cui è invisibile; quindi ne segue che i corpi visibili le furono uniti per il peccato. Ora, questo sembra avvicinarsi all'errore dei Manichei, i quali ritenevano che gli esseri visibili sono derivati da un principio cattivo.

Ma questa opinione è contraddetta espressamente dalla Sacra Scrittura. Poiché a proposito di ogni singola produzione delle creature visibili Mosé usa questa espressione: « Vedendo Dio che era cosa buona, ecc. » [*Gen.*, I]; e per tutte insieme soggiunge: « Dio vide che tutte le cose che aveva fatto erano molto buone ». Dal che

si rileva chiaramente che le creature corporee e visibili furono fatte perché era bene che esistessero; e ciò è consono alla bontà di Dio; non già per i meriti, o i peccati di alcune creature intelligenti.

Sembra che Origene non abbia considerato che quando diamo qualcosa con liberalità e non per debito, non c'è ingiustizia se diamo cose disuguali, prescindendo da ogni diversità di meriti: poiché a chi merita si deve [non un dono, ma] la retribuzione. Ora Dio, come sopra abbiamo visto [c. 28], ha prodotto le cose nell'essere non per qualche loro merito, bensì per pura liberalità. Perciò la diversità delle creature non presuppone diversità di meriti.

Inoltre, poiché il bene del tutto è superiore a quello delle singole parti, non è degno di un ottimo artefice diminuire il bene del tutto per accrescere la bontà di qualche parte: un mastro muratore, p. es., non dà alle fondamenta la bontà che spetta al tetto, per non rendere instabile la casa. Quindi Dio, creatore di tutte le cose, non renderebbe ottimo nel suo genere tutto l'universo, se facesse uguali tutte le sue parti: poiché mancherebbero nell'universo molti gradi di bontà, e quindi esso sarebbe imperfetto.

Capitolo XLV

QUALE SIA LA VERA CAUSA PRIMA DELLA DISTINZIONE DELLE COSE[1]

Da quanto abbiamo già detto è possibile dimostrare quale sia la vera causa prima della distinzione delle cose. Infatti:

1. Siccome ogni causa agente tende ad imprimere nell'effetto la propria somiglianza, più l'agente è perfetto più ve la imprime perfettamente: più una cosa è calda, p. es., tanto maggiormente riscalda un oggetto; e quanto più un artigiano è abile, tanto più perfettamente imprime nella materia la forma dell'arte. Ora, Dio è la causa agente perfettissima. Perciò a lui spettava imprimere nel modo più perfetto la sua somiglianza nel creato, nei limiti dovuti agli esseri creati. Ma il creato non è in grado di conseguire la perfetta somiglianza di Dio, con creature di una sola specie: perché, essendo la causa superiore

1. Il. pp.: come al c. 39.

all'effetto, quanto nella causa è semplice ed unito negli effetti si riscontra composto e molteplice, se l'effetto non adegua la specie della causa: il che in questo caso non si può affermare, poiché la creatura non può eguagliare Dio. Perciò era necessario che nelle cose create ci fosse molteplicità e varietà, per riscontrare in esse una somiglianza di Dio perfetta secondo la loro capacità.

2. Come le cose producibili dalla materia sono nella potenza passiva della materia, così le cose producibili dalla causa agente devono trovarsi nella potenza attiva dell'agente. Ora, la potenza passiva della materia non verrebbe attuata perfettamente, se dalla materia venisse prodotto uno solo degli esseri ai quali essa è in potenza. Se quindi una causa agente la cui potenza si estende a molti effetti producesse uno solo di essi, la sua potenza non verrebbe così perfettamente attuata come quando ne produce molti. E con l'attuazione della potenza attiva l'effetto acquista appunto la somiglianza della causa agente. Dunque la somiglianza di Dio nell'universo non sarebbe perfetta, se esistesse un grado unico per tutti gli esseri. Perciò la distinzione nelle cose create ha lo scopo di far loro conseguire la somiglianza con Dio più perfettamente mediante la molteplicità che mediante l'unità.

3. Più sono gli aspetti in cui un essere è simile a Dio, più perfettamente si avvicina alla sua somiglianza. Ora, in Dio c'è la bontà e la diffusione della bontà sulle altre cose. Perciò una creatura si avvicina di più alla somiglianza con Dio, se non solo è buona, ma può agire per rendere buone le altre: è più simile al sole, p. es., ciò che riluce ed illumina, che quanto riluce soltanto. Ma una creatura non potrebbe influire sulla bontà di un'altra, se nel creato non ci fossero molteplicità e diseguaglianza: poiché l'agente è distinto dal paziente e superiore ad esso. Perciò, affinché nelle creature ci fosse una perfetta imitazione di Dio, era necessario che si trovassero in esse diversi gradi.

4. Beni molteplici valgono di più che un unico bene finito; perché oltre questo hanno qualche cos'altro. Ora, ogni bontà della creatura è finita; poiché non adegua l'infinita bontà di Dio. Perciò l'universo creato è più perfetto se le creature sono molteplici, che se ci fosse un grado unico di esse. Ma al sommo bene si addice di compiere ciò che è meglio. Quindi era conveniente che facesse gradi molteplici di creature.

5. La bontà della specie è superiore alla bontà dell'individuo, come l'elemento formale è superiore a quello materiale. Perciò contribuisce di più al bene dell'universo la molteplicità delle specie, che la molteplicità degli individui di una data specie. Dunque alla perfezione dell'universo non appartiene solo il moltiplicarsi degli individui, ma anche il differenziarsi delle specie; e per conseguenza che ci siano diversi gradi nelle cose.

6. Tutti gli esseri che agiscono con intelligenza, imprimono la loro specie intelligibile nelle cose che compiono: è così infatti che un artigiano compie qualche cosa che gli somiglia. Ebbene, Dio fece le creature agendo con intelligenza e non per necessità di natura, come sopra [c. 23] abbiamo spiegato. Perciò nelle creature sono impresse e rappresentate le specie dell'intelletto divino. Ora, un intelletto che intende molte cose non è rappresentato in modo sufficiente da una sola. Poiché dunque l'intelletto divino intende molte cose, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [cc. 49 ss.], esso rappresenta più perfettamente se stesso producendo molteplici creature di tutti i gradi, che se ne avesse prodotta una soltanto.

7. Nell'opera compiuta dall'artefice sommamente buono non doveva mancare la suprema perfezione. Ora, il bene dell'ordine tra cose diverse è migliore di ciascuna di esse presa da sola: poiché è l'aspetto formale rispetto ai singolari, come la perfezione del tutto rispetto alle sue parti. Dunque il bene dell'ordine non doveva mancare all'opera di Dio. Ma tale bene non potrebbe esserci, se fosse mancata la disuguaglianza delle creature.

Perciò la diversità e la disuguaglianza nelle cose create proviene non dal caso [c. 39], non dalla diversità della materia [c. 40], non dall'intervento di cause particolari [cc. 41-43], o di meriti precedenti [c. 44], bensì dall'intenzione diretta di Dio, il quale ha voluto dare alle creature [tutta] quella perfezione che era loro possibile.

Ecco perché nella *Genesi* (I, 31) si legge: « Vide Dio tutte le cose che aveva fatto ed erano molto buone »; mentre delle singole creature aveva detto che sono « buone ». Poiché singolarmente nella loro natura sono buone; ma tutte insieme sono « molto buone », per l'ordine dell'universo, che è la loro perfezione ultima e nobilissima.

Capitolo XLVI

PER LA PERFEZIONE DELL'UNIVERSO ERA OPPORTUNA L'ESISTENZA DI CREATURE INTELLIGENTI [1]

Stabilita la causa della diversità esistente nelle cose, rimangono ora da esaminare le cose così distinte, in quanto ciò interessa la verità della fede, raggiungendo in tal modo il terzo obbiettivo che ci eravamo proposto [c. 5]. E prima di tutto mostreremo che per divina disposizione, nel determinare la perfezione delle cose create secondo il migliore dei modi, era giusto che venissero prodotte delle creature dotate di intelligenza, poste nel grado supremo degli esseri. Infatti:

1. Allora un dato effetto raggiunge il culmine della perfezione quando ritorna al proprio principio: tra tutte le figure geometriche, p. es., il cerchio è quella più perfetta, come il moto circolare è il più perfetto tra tutti i moti, perché in essi si fa ritorno al rispettivo principio. Ora, affinché l'universo creato possa conseguire la sua ultima perfezione, è necessario che le creature ritornino al loro principio. Ma tutte e singole le creature ritornano al loro principio in quanto rivestono una somiglianza di esso nei limiti del loro essere e della loro natura, secondo cui raggiungono un certo grado di perfezione; poiché tutti gli effetti allora raggiungono l'apice della perfezione quando raggiungono la somiglianza massima con la causa che li produce: la casa, p. es., quando corrisponde perfettamente alle regole dell'arte edilizia, il fuoco quando raggiunge il massimo calore del fuoco che l'ha prodotto. Ebbene, essendo principio e causa della produzione delle creature l'intelletto di Dio, come sopra abbiamo dimostrato [cc. 23, 24], era necessario che per la perfezione del creato esistessero delle creature dotate d'intelligenza.

2. La perfezione seconda, in tutte le cose è una rifinitura rispetto alla prima perfezione. Ora, come l'essere e la natura di una data cosa vanno considerati quale perfezione prima, così l'operare va considerato come perfezione seconda o completiva. Perciò, a compimento della perfezione dell'universo, era opportuno che esistessero delle crea-

1. Il. pp.: I, q. 50, a. 1; *De Subst. Sep.*, cc. 1, 9, 17.

ture capaci di tornare a Dio non solo mediante una somiglianza di natura, ma anche mediante il loro operare. Il quale operare non può prodursi che mediante l'atto dell'intelletto e della volontà: poiché Dio stesso non ha verso se medesimo altro tipo di operazione. Perciò per la perfezione ultima dell'universo era necessario che esistessero alcune creature dotate d'intelligenza.

3. Affinché le creature rappresentassero perfettamente la bontà di Dio era opportuno, come sopra abbiamo dimostrato [c. 45], che non solo le cose fossero buone, ma che agissero sulla bontà delle altre. Ma una cosa diviene perfettamente simile a un'altra nell'agire, quando non solo esercita l'identica azione specifica, ma l'esercita all'identica maniera. Perciò per la suprema perfezione delle cose era opportuno che ci fossero delle creature le quali agissero nella maniera in cui agisce Dio. Ora, sopra noi abbiamo dimostrato [cc. 23, 24] che Dio agisce per intelletto e volontà. Era quindi opportuno che ci fossero delle creature dotate d'intelligenza e di volontà.

4. La somiglianza degli effetti con la causa agente va considerata secondo la forma degli effetti preesistente nell'agente: poiché l'agente produce un essere consimile nella forma secondo la quale agisce. Però la forma della causa agente talora nell'effetto viene ricevuta secondo l'identico modo di essere che ha nella causa, come la forma del fuoco generato ha l'identico modo di essere che ha la forma del fuoco generante; altre volte invece viene ricevuta secondo un altro modo di essere, come la forma della casa esistente quale dato intelligibile nella mente dell'artefice viene ricevuta materialmente nella casa esistente fuori dell'anima. Ora, è evidente che il primo tipo di somiglianza è superiore al secondo. Ebbene, la perfezione del creato consiste nella somiglianza con Dio: come la perfezione di ogni effetto consiste nel somigliare alla causa agente. Perciò la suprema perfezione dell'universo richiede non solo il secondo tipo di somiglianza della creatura con Dio, ma nei limiti del possibile anche il primo. Ora, la forma con cui Dio produce la creatura è una forma intelligibile; poiché egli è una causa che agisce con intelligenza, come sopra [cc. 23, 24] abbiamo visto. Dunque per la perfezione suprema dell'universo era indispensabile che esistessero delle creature in cui venisse rappresentata la forma dell'intelletto divino nel suo essere in-

telligibile. E ciò significa che devono esistere delle creature che per natura sono intelligenti.

5. Niente muove Dio a produrre le creature all'infuori della sua bontà, che egli volle comunicare ad altri esseri imprimendo loro una certa sua somiglianza, come risulta dalle cose già dette [lib. I, cc. 74 ss.]. Ora, la somiglianza di una cosa può riscontrarsi in un'altra in due maniere: primo, nell'essere naturale, ossia come la somiglianza del calore del fuoco si riscontra in un oggetto riscaldato dal fuoco; secondo, nell'ordine conoscitivo, ossia come la somiglianza [o sembianza] del fuoco si riscontra nella vista o nel tatto. Perciò affinché la somiglianza di Dio fosse nelle cose in tutti i modi possibili, era opportuno che la bontà divina venisse comunicata mediante una somiglianza non solo nell'essere, bensì anche nel conoscere. Ma solo l'intelletto è in grado di conoscere la bontà divina. Dunque era necessario che esistessero delle creature intelligenti.

6. In tutte le cose ben ordinate il rapporto di quelle intermedie verso le ultime imita, sebbene talora in modo imperfetto, il rapporto della prima verso tutte le altre, sia intermedie che ultime. Ora, Dio, come abbiamo già visto [lib. I, c. 54], abbraccia in sé e comprende tutte le creature. E ciò viene rappresentato anche nelle creature corporee, sebbene in maniera diversa: poiché si riscontra che un corpo superiore comprende e abbraccia i corpi inferiori, però mediante l'estensione quantitativa; mentre Dio abbraccia tutte le creature nella sua semplicità, non per l'estensione quantitativa. Perciò affinché nelle creature non mancasse questa imitazione di Dio, furono create delle creature intellettuali, che contenessero le creature materiali non secondo la loro estensione, ma in maniera semplice mediante l'intelligenza: infatti ciò che si pensa è nel soggetto intelligente ed è compreso e abbracciato dalla sua operazione intellettiva [2].

2. In un'opera apologetica come la *Contra Gentiles* noi moderni ci saremmo aspettati di trovare un capitolo dedicato a dimostrare che esistono gli angeli. Ma per gli antichi come per i medioevali non esistevano dubbi sull'esistenza di creature del tutto incorporee.

CAPITOLO XLVII

LE SOSTANZE INTELLIGENTI SONO DOTATE DI VOLONTÀ [1]

Queste sostanze intelligenti è necessario che siano dotate di volontà. Infatti:

1. In tutti gli esseri c'è l'appetito del bene: poiché, come insegnano i filosofi [cfr. *Ethic.* I, c. 1, n. 1], « il bene è ciò che tutte le cose appetiscono ». Ora, codesto appetito negli esseri privi di conoscenza si denomina *appetito naturale*: la pietra, p. es., appetisce così di stare in basso. Invece negli esseri dotati di conoscenza sensitiva viene denominato *appetito animale*, che si divide in *concupiscibile* e *irascibile* [2]. Ma negli esseri che intendono si parla di *appetito intellettivo*, o *razionale*, ossia di *volontà*. Perciò le sostanze intelligenti create sono dotate di volontà.

2. Le proprietà acquisite in maniera indiretta si ricollegano come a un dato precedente a quelle esistenti per se stesse: ecco perché, come spiega il Filosofo (*Physic.*, VIII, c. 5, n. 7), i corpi mossi da altri si riportano a un primo che muove se stesso; e nei sillogismi le conclusioni che sono rese evidenti da altre proposizioni si ricollegano ai primi princìpi evidenti per se stessi. Ora, tra le sostanze create se ne riscontrano alcune che non applicano se stesse all'operazione, ma vi sono applicate dalla forza della natura, p. es., i corpi inanimati, le piante e gli animali: infatti esse non hanno la facoltà di agire e di non agire. Perciò queste cose devono ricondursi a delle realtà precedenti che applicano se stesse al loro operare. Ora, tra gli esseri creati primeggiano le sostanze intelligenti come abbiamo visto nel capitolo precedente. Dunque tali sostanze applicano se stesse alla loro operazione. Ma questo è proprio della volontà, con la quale un

1. Il. pp.: I, q. 59, a. 1; q. 80, a. 12; q. 82; *De Verit.*, q. 23, a. 1.

2. Secondo la psicologia razionale rielaborata da Aristotele, alla radice dei moti appetitivi che l'animale esprime verso le cose ci sono due facoltà distinte. L'una, il *concupiscibile*, ha per oggetto il bene in se stesso da perseguire, e il male da fuggire, esprimendosi nei sentimenti, o passioni dell'amore, della brama e del piacere, nonché dell'odio, della ripulsa e della tristezza. L'altra, l'*irascibile*, ha per oggetto il bene arduo e il male difficile a respingersi, e si esprime nelle passioni della speranza, della disperazione, dell'audacia, del timore e dell'ira.

essere è padrone del proprio atto, acquistando la facoltà di agire e di non agire. Quindi le sostanze intelligenti create sono dotate di volontà.

3. Principio di qualsiasi operazione è la forma mediante la quale una cosa è in atto: poiché ogni essere agisce in quanto è in atto. Perciò è necessario che il modo dell'operazione proveniente da una forma sia proporzionale al modo della forma stessa. La forma quindi che non deriva dalla stessa causa agente che opera servendosi di essa, causa un'operazione di cui l'agente non ha il dominio. Se invece c'è una forma che deriva da colui che opera servendosi di essa, colui che opera avrà anche il dominio dell'operazione che ne deriva. – Ora, le forme di ordine fisico, dalle quali derivano i moti e le operazioni fisiche, non provengono dagli esseri di cui sono forme, bensì da agenti del tutto esterni: poiché mediante la forma fisica ciascuna cosa riceve di essere nella propria natura, e d'altra parte niente può essere a se stesso causa della propria esistenza. Perciò le cose che si muovono fisicamente non muovono se stesse: infatti un corpo grave è mosso verso il basso non da se stesso, bensì dalla causa che lo produsse imprimendogli la sua forma. – Anche negli animali bruti le forme della sensazione e dell'immaginazione che li muovono non sono inventate dagli animali stessi, ma sono ricevute dalle cose sensibili esterne, che agiscono nei sensi e vengono giudicate dalla naturale facoltà dell'estimativa. Perciò sebbene si dica che in qualche modo gli animali muovono se stessi, in quanto in essi c'è una parte che muove e una parte che è mossa, tuttavia la mozione stessa non deriva da loro, bensì in parte dai sensibili esterni e in parte dalla natura. Infatti in quanto il loro appetito, elevandosi al di sopra degli esseri inanimati e delle piante, muove le membra si dice che muovono se stessi: ma in quanto l'appetizione stessa segue in essi necessariamente dalle forme ricevute dai sensi e dal giudizio dell'estimativa naturale, non sono causa del proprio movimento. – Invece la forma di ordine intellettivo, mediante la quale opera una sostanza intelligente, deriva dall'intelletto medesimo, in quanto è da esso concepita e in qualche modo inventata: com'è evidente per le forme dell'arte, che l'artefice concepisce, inventa e con le quali opera. Perciò le sostanze intelligenti applicano se stesse all'azione, come padrone dei loro atti. Dunque esse hanno la volontà.

4. Il principio attivo deve essere proporzionato a quello passivo, e il principio motore al corpo mobile. Ma negli esseri dotati di conoscenza la potenza conoscitiva sta a quella appetitiva come il motore al mobile: poiché è l'oggetto conosciuto dal senso, o dall'immaginazione, o dall'intelletto a muovere l'appetito intellettivo o quello animale. Ora, la conoscenza intellettiva non è delimitata a certi oggetti, ma abbraccia ogni cosa: cosicché dell'intelletto possibile il Filosofo afferma (*De Anima*, III, c. 5, n. 1), che ha « la capacità di diventare ogni cosa ». Perciò l'appetito di una sostanza intelligente è rivolto a tutte le cose. Ma è proprio della volontà esser rivolta a tutte le cose: cosicché nell'*Etica* (*Ethic.*, III, c. 2, n. 7) il Filosofo afferma che essa è « sia delle cose possibili che delle impossibili ». Dunque le sostanze intelligenti sono dotate di volontà.

Capitolo XLVIII

LE SOSTANZE INTELLIGENTI NEL LORO AGIRE SONO LIBERE [1]

Da ciò risulta che le sostanze suddette nel loro agire sono libere. Infatti:

1. Che agiscano liberamente risulta chiaro dal fatto che esse mediante la conoscenza intellettiva giudicano il da farsi. Ora, se esse hanno il dominio dei loro atti, come sopra [c. prec.] abbiamo visto, è necessario che abbiano la libertà. Dunque le sostanze suddette nell'agire hanno il libero arbitrio.

2. « Libero è l'essere che è causa di se stesso » [*Metaph.*, VI, c. 2, n. 9]. Perciò l'essere che non è causa autonoma del proprio agire, nell'agire non è libero. Ora, tutte le cose che non si muovono e non agiscono, se non mosse da altri, non sono causa autonoma del proprio agire. Quindi solo gli esseri che muovono se stessi agiscono liberamente. E questi soli agiscono mediante un giudizio: poiché chi muove se stesso si divide in motore e mobile; e motore è l'appetito mosso dall'intelletto, dalla fantasia o dai sensi, che hanno la capa-

1. Il. pp.: I, q. 59, a. 3; q. 82, a. 2; q. 83, aa. 1-4; I-II, q. 13, a. 6; *De Verit.*, q. 24, aa. 1, 2; *De Malo*, q. 6.

cità di giudicare. Tra questi esseri, quindi, giudicano liberamente solo quelli che muovono se stessi nel giudicare. Ma nessuna delle facoltà giudicatrici muove se stessa nel giudicare, se non è capace di riflettere sul proprio atto: se infatti applica se stessa a giudicare è necessario che conosca il proprio giudizio. E questo è solo dell'intelletto. Perciò gli animali irragionevoli sono in qualche modo «liberi nel moto» o «nell'agire», ma non «liberi nel giudizio»; gli esseri inanimati, mossi solo da altri, non sono liberi neppure nell'agire o nel muoversi; gli esseri intelligenti invece non solo sono liberi nell'azione, ma anche nel giudizio: il che significa che hanno il libero arbitrio.

3. Una forma di ordine conoscitivo è capace di muovere in quanto l'oggetto viene conosciuto sotto l'aspetto di cosa buona o conveniente: poiché l'atto esterno negli esseri che muovono se stessi deriva dal giudizio col quale una cosa è giudicata buona o conveniente mediante la forma suddetta. Se quindi chi giudica applica se stesso a giudicare, bisogna che applichi se stesso a codesto giudizio mediante una forma più alta. E questa altro non può essere che la nozione stessa di bene o di cosa conveniente, con la quale si può giudicare di ciascun bene determinato. Perciò possono muovere se stessi a giudicare quegli esseri che conoscono la nozione universale di bene. E questi sono soltanto gli esseri intelligenti. Quindi solo gli esseri intelligenti muovono se stessi non solo ad agire, ma anche a giudicare. Dunque essi soltanto sono liberi nel giudicare, ossia hanno il libero arbitrio.

4. Da un concetto universale non segue un moto o un'azione, se non mediante la conoscenza del singolare: poiché il moto e l'operazione si compiono circa i singolari. Ora, l'intelletto per natura conosce gli universali. Quindi perché dalla conoscenza dell'intelletto segua un moto o un'azione qualsiasi, bisogna che il concetto universale dell'intelligenza venga applicato ai singolari. Ma l'universale contiene in potenza molti singolari. Perciò l'applicazione del concetto intellettivo universale può farsi a oggetti molteplici e diversi. Quindi il giudizio dell'intelletto sulle azioni da compiere non è determinato a una cosa soltanto. Dunque tutti gli esseri intellettivi hanno il libero arbitrio.

5. Alcuni esseri mancano di libertà, o perché mancano di qualsiasi giudizio, come quelli privi di conoscenza, quali le pietre e le

piante; oppure perché da natura hanno un giudizio determinato in senso unico, come gli animali privi di ragione. La pecora infatti con l'estimativa naturale giudica il lupo come nocivo, e per tale giudizio lo fugge. E così si dica anche per gli altri animali. Perciò tutti quegli esseri che da natura non hanno un giudizio sul da farsi determinato in un senso unico, hanno necessariamente il libero arbitrio. Tali sono tutti gli esseri intellettivi. Infatti l'intelligenza non solo conosce questo o quel bene particolare, ma il bene nella sua universalità. Quindi, poiché l'intelletto muove la volontà mediante la forma conoscitiva, ed essendoci sempre proporzione tra motore e mosso, la volontà delle sostanze intellettive non sarà determinata dalla natura se non al bene nella sua universalità. Perciò quanto si presenterà ad essa sotto l'aspetto di bene, la volontà potrà volerlo, senza che ne sia impedita da una determinazione naturale contraria. Dunque tutti gli esseri intellettivi hanno la volontà libera proveniente dal giudizio dell'intelletto. E ciò significa avere il libero arbitrio, che è definito *un libero giudizio proveniente dalla ragione*.

Capitolo XLIX

LA SOSTANZA INTELLETTIVA NON È UN CORPO[1]

Da quanto abbiamo detto sopra si dimostra che nessuna sostanza intellettiva può essere un corpo[2]. Infatti:

1. Nessun corpo è capace di contenere, se non mediante un rapporto di grandezza quantitativa: cosicché un tutto e una parte possono in sé contenere rispettivamente un tutto e una parte, o più grandi o più piccoli a seconda della loro propria grandezza. L'intelletto invece comprende o abbraccia ciò che intende non per un rapporto di grandezza quantitativa: poiché con tutto se stesso

1. Il. pp.: infra, c. 65; I, q. 50, a. 1; q. 75, aa. 1, 2; *De Spir. Creat.*, aa. 1, 5; *De Pot.*, q. 3, aa. 9, 11; *De Anima*, aa. 1, 2; *De Anima*, III, lect. 7.

2. Nella *Contra Gentiles* questo capitolo con i due seguenti costituisce il testo fondamentale a favore della spiritualità dell'anima; perché l'Autore tratta qui delle creature spirituali in generale. Mentre però per gli antichi avevano un'interesse primario nella cultura gli spiriti celesti, per noi hanno un interesse preponderante, se non esclusivo, le anime umane.

intende e comprende sia il tutto che la parte, sia le cose grandi che quelle piccole. Quindi nessuna sostanza dotata d'intelletto può essere un corpo.

2. Nessun corpo può ricevere la forma sostanziale di un altro corpo, senza perdere, corrompendosi, la propria forma sostanziale. L'intelletto invece non si corrompe, ma si perfeziona col ricevere le forme di tutti i corpi: poiché la sua perfezione sta nell'intendere, e intende col possesso delle forme di ciò che intende. Perciò nessuna sostanza intellettuale è un corpo.

3. La distinzione dei vari individui di un'identica specie ha il suo principio nella divisione della materia secondo la quantità: poiché la forma di questo fuoco non differisce da quella di quell'altro fuoco, se non per il fatto che essi si riscontrano in parti distinte di materia; e queste parti non si distinguono che per la quantità, senza la quale la sostanza sarebbe indivisibile. Ora, quanto viene ricevuto in un corpo viene ricevuto secondo questa divisione quantitativa. Perciò la forma non viene ricevuta in un corpo, se non come individuata. E quindi se l'intelletto fosse un corpo, le forme intelligibili delle cose non verrebbero ricevute in esso se non come individuate. D'altronde l'intelletto conosce le cose mediante le forme in suo possesso. Dunque l'intelletto non potrebbe così conoscere gli universali, ma solo i particolari: il che evidentemente è falso. Perciò l'intelletto non può essere un corpo.

4. Nessuna cosa può agire al di là della propria specie: poiché in ogni essere il principio dell'operare è la forma. Se quindi l'intelletto fosse corpo, il suo agire non potrebbe trascendere l'ordine delle realtà corporee. Perciò non potrebbe conoscere che i corpi. Ora questo è evidentemente falso; perché intendiamo molte cose che non sono corporee. Dunque l'intelletto non è un corpo.

5. Se la sostanza che intende è un corpo, sarà finito, o infinito. Ma l'esistenza di un corpo infinito in atto è impossibile, come dimostra la *Fisica* di Aristotele [lib. III, c. 5]. Sarà quindi un corpo finito, ammesso che sia un corpo. Questo però è impossibile; perché in nessun corpo finito può trovarsi una potenza infinita, come sopra abbiamo dimostrato [lib. I, c. 20]. La potenza intellettiva, invece, è in qualche modo infinita: poiché può intendere progressivamente un'infinita serie di numeri, di figure e di proporzioni; inoltre conosce l'universale, che nel proprio ambito è virtualmente infinito, perché

contiene tutti gli individui che sono potenzialmente infiniti. Perciò l'intelletto non può essere un corpo.

6. È impossibile che due corpi si contengano reciprocamente: poiché il contenente è maggiore del contenuto. Invece due intelletti si contengono reciprocamente, quando l'uno intende l'altro. Dunque l'intelletto non può essere una realtà corporea.

7. L'agire di un corpo non può mai riflettere sull'agente medesimo: poiché nella *Fisica* [lib. VIII, c. 5] si dimostra che nessun corpo può muovere se stesso se non rispetto a una sua parte, in modo che una parte sia movente e l'altra mossa. Invece l'intelletto nell'agire riflette su se stesso: poiché può intendere se stesso non solo rispetto a una parte, ma nella sua totalità. Quindi esso non è un corpo.

8. L'agire di un corpo non termina a un'azione, né un moto trova termine in un moto, come Aristotele dimostra nella *Fisica* [lib. V, c. 2]. Invece l'agire di una sostanza intellettiva può terminare a un atto: poiché l'intelletto come intende una qualsiasi cosa, così intende di intendere, e così all'infinito. Perciò una sostanza intelligente non può essere un corpo.

Ecco perché nella Sacra Scrittura le sostanze dotate di intelligenza sono denominate *spiriti*: ed è così che viene affermata l'incorporeità di Dio, secondo l'espressione di S. Giovanni (IV, 24): « Dio è spirito ». E nella *Sapienza* (VII, 22 s.) si legge: « C'è in essa », ossia nella divina sapienza, « uno spirito d'intelligenza, il quale comprende tutti gli spiriti intelligibili ».

Si esclude così l'errore degli antichi Fisicisti, i quali non ammettevano che esistesse altra sostanza che quella corporale; cosicché anche l'anima dicevano che è un corpo, cioè fuoco, aria, acqua o qualche altra cosa del genere [cfr. *De Anima*, I, c. 2]. E questa opinione alcuni hanno tentato di introdurla nella stessa fede cristiana, dicendo che l'anima è « un corpo in effige », ossia come un corpo esternamente raffigurabile [3].

3. Pare che l'Aquinate alluda qui a Tertulliano, il quale non riusciva a concepire gli esseri puramente spirituali, stando alla denunzia di S. Agostino (cfr. *De Gen. ad litt.*, X, c. 25, n. 41).

Capitolo L

LE SOSTANZE INTELLETTIVE SONO IMMATERIALI [1]

Da ciò risulta che le sostanze intellettive sono immateriali. Infatti:

1. Qualsiasi realtà corporea è composta di materia e forma. Poiché la materia non può ricevere forme diverse se non secondo la diversità delle sue parti. E questa diversità di parti si riscontra nella materia solo perché in forza delle dimensioni in essa esistenti un'unica materia viene ad essere divisa: infatti se si toglie la quantità, una sostanza diviene una realtà indivisibile. Ora, noi nel capitolo precedente abbiamo dimostrato che nessuna sostanza di natura intellettuale è un corpo. Rimane dunque che essa non è composta di materia e forma.

2. Come non esiste l'uomo senza un dato uomo, così non esiste la materia senza una data materia. Perciò qualunque realtà composta di materia e forma è composta da una forma e da una materia individuata. Ma l'intelletto non può essere composto di materia e forma individuali. Poiché le specie delle cose conosciute intellettualmente diventano attualmente intelligibili mediante la loro astrazione dalla materia individuata, mentre come intelligibili in atto esse costituiscono una cosa unica con l'intelletto. Quindi l'intelletto stesso deve essere privo di materia individuata. Perciò la sostanza dotata d'intelligenza non può essere composta di materia e forma.

3. L'azione di qualsiasi essere composto di materia e forma non appartiene solo alla forma o solo alla materia, ma al composto: l'agire infatti è del soggetto cui appartiene l'essere; ora, nel caso, l'essere mediante la forma appartiene al composto; è quindi il composto che agisce mediante la forma. Se quindi la sostanza intelligente fosse composta di materia e forma, il suo atto intellettivo sarebbe del composto. L'atto però termina a qualche cosa di simile a chi lo produce; infatti il composto generante non genera una forma, ma un altro composto. Se quindi l'intellezione fosse atto del composto, non si avrebbe intellezione né della forma né della materia, ma solo del

1. Il. pp.: a quelli del capitolo precedente possiamo aggiungere il *Comp. Theol.*, cc. 74, 75; *Sent.*, I, d. 8, q. 5, a. 2; II, d. 3, q. 1, a. 1.

composto. Il che è falso in maniera evidente. Perciò le sostanze dotate d'intelligenza non sono composte di materia e forma.

4. Le forme delle cose sensibili hanno un modo di essere più perfetto nell'intelligenza che nella realtà sensibile: là infatti esse sono più semplici e più universali; cosicché mediante l'unica forma intelligibile di *uomo* l'intelletto conosce tutti gli uomini. Invece la forma che viene a trovarsi nella materia, se si trova in essa in modo perfetto la rende tale attualmente, p. es., o fuoco o colorata: se invece non la rende tale, è in essa imperfettamente, come la forma del colore è nell'aria che lo trasmette, e come la virtù dell'agente principale può trovarsi nello strumento. Perciò se l'intelletto fosse composto di materia e forma, le forme di quanto è oggetto d'intellezione renderebbero l'intelletto di tale natura quale è l'oggetto stesso. Ne seguirebbe così l'errore di Empedocle, il quale affermava che « l'anima conosce il fuoco col fuoco, e la terra con la terra » [*De Anima*, I, c. 2, n. 6], e così via. Il che è insostenibile. Dunque le sostanze intelligenti non sono composte di materia e forma.

5. Tutto ciò che viene a trovarsi in un soggetto è in esso alla maniera del recipiente medesimo. Qualora quindi l'intelletto fosse composto di materia e forma, le forme delle cose verrebbero a trovarsi nell'intelletto materialmente, come si trovano fuori dell'anima. Perciò siccome esse fuori dell'anima non sono attualmente intelligibili, non lo sarebbero neppure quando si trovano ad essere nell'intelletto.

6. Le forme dei contrari secondo l'essere che hanno nella materia, sono così incompatibili da escludersi a vicenda. Invece secondo l'esistenza che hanno nell'intelletto non sono contrarie, ma un contrario è incentivo per intendere il contrario corrispondente, perché l'uno viene conosciuto mediante l'altro. Perciò essi, i contrari, nell'intelletto non hanno un modo di essere materiale. Dunque l'intelletto non è composto di materia e forma.

7. La materia non riceve una nuova forma, se non mediante un moto, o una trasmutazione. L'intelletto invece col ricevere altre forme non subisce un moto, ma diviene più perfetto e intende nella quiete, mentre il moto gli impedisce d'intendere. Dunque le forme nell'intelletto non vengono ricevute come le riceve la materia o una cosa materiale. Perciò è evidente che le sostanze intelligenti sono immateriali così come sono incorpore.

Ecco perché Dionigi afferma: « Si deve ai raggi della bontà divina il sussistere di tutte le sostanze intellettuali, le quali sono intellettualmente conosciute come incorporee e immateriali » (*De Div. Nom.*, c. 4).

Capitolo LI

LE SOSTANZE INTELLIGENTI NON SONO FORME ESISTENTI NELLA MATERIA, MA SUSSISTENTI [1]

Le ragioni addotte dimostrano pure che gli esseri dotati d'intelligenza sono forme sussistenti, poiché non esistono nella materia come se il loro essere dipendesse dalla materia stessa. Infatti:

1. Le forme che nel loro essere dipendono dalla materia propriamente non hanno l'esistenza esse stesse, bensì le sostanze composte da esse. Perciò se gli esseri intelligenti fossero forme di questo genere, dovrebbero avere un'esistenza materiale, come se fossero composti di materia e forma.

2. Forme che per sé non sono in grado di sussistere, non sono neppure in grado di agire per se stesse: ma ad agire sono le sostanze che esse compongono. Se quindi le nature dotate d'intelligenza fossero forme di questo genere, ne seguirebbe che l'intellezione non apparterrebbe ad esse, ma alle sostanze composte da esse e dalla materia. E allora l'essere intelligente sarebbe composto di materia e forma. Il che è impossibile, come sopra abbiamo già dimostrato.

3. Se l'intelletto fosse una forma nella materia e non per sé sussistente, ne seguirebbe che quanto viene ricevuto nell'intelletto verrebbe ad essere ricevuto anche nella materia: infatti le forme che hanno il loro essere legato alla materia non ricevono nulla che non venga ricevuto nella materia. Siccome però ricevere le forme nell'intelletto esclude la recezione di esse nella materia, è impossibile che l'intelletto sia una forma di ordine materiale.

4. Dire che l'intelletto è una forma non sussistente, ma immersa nella materia, equivale a dire che l'intelletto è composto di materia e forma, pur non essendo identiche le parole: infatti nel primo caso

1. Il. pp.: come nei due capitoli precedenti.

si afferma che l'intelletto è la forma del composto; nel secondo si afferma che il composto come tale è intelletto. Perciò come è falso che l'intelletto è composto di materia e forma, così è falso che esso sia una forma non sussistente, bensì materiale.

CAPITOLO LII

NELLE SOSTANZE INTELLETTIVE CREATE C'È DISTINZIONE TRA *ESSERE* E *SOGGETTO ESISTENTE* [1]

Però non si deve credere che le sostanze intellettive, non essendo né corporee, né composte di materia e forma, né esistenti nella materia come le forme materiali, adeguino per questo la semplicità di Dio. Poiché in esse si riscontrano delle composizioni, non identificandosi in loro l'esistenza [*esse*] con l'essenza [*quod est*]. Infatti:

1. Se l'*esse* è sussistente, esclude l'aggiunta di qualsiasi altra cosa. Poiché anche negli esseri il cui *esse*, o atto esistenziale, non è sussistente, quanto inerisce nel soggetto distinguendosi dal suo atto esistenziale, è unito al soggetto sussistente, ma non forma un'unità col suo atto esistenziale, se non in modo accidentale, in quanto è unico il soggetto dell'esistenza e di ciò che è estraneo all'esistenza. In Socrate, p. es., oltre il suo *esse* sostanziale c'è l'esser bianco, che è diverso dall'essere sostanziale; poiché non è la stessa cosa esser Socrate ed esser bianco, se non *per accidens*. Perciò se l'*esse* sussiste fuori di un soggetto, non si trova un modo per unirgli qualcosa che non sia l'*esse*. Ora, l'*esse* come tale non può avere differenze; può invece differenziarsi mediante cose che non sono l'essere: l'essere di una pietra, p. es., è distinto dall'essere di un uomo. Perciò l'essere sussistente [*esse subsistens*] non può essere che uno solo. Ma sopra abbiamo dimostrato [lib. I, c. 22] che è Dio a identificarsi col suo essere [o esistenza] sussistente. Dunque niente all'infuori di lui può essere il proprio *esse*. Perciò in ogni altra sostanza è necessario che la sostanza stessa sia distinta dal suo *esse* o atto esistenziale.

1. Ll. pp.: I, q. 50, a. 2; *De Ente et Ess.*, c. 4; *Sent.*, I, d. 8, q. 5, aa. 1, 2; II, d. 3, q. 1, aa. 1-2; *De Spir. Creat.*, a. 1.

2. Qualsiasi natura presa nella sua universalità, se viene considerata in astratto, non può essere che unica: sebbene essa possa trovarsi in molti individui. Infatti se l'*animale* sussistesse separato, non avrebbe i caratteri propri dell'uomo e del bove: ché altrimenti non sarebbe solo *animale*, ma uomo e bove. Perciò tolte le differenze costitutive della specie, la natura del genere rimane indivisa: poiché le stesse differenze che costituiscono le specie dividono il genere. Cosicché se l'*esse* fosse un universale come un genere, l'essere separato per sé sussistente non potrebbe che essere uno solo. Se invece, secondo la verità, non è divisibile come il genere nelle sue differenze, ma solo per il fatto che è l'essere di questo o di quello, è ancora più evidente che l'*esse* sussistente non può essere che unico. Quindi siccome l'*esse sussistente* è Dio, niente all'infuori di lui può essere il proprio *esse*.

3. È impossibile che ci siano due *esseri* del tutto infiniti: poiché l'*essere* che è infinito assolutamente abbraccia ogni perfezione dell'essere; cosicché se codesta infinità si trovasse in due soggetti, non si troverebbe un elemento per cui l'uno differisse dall'altro. Ora, l'*essere sussistente* deve essere infinito: poiché non è delimitato da un soggetto che lo riceva. Perciò è impossibile che ci sia un altro *essere sussistente*.

4. Se c'è un *essere* per sé *sussistente*, ad esso altro non appartiene che quanto spetta all'ente in quanto esiste: poiché quel che si predica di una cosa in quanto tale non le spetta se non *per accidens*, a motivo del comune soggetto; cosicché se si considera separata dal soggetto, non le spetta in nessun modo. Ora, l'essere causato da altri non spetta all'ente in quanto ente, altrimenti ogni ente sarebbe causato da altri; e così nella catena delle cause bisognerebbe procedere all'infinito, il che è impossibile, come sopra [lib. I, c. 13] abbiamo dimostrato. Perciò l'*essere sussistente* bisogna che non sia causato. Dunque nessun essere causato è il proprio *esse*.

5. A ciascuna cosa la propria sostanza spetta di per sé e non in forza di altri: la luminosità attuale, p. es., non rientra nella sostanza dell'aria proprio perché le proviene da un altro. Ma per ciascuna cosa creata il proprio essere è dato in forza di altri: altrimenti non sarebbe una realtà causata. Dunque per nessuna sostanza creata, il proprio essere si identifica con la propria sostanza.

6. Dato che ogni agente agisce in quanto è in atto, alla prima causa agente che è perfettissima compete di essere in atto in modo perfettissimo. Ora però, una cosa tanto è più perfettamente in atto, quanto tale atto è geneticamente posteriore: poiché nell'identico soggetto che passa dalla potenza all'atto, l'atto cronologicamente è posteriore alla potenza. Inoltre è più perfettamente in atto ciò che è l'atto stesso, di quanto lo sia una realtà che lo riceve: poiché quest'ultima è resa attuale dal primo. Ciò posto, risulta dalle cose già spiegate [lib. I, c. 13], che Dio solo è la prima causa agente. A lui soltanto quindi spetta di essere in atto in modo perfettissimo, ossia così da essere lo stesso atto perfettissimo. Ma tale atto è l'*essere*, che è termine di ogni generazione e di ogni moto: poiché qualsiasi forma o atto è in potenza prima di acquistare l'esistenza. Dunque spetta solo a Dio di identificarsi con l'essere stesso: come spetta a lui solo di essere la prima causa agente.

7. L'*essere* stesso spetta alla prima causa agente in forza della propria natura, poiché, come sopra abbiamo visto [lib. I, c. 22], l'essere di Dio s'identifica con la sua essenza. Ora, quello che spetta a una data cosa in forza della propria natura non può competere ad altri se non per partecipazione: cioè come il calore del fuoco viene comunicato ad altri corpi. Perciò l'*essere* stesso *è* comunicato alle altre cose dal primo agente mediante una partecipazione. Ma quello che spetta a una cosa per partecipazione non è l'essenza di essa. Dunque è impossibile che l'essenza di un altro ente distinto dalla prima causa agente sia l'*esse*, ossia l'esistenza [2].

Ecco perché nell'*Esodo* (III, 14) « Colui che è » viene dato come il nome proprio di Dio: poiché è proprio di lui soltanto l'identificazione della sua essenza con la propria esistenza.

2. S. Tommaso insiste sulla composizione di essenza e di esistenza in tutte le creature, per evitare la composizione di materia e forma, che alcuni teologi suoi contemporanei (tra cui S. Bonaventura) ammettevano persino nelle creature spirituali. I discepoli posteriori hanno discusso per secoli su questa distinzione, sostenendo gli uni che si trattava di distinzione reale, mentre gli altri ritenevano che tra *essenza* ed *esistenza* c'è soltanto una distinzione di ragione. – Cfr. M. D. Roland-Gosselin, *Le « De Ente et Essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1948; N. Del Prado, *De Veritate fundamentali Phil. Christianae*, Friburgo (Sv.), 1911.

Capitolo LIII

NELLE SOSTANZE INTELLETTIVE CREATE C'È COMPOSIZIONE DI ATTO E POTENZA [1]

Da ciò appare evidente che nelle sostanze intellettive create c'è composizione di atto e potenza. Infatti:

1. Dovunque si riscontrino due cose di cui l'una è compimento dell'altra, il rapporto tra l'una e l'altra è quello di potenza e di atto: poiché niente può essere compiuto che mediante il proprio atto. Ora, nella sostanza intellettiva creata si riscontrano queste due cose: l'essenza e la sua esistenza, che non s'identifica con essa, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Ma l'esistenza è il compimento di una sostanza o essenza esistente: poiché ogni cosa esiste attualmente per il fatto che ha l'esistenza. Perciò in ciascuna delle cose suddette c'è composizione di atto e potenza.

2. Ciò che una cosa riceve dalla causa agente deve essere in atto: poiché è proprio di codesta causa rendere attuale qualcosa. Ora, noi sopra abbiamo dimostrato [c. 15] che ogni altra sostanza riceve l'essere dalla prima causa agente: e in tanto codeste sostanze sono causate, in quanto ricevono da altri l'esistenza. Perciò l'esistenza si ritrova nelle sostanze causate come atto delle medesime. Ma la cosa in cui l'atto viene a trovarsi è potenza: poiché l'atto in quanto tale è correlativo alla potenza. Dunque in ogni sostanza creata c'è potenza e atto.

3. Ogni realtà resa partecipe di qualcosa sta alla cosa partecipata come la potenza sta all'atto: poiché mediante ciò che viene partecipato quella realtà ne diviene attualmente partecipante. Ora sopra noi abbiamo visto [c. 15] che solo Dio esiste per essenza, mentre tutte le altre cose partecipano l'essere, ossia l'esistenza. Dunque ogni sostanza creata sta alla propria esistenza come la potenza all'atto.

4. Le cose vengono rese simili alla loro causa agente mediante l'atto: poiché l'agente produce cose consimili in quanto è in atto. Ora, la rassomiglianza di ogni sostanza creata con Dio, avviene me-

1. Il. pp.: *De Ente et Ess.*, c. 4; *Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 1.

diante l'esistenza, come sopra [c. 6] abbiamo spiegato. Dunque l'esistenza sta a tutte le sostanze create come loro atto. Dal che si conclude che in ogni sostanza creata c'è composizione di atto e potenza.

CAPITOLO LIV

LA COMPOSIZIONE DI ESSENZA E DI ESISTENZA NON È IDENTICA A QUELLA DI MATERIA E FORMA [1]

La composizione di materia e forma non s'identifica con quella di essenza e di esistenza, sebbene entrambe siano composizioni di potenza e atto.

1. Primo, perché la materia non è la sostanza o l'essenza di una cosa; altrimenti ne seguirebbe che tutte le forme sono accidenti, come opinavano gli antichi Fisicisti: la materia è invece parte della sostanza.

2. Secondo, perché l'esistenza o essere non è l'atto proprio della materia, bensì di tutta la sostanza. Il suo atto infatti, l'essere, è l'atto di ciò di cui possiamo dire che è. Ora, essere così non si afferma della materia, ma del tutto. Perciò non della materia può dirsi che è, ma *ciò che è* [*quod est*] è l'essenza o la sostanza [2].

3. Terzo, perché neppure la forma è l'*essere*; ma essi sono correlativi: infatti la forma sta all'essere come la *luce* sta all'*illuminazione*, o come la *bianchezza* sta all'esser *bianco*. A sua volta l'essere stesso sta alla stessa forma come atto. Ecco perché nei composti di materia e forma si dice che la forma è principio dell'essere, perché è il compimento della sostanza, il cui atto è l'esistenza: come la trasparenza è per l'aria il principio per essere illuminata, poiché la rende soggetto adatto alla luce.

Perciò nei composti di materia e forma né la materia né la forma possono considerarsi *ciò che è* [*quod est*], e neppure l'essere stesso, o esistenza. Tuttavia la forma può denominarsi *quo est*, es-

1. Ll. pp.: come nei cc. 52, 53.

2. Solo chi comprende il latino può capire il giuoco del relativo al nominativo neutro (*quod*) e all'ablativo (*quo*) in connessione col verbo essere. Ma nella traduzione abbiamo cercato di facilitare il compito anche di chi ignora del tutto la lingua di Cicerone, per mezzo di circonlocuzioni e sinonimi.

sendo principio dell'essere, ma l'intera sostanza è propriamente il *quod est*: mentre l'essere è l'atto per cui la sostanza si denomina *ente*.

Invece nelle sostanze intellettive, le quali, come sopra abbiamo visto [cc. 50, 51], non sono composte di materia e forma, essendo la loro stessa forma una sostanza, o essenza sussistente, la forma costituisce il *quod est*, mentre l'essere stesso ne è l'atto e il *quo est*.

Ecco perché in esse c'è un'unica composizione di atto e potenza, quella cioè di essenza e di esistenza, che da alcuni viene denominata di *quod est* e di *esse*: oppure di *quod est* e *quo est*.

Al contrario nelle sostanze composte di materia e forma ci sono due composizioni di atto e potenza: la prima si riscontra nella loro sostanza, che è composta di materia e forma; la seconda invece si riscontra tra la loro sostanza già composta e l'esistenza [o essere]. Quest'ultima può anche denominarsi di *quod est* e di *esse*: oppure di *quod est* e di *quo est*.

È quindi evidente che la composizione di atto e potenza è più universale della composizione di forma e materia. Ecco perché materia e forma dividono la sostanza fisica; mentre potenza e atto dividono l'ente nella sua universalità. Perciò quanto è connesso con la potenza e l'atto come tali è comune a tutte le sostanze create, materiali e immateriali: tali sono le funzioni del *ricevere* e dell'*essere ricevuti*, del *perfezionare* e dell'*essere perfezionati*. Invece quanto è proprio della materia e della forma come tali, come *generarsi* e *corrompersi* e altre cose consimili, questo è proprio delle sostanze materiali, e in nessun modo conviene alle sostanze immateriali create.

Capitolo LV

LE SOSTANZE INTELLETTIVE SONO INCORRUTTIBILI[1]

Da ciò si dimostra chiaramente che qualsiasi sostanza intellettiva è incorruttibile. Infatti:

1. Qualsiasi corruzione avviene per la separazione della forma dalla materia: la vera corruzione per la separazione della forma so-

1. Il. pp.: I, q. 50, a. 5; q. 75, a. 6; *Sent.*, II, d. 7, q. 1, a. 1; *De Pot.*, q. 5, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 74.

stanziale, e la corruzione accidentale per la separazione della forma accidentale. Fino a che infatti permane la forma, la cosa non può non sussistere: poiché è mediante la forma che la sostanza diviene il soggetto che riceve l'essere. Ma dove non esiste composizione di forma e di materia non può avvenire la loro separazione. E quindi neppure la corruzione. Ora, noi sopra [c. 50] abbiamo dimostrato che nessuna sostanza intellettiva è composta di materia e forma. Dunque nessuna sostanza intellettiva è corruttibile.

2. Ciò che a una data cosa spetta di per sé, si riscontra in essa per necessità e sempre, in maniera inseparabile. La *rotondità*, p. es., è di per sé nel cerchio, ed è accidentale nel bronzo. Cosicché è possibile che il bronzo non sia rotondo, mentre è impossibile che non lo sia il cerchio. Ora, l'essere segue di per sé la forma: poiché come dice Aristotele [*Poster.*, I, c. 4, n. 9], « per se stesso equivale in forza di se medesimo ». Ebbene, ogni cosa ha l'essere in quanto ha la forma. Ecco perché le sostanze che non s'identificano con le forme stesse, possono essere private dell'esistenza col perdere la forma: come il bronzo che perde la rotondità cessando di essere circolare. Ma le sostanze che si identificano con la loro forma non possono mai essere private dell'esistenza: come una sostanza che si identificasse col cerchio non potrebbe mai cessare di essere rotonda. Ora, noi sopra [c. 51] abbiamo dimostrato che le sostanze intellettive sono esse stesse forme sussistenti. Dunque è impossibile che cessino di esistere. Quindi sono incorruttibili.

3. In ogni corruzione, eliminato l'atto, rimane la potenza in cui esso si trovava: poiché non può prodursi una corruzione nel non ente assoluto, come non può prodursi da esso nessuna generazione. Ora, nelle sostanze dotate d'intelligenza l'atto non è che l'essere medesimo, come sopra abbiamo dimostrato [c. 53]; cosicché la loro sostanza funge in essi da potenza. Perciò se la sostanza intelligente dovesse corrompersi, essa resterebbe integra dopo la propria corruzione. Il che è assolutamente inconcepibile. Dunque ogni sostanza intellettiva è incorruttibile.

4. In tutto ciò che si corrompe è indispensabile la potenza a non essere; perciò, se esiste una cosa in cui non c'è la potenza a non essere, essa esclude la corruttibilità. Ebbene, nella sostanza intellettiva non c'è la potenza a non essere. Infatti, da quanto abbiamo

detto [c. 54], è evidente che in essa a ricevere l'essere è tutta la sostanza. Ora, il soggetto che è predisposto a ricevere un dato atto è talmente potenziale rispetto ad esso, da non esserlo affatto per il suo contrario. Il fuoco, p. es., è così in potenza rispetto al calore, da non essere affatto potenziale rispetto al freddo. Infatti nelle stesse sostanze corruttibili non c'è potenzialità a non essere, nella sostanza completa, se non a causa della materia. Ora, nelle sostanze intelligenti la materia è esclusa, ma esse stesse sono sostanze complete nella loro semplicità. Perciò in esse non c'è nessuna potenza a non essere. Dunque sono incorruttibili.

5. In tutti gli esseri in cui si riscontra la composizione di potenza e d'atto ciò che svolge le funzioni di potenza prima, o di primo supposito è incorruttibile: infatti nelle stesse sostanze corruttibili la materia prima è incorruttibile. Ma nelle sostanze intelligenti ciò che svolge le funzioni di prima potenza, o di primo supposito, è la loro stessa sostanza già completa. Dunque codesta sostanza è incorruttibile. Ora, nessuna cosa è corruttibile, se non perché si corrompe la sua sostanza. Dunque tutte le nature intelligenti sono incorruttibili.

6. Tutto ciò che si corrompe subisce la corruzione, o in maniera diretta, o in maniera indiretta. Ebbene, le sostanze intelligenti non possono subirla in maniera diretta. Infatti ogni corruzione viene prodotta da un agente contrario. Poiché l'agente, agendo in quanto è un ente in atto, nell'agire porta sempre a qualche cosa di esistente in atto. Se quindi in tale realtà esistente in atto qualche cosa si corrompe cessando di esistere in atto, bisogna che questo avvenga per la contrarietà reciproca delle due cose in contrasto: poiché « contrarie sono quelle cose che si escludono a vicenda » [cfr. *Categ.*, c. 8, n. 6]. Ecco perché quanto subisce la corruzione in maniera diretta, o ha dei contrari, oppure è composto di elementi contrari. Ora, nessuna di queste due cose si addice alle sostanze intelligenti. E se ne ha l'indizio nel fatto che le cose stesse contrarie tra loro per natura, nell'intellezione cessano di esserlo: il bianco e il nero, p. es., nell'intelletto non sono contrari; poiché non si escludono a vicenda, anzi si implicano reciprocamente, per il fatto che l'intellezione dell'uno serve ad intendere l'altro. Perciò le sostanze intelligenti non sono soggette direttamente alla corruzione. – Così pure non vi sono soggette indirettamente. Infatti in questo

modo sono corruttibili gli accidenti e le forme non sussistenti. Ma *sopra* [c. 51] abbiamo dimostrato che le sostanze dotate d'intelligenza sono sussistenti. Quindi esse sono del tutto incorruttibili.

7. La corruzione è un tipo di mutazione. E questa è sempre termine di un moto, come è dimostrato nella *Fisica* [lib. V, c. 1]. Perciò tutto ciò che si corrompe è soggetto al moto. Ma nella *Fisica* è spiegato anche [lib. VI, c. 1] che quanto è soggetto al moto è un corpo. Dunque è necessario che quanto si corrompe sia un corpo, se si corrompe direttamente: oppure che sia una forma o facoltà di un corpo da esso dipendente, se si corrompe in maniera indiretta. Ma le sostanze intelligenti non sono corpi, né facoltà o forme dipendenti da un corpo. Dunque non sono soggette a corrompersi né direttamente né indirettamente. Perciò sono del tutto incorruttibili.

8. Tutto ciò che si corrompe è soggetto a corruzione per il fatto che subisce qualche cosa: infatti la corruzione non è che una specie di passione. Ora, nessuna sostanza intellettiva può subire una passione capace di condurre alla corruzione. Poiché il patire l'azione non è che un modo di ricevere. Ma quanto viene ricevuto in una sostanza intelligente deve essere ricevuto alla maniera di essa, cioè in maniera intelligibile. Quanto viene però così ricevuto in una sostanza intelligente è un dato che perfeziona, non già che distrugge la sostanza intelligente; poiché l'intelligibile è perfezione di chi compie un atto d'intelligenza. Dunque la sostanza intelligente è incorrutibile.

9. Come il dato sensibile è oggetto del senso, così l'intelligibile è oggetto dell'intelletto. Ora, il senso non viene corrotto mediante una corruzione diretta, se non per il vigore eccessivo del proprio oggetto: l'occhio, p. es., viene così corrotto da oggetti eccessivamente luminosi, l'udito da rumori troppo forti, e così via. Ho parlato di *corruzione diretta*, perché il senso può essere corrotto anche indirettamente mediante la distruzione del soggetto in cui si trova. Ma questo tipo di corruzione non può capitare all'intelletto, non essendo atto di nessun corpo così da dipendere da esso, come sopra [c. 51] abbiamo dimostrato. Inoltre è evidente che l'intelletto non può essere corrotto dal vigore del proprio oggetto: poiché chi intende le cose sommamente intelligibili, poi è capace di intendere non già

di meno bensì di più quelle meno intelligibili. Dunque l'intelletto non è corruttibile in nessun modo.

10. L'intelligibile costituisce la perfezione propria dell'intelletto: fino al punto che « l'intelletto in atto e l'intelligibile in atto sono un'unica e identica cosa » [*De Anima*, III, c. 4, n. 12]. Perciò quanto spetta all'intelligibile come tale, deve convenire all'intelletto come tale: poiché perfezione e perfettibile appartengono al medesimo genere. Ora, l'intelligibile in quanto intelligibile è necessario e incorruttibile: infatti le cose perfettamente conoscibili dall'intelletto sono quelle necessarie; invece quelle contingenti non lo sono, in quanto tali, che in maniera imperfetta; cosicché di esse non si ha *scienza* ma *opinione*. Anzi delle stesse cose corruttibili l'intelletto ne ha la scienza in quanto sono incorruttibili, ossia in quanto sono universali. Perciò è indispensabile che l'intelletto sia incorruttibile.

11. Il perfezionamento di ogni cosa rispecchia il modo di essere della sua sostanza. Perciò dalla maniera in cui una cosa acquista la sua perfezione si può arguire la struttura della sua sostanza. Ebbene, l'intelletto acquista la sua perfezione non mediante il moto, ma per il fatto che lo esclude: infatti secondo l'anima intellettiva noi siamo perfezionati dalla scienza e dalla prudenza, sedate le perturbazioni fisiologiche del corpo e le passioni dell'anima, come nota Aristotele nel settimo libro della *Fisica* [c. 3, n. 7]. Perciò la condizione propria della sostanza intelligente consiste nell'avere un'esistenza superiore al moto e di conseguenza al tempo. Invece l'esistenza di qualsiasi cosa corruttibile è soggetta al moto e al tempo. Quindi è impossibile che la sostanza intelligibile sia corruttibile.

12. Un desiderio naturale è impossibile che sia vano: « poiché la natura nulla compie inutilmente » [*De Coelo et Mundo*, II, c. 11]. Ora, qualsiasi essere intelligente desidera per natura un'esistenza perpetua, in modo da perdurare nell'essere non solo come specie, ma come individuo. Ed eccone la prova. L'appetito naturale in alcuni esseri deriva dalla conoscenza: è così, p. es., che il lupo desidera per natura l'uccisione degli animali di cui si nutre, e l'uomo desidera la felicità. In altri invece si riscontra tale appetito senza conoscimento, per sola inclinazione dei princìpi naturali, che in certi casi si denomina *appetito naturale*: è così che un corpo grave tende al basso. Ebbene nelle cose il desiderio naturale di essere si riscontra

in tutte e due le forme: e ne abbiamo un segno nel fatto che gli esseri privi di conoscenza resistono agli agenti disgregatori mediante la virtù dei loro princìpi naturali; mentre quelli dotati di conoscenza resistono servendosi della loro conoscenza. Perciò gli esseri privi di conoscimento, i cui princìpi sono dotati della virtù occorrente per conservare un'esistenza perpetua, così da rimanere per sempre anche numericamente, appetiscono per natura un'esistenza individuale perpetua. Quelli invece i cui princìpi non hanno una virtù di questo genere, ma limitata a conservare un'esistenza perpetua solo secondo la specie, hanno anche un appetito naturale per questo tipo di perpetuità. Ma tra gli esseri in cui si riscontra il desiderio di esistere accompagnato dalla conoscenza si riscontra questa diversità, che quelli i quali non percepiscono l'essere se non come momentaneo, desiderano l'essere come momentaneo, non già come perenne; perché sono incapaci di apprendere l'essere sempiterno. Tuttavia essi desiderano l'essere perpetuo della specie: però senza averne la cognizione; poiché la potenza generativa, ordinata a codesto compito, è anteriore e non soggetta alla conoscenza. – Gli esseri invece che sono capaci di conoscere e di apprendere l'essere nella sua perpetuità, hanno di esso il desiderio naturale. Ma questo si addice a tutte le sostanze dotate d'intelligenza. Dunque tutte le sostanze intelligenti con un desiderio naturale bramano di esistere sempre. Perciò è impossibile che esse cessino di esistere.

13. Tutto ciò che comincia e cessa di esistere deve l'una e l'altra cosa alla medesima potenza: poiché identica è la potenza a esistere e a non esistere. Ora, le sostanze intelligenti non hanno potuto incominciare ad essere se non mediante la potenza del primo agente: infatti esse, come sopra abbiamo visto [cc. 49 ss.], non sono composte di materia, la quale avrebbe potuto esistere precedentemente. Perciò neppure può riscontrarsi altra potenza al loro non essere, se non nel primo agente [Dio], nel senso che [Dio] può cessare di infondere in esse l'esistenza. Ma niente può dirsi corruttibile in riferimento a quest'unica potenza. Sia perché le cose si denominano necessarie o contingenti secondo la potenza che è in esse, e non secondo la potenza di Dio. Sia perché Dio, il quale è l'istitutore della natura, non toglie alle cose quanto è proprio della loro natura. Ora, sopra abbiamo visto che è proprio delle nature intelligenti di essere

in perpetuo. Quindi Dio non sottrae loro la perpetuità. Dunque le sostanze intellettive sono per ogni verso incorruttibili [2].

Ecco perché nel Salmo *Laudate Dominum de Coelis* [Ps. CXLVIII], dopo aver ricordato gli angeli e i corpi celesti, si aggiunge [v. 6]: « Li stabilì in eterno e nei secoli dei secoli », indicando così la loro perpetuità.

Inoltre Dionigi afferma nel cap. 4 del *De Divinis Nominibus*: « In forza dei raggi della divina bontà ebbero modo di sussistere le intelligibili e intellettuali sostanze, ed è così che esse sono, vivono ed hanno una vita senza fine e indefettibile, immuni da ogni corruzione, generazione e morte, al di là di ogni instabilità e variazione ».

Capitolo LVI

IN CHE MODO UNA SOSTANZA INTELLETTIVA POSSA UNIRSI A UN CORPO [1]

Avendo noi dimostrato in precedenza [cc. 49 ss.] che la sostanza intellettiva non può essere un corpo né una virtù dipendente dal corpo, rimane da indagare se qualche sostanza intellettiva possa unirsi a un corpo.

Di primo acchito è evidente che la sostanza intellettiva non può unirsi a un corpo mediante combinazione. Poiché le cose che si combinano in un misto necessariamente si alterano reciprocamente. E ciò non può capitare che nei corpi i quali abbiano in comune la stessa materia, così da essere attivi e passivi vicendevolmente. Ma le sostanze intellettive non hanno nessuna materia in comune con i corpi, essendo immateriali, come sopra [c. 50] abbiamo dimostrato. Quindi non sono combinabili con un corpo.

Inoltre le cose che si combinano, a mistione avvenuta non rimangono allo stato attuale, ma solo in quello virtuale: poiché se restassero in atto non ci sarebbe mistione, ma solo un miscuglio;

2. Tutti questi argomenti, pur avendo lo scopo di dimostrare l'incorruttibilità delle creature del tutto spirituali, possono valere anche per dimostrare l'immortalità dell'anima umana. Per questo li vedremo citati dall'Autore stesso al c. 79.

1. Il. pp.: I, q. 51, aa. 1-3; q. 75, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 2; *De Anima*, aa. 1-2; *De Unit. Int.*; *De Anima*, II, lect. 4; III, lect. 7.

vece la sostanza intellettiva, pur essendo indivisibile, può toccare una quantità divisibile, agendo su di essa. Infatti l'indivisibilità del punto è diversa dall'indivisibilità della sostanza intellettiva. Il punto è indivisibile come termine di quantità: e quindi in un corpo continuo ha una posizione determinata oltre la quale non può estendersi. Invece la sostanza intellettiva è indivisibile perché estranea all'ordine quantitativo. Perciò non si può determinare una quantità indivisibile corrispondente al suo contatto. – Secondo, perché un contatto quantitativo è limitato ai limiti esterni: mentre il contatto virtuale abbraccia tutta la realtà che ne viene raggiunta. È così che viene toccato quanto subisce un influsso causale o un moto. Poiché lo subisce in quanto è in potenza. Ora, un corpo è in potenza nella sua totalità e non secondo i suoi limiti esterni. Perciò è raggiunto per intero. – Da ciò risulta evidente anche una terza differenza. Infatti nel contatto quantitativo, che avviene ai limiti dell'estensione, l'essere che compie il contatto rimane esterno a quello toccato, e neppure può attraversarlo, essendone impedito dallo stesso. Invece il contatto virtuale, proprio delle sostanze intellettive, avendo di mira l'interno, fa sì che la sostanza che tocca sia dentro ciò che viene toccato, attraversandola senza impedimento.

Perciò la sostanza intellettiva può unirsi a un corpo mediante un contatto virtuale. Ma le cose così unite non costituiscono un'unità in senso assoluto. Poiché formano un'unità [dinamica] di azione e passione: che non è un'unità in senso assoluto. Però come essere agente non significa essere in senso assoluto, così neppure essere un'unità nell'agire equivale ad essere un'unità in senso assoluto.

Una realtà invece può essere una in senso assoluto in tre maniere: o come *indivisibile*; o come *entità continua*; o come *unità specifica*. Ora, da una sostanza intellettiva e da un corpo non si può formare una realtà indivisibile: perché questa risulta composta di due cose. E neppure si può formare un'entità continua: perché le parti del continuo sono parti quantitative. Perciò resta da esaminare se da una sostanza intellettiva e da un corpo si possa formare una realtà che sia unica specificamente.

Ebbene, due entità permanenti non possono costituire un'unità specifica se non in quanto forma sostanziale e materia: infatti soggetto e accidente non costituiscono un'unità specifica; poiché la definizione dell'uomo e del bianco non è la stessa. Perciò dobbiamo

investigare, se la sostanza intellettiva possa essere forma sostanziale di un corpo [2].

Ora, a chi la consideri a lume di ragione la cosa potrebbe sembrare impossibile. Infatti:

1. Di due sostanze attualmente esistenti non si può formare una realtà unica: poiché l'atto di ciascuna cosa la distingue dalle altre. Ora, la sostanza intellettiva è una sostanza esistente in atto, come risulta dalle cose già dette [c. 51]. E lo stesso si dica del corpo. Dunque una sostanza intellettiva e un corpo non sembra che possano formare una cosa unica.

2. Forma e materia rientrano in unico genere: poiché ogni genere si divide in atto e in potenza. Ora, sostanza intellettiva e corpo sono generi diversi. Quindi non sembra possibile che l'una possa essere forma dell'altro.

3. Ogni entità il cui essere si trovi nella materia deve essere materiale. Ma se la sostanza intellettiva è forma del corpo, il suo essere deve trovarsi nella materia corporea: infatti l'essere della forma non può stare senza materia. Ne seguirà quindi che la sostanza intellettiva non è immateriale, come invece sopra [c. 50] abbiamo dimostrato.

4. È impossibile che sia separata dal corpo quella realtà il cui essere è nel corpo. Ora, i filosofi dimostrano che l'intelletto è separato dal corpo, e che non è né corpo né una virtù esistente nel corpo. Dunque la sostanza intellettiva non può essere forma di un corpo: perché altrimenti il suo essere sarebbe nel corpo.

5. Ciò che ha l'essere in comune col corpo deve avere in comune col corpo anche l'operazione: poiché ogni cosa agisce in quanto è; né la virtù operativa di una cosa può essere superiore alla sua essenza, perché tale virtù segue dai princìpi dell'essenza. Ora, se una sostanza intellettiva fosse forma del corpo, bisognerebbe che avesse in comune con esso il proprio essere: poiché materia e forma costituiscono un'unità in senso assoluto, la quale implica un unico essere. Perciò anche l'agire della sostanza intellettiva dovrebbe essere comune col corpo, e la sua virtù nient'altro che una virtù esistente nel corpo. Il che secondo le cose già dette [cc. 49 ss.] è impossibile.

2. Il c. 56 è concepito come introduzione a un trattato, ossia al breve trattato circa l'unione sostanziale esistente nell'uomo tra anima e corpo. Alle premesse elaborate fino a questo punto l'Autore aggiunge una serie di obbiezioni, alle quali verrà data una soluzione solo verso la fine del breve trattato, ossia al c. 69.

Capitolo LVII

LE TESI DI PLATONE CIRCA L'UNIONE DELL'ANIMA INTELLETTIVA COL CORPO [1]

Mossi da queste ragioni e da altre consimili alcuni affermarono che nessuna sostanza intellettiva può essere forma del corpo. Ma poiché tale opinione pareva contraddetta dalla stessa natura dell'uomo, il quale appare composto di anima intellettiva e di corpo, escogitarono delle vie per salvare la natura dell'uomo.

Platone, dunque, e i suoi seguaci ritennero che l'anima intellettiva si unisca al corpo non come la forma alla materia, ma solo come il motore è unito al corpo che muove, affermando che l'anima è nel corpo «come il nocchiero nella nave» [cfr. *De Anima*, II, c. 1, n. 13]. Cosicché l'unione dell'anima col corpo non avverrebbe che mediante quel contatto di virtù, di cui sopra abbiamo parlato [c. 56].

Ma questo è inammissibile. Poiché con codesto contatto non viene a formarsi una unità in senso assoluto, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Mentre l'unione dell'anima col corpo costituisce l'uomo. Perciò si dovrebbe concludere che l'uomo non è una realtà unica in senso assoluto: e quindi neppure un vero e proprio ente, ma un ente *per accidens*.

Per evitare questo Platone ritenne che l'uomo non fosse il composto di anima e corpo [*Alcib.*, I, xxv] bensì «l'anima stessa che si serve del corpo»; così come Pietro non è il composto di un uomo e del suo vestito, ma «l'uomo che usa il vestito» [2].

Questo però si dimostra essere impossibile. Infatti l'animale e l'uomo sono esseri sensibili e corporei. Ora, ciò non sarebbe, se il loro corpo e le sue parti non rientrassero nell'essenza dell'uomo e dell'animale, ma tutta la loro essenza fosse l'anima, secondo la teoria suddetta: poiché l'anima non è qualcosa di sensibile e di materiale. Dunque è impossibile che l'uomo e l'animale siano

1. Il. pp.: I, q. 76, a. 1; *Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 4, ad 3; *De Anima*, a. 1; *De Unit. Intell.*, c. 3.

2. S. Tommaso non conobbe direttamente le opere di Platone. Sue fonti principali d'informazione sono Aristotele, Nemesio di Emesa (che egli cita come S. Gregorio Nisseno) e S. Agostino.

« anime che si servono del corpo », e non realtà composte di corpo e d'anima.

Inoltre è impossibile che cose essenzialmente diverse abbiano un'operazione unica. E parlo di operazione unica non da parte dell'oggetto a cui termina l'azione, ma da parte dell'agente: i molti portuali, p. es., che trascinano una barca compiono un'azione unica da parte dell'opera, che è unica, ma da parte dei trascinatori le azioni sono molteplici, per la diversità dei loro impulsi. Infatti, poiché l'azione segue la forma e la virtù dell'agente, dove ci sono diverse forme e virtù, devono esserci azioni diverse. Ora, sebbene l'anima abbia delle operazioni proprie, p. es., l'intendere, in cui è indipendente dal corpo; tuttavia ha delle operazioni in comune col corpo, come temere, adirarsi, sentire e simili. Infatti queste operazioni implicano una trasmutazione di determinate parti del corpo, dal che appare evidente che appartengono insieme e all'anima e al corpo. Dunque anima e corpo devono costituire una realtà unica, e non due cose essenzialmente diverse.

A questo argomento così si risponde, seguendo la teoria di Platone. Niente impedisce che movente e mosso abbiano un'operazione essenzialmente identica, sebbene siano realmente diversi: poiché il moto è un identico atto che è del movente in quanto questo è il principio da cui emana, ed è del corpo mosso in quanto questo è il soggetto in cui risiede. Ecco quindi in che modo Platone riteneva che le suddette operazioni sono comuni all'anima e al corpo: sono dell'anima in quanto movente, e del corpo in quanto mosso.

Ma questo non è ammissibile. Infatti:

1. Come spiega il Filosofo (*De Anima*, II, c. 5, nn. 1, 6), « il sentire si verifica nell'impressione stessa che si subisce dai sensibili esterni ». Perciò l'uomo non può sentire, senza l'oggetto sensibile esterno: come una cosa non può essere mossa, senza chi la muova. Quindi nella sensazione l'organo sensitivo viene mosso e impressionato, ma dall'oggetto sensibile esteriore. E ciò per cui subisce tale impressione è il senso: il che si rileva dal fatto che le cose prive di senso non ricevono le suddette impressioni. Perciò il senso è una virtù passiva dell'organo stesso. Dunque l'anima sensitiva nella sensazione non si comporta come movente ed agente, bensì come principio per cui il paziente riceve. E questo non può distinguersi essenzialmente dal paziente. Quindi l'anima sensitiva nell'essere non è diversa dal corpo animato.

2. Sebbene il moto sia un atto comune al motore e al mosso, tuttavia produrre il moto e riceverlo sono due operazioni distinte: ecco perché *fare* e *patire* sono elencati come due predicamenti [cfr. *Categ.*, c. 2, n. 6]. Perciò se nella sensazione l'anima si comporta come agente e il corpo come paziente, le loro operazioni saranno distinte. Dunque l'anima sensitiva avrebbe delle operazioni proprie. Avrebbe quindi anche una propria sussistenza. Perciò distrutto il corpo non cesserà di esistere. Quindi le anime sensitive degli stessi animali irragionevoli sarebbero immortali. Il che è inaccettabile. E tuttavia non è incompatibile con l'opinione di Platone. Ma di questo riparleremo in seguito [c. 82].

3. Il corpo mobile non deriva la propria specie dal suo motore. Se dunque l'anima non si unisse al corpo che come motore, il corpo e le sue parti non riceverebbero la loro specificazione dall'anima. Perciò alla separazione dell'anima il corpo e le sue parti resterebbero dell'identica specie. Ma questo è evidentemente falso: perché le carni, le ossa, le mani e altre parti consimili dopo la partenza dell'anima non sono così denominate che in senso equivoco; poiché nessuna di esse conserva la propria operazione che ne accompagna la specie. Perciò l'anima non è unita al corpo solo come un motore al corpo che muove, o come l'uomo al suo vestito.

4. Il corpo mobile dal proprio motore riceve non l'essere, ma il moto soltanto. Se l'anima quindi fosse unita al corpo solo come motore, il corpo sarebbe mosso dall'anima, ma da essa non riceverebbe l'essere. Ora, il vivere non è che il modo di essere del vivente. Dunque il corpo non riceverebbe la vita dall'anima.

5. Il corpo mobile né dall'applicazione del motore viene generato, né dalla sua separazione viene corrotto: poiché dal motore non dipende nell'essere, bensì solo nel movimento. Perciò se l'anima fosse unita al corpo solo come motore, ne seguirebbe che dall'unione dell'anima non si avrebbe nessuna generazione, e non ci sarebbe corruzione dalla loro separazione. E così la morte, che consiste nella separazione dell'anima dal corpo, non sarebbe la distruzione dell'animale. Il che è falso in maniera evidente.

6. Ogni realtà che muove sé stessa ha la capacità di muoversi e di non muoversi, di muovere e non muovere. Ora l'anima, secondo l'opinione di Platone, muoverebbe il corpo come una realtà che muove se stessa [cfr. *Fedro*, XXIV]. Dunque è in potere dell'anima

muovere il corpo e non muoverlo. Perciò se non si unisse ad esso se non come motore, sarebbe in potere dell'anima separarsi dal corpo ed unirsi ad esso quando vuole. Il che è evidentemente falso.

Che invece l'anima è unita al corpo come sua forma si può dimostrare come segue:

1. L'elemento per cui qualcosa che è ente in potenza diviene ente in atto è la forma e l'atto di essa. Ora, il corpo che esiste potenzialmente diviene ente in atto mediante l'anima: vivere infatti è l'essere del vivente; e il seme prima dell'animazione è vivente solo in potenza, mentre con l'anima diventa vivente in atto. Dunque l'anima è la forma del corpo animato.

2. Sia l'essere che l'operare appartengono non alla sola forma o alla sola materia, bensì al composto; perciò l'essere e l'agire vanno attribuiti a due cose di cui l'una sta all'altra come la materia sta alla forma. Diciamo infatti che un uomo è sano per il corpo e per la salute; che conosce per la conoscenza e per l'anima: e in questi casi la conoscenza è forma per l'anima di chi conosce, e la salute lo è per il corpo sano. Ora, il vivere e il sentire sono attribuiti all'anima e al corpo: diciamo infatti di vivere e di sentire con l'anima e col corpo. All'anima però vivere e sentire si attribuiscono come al loro principio. Perciò l'anima è forma del corpo.

3. Tutta l'anima sta all'intero corpo, come ogni parte dell'anima sta alla rispettiva parte del corpo. Ora, ogni parte dell'anima funge per l'organo rispettivo da forma e da atto: la vista, p. es., è forma e atto dell'occhio. Dunque l'anima è forma e atto del corpo.

Capitolo LVIII

L'ANIMA VEGETATIVA, QUELLA SENSITIVA E L'INTELLETTIVA NON SONO NELL'UOMO TRE ANIME DISTINTE [1]

Agli argomenti suddetti per quanto riguarda il problema che qui interessa si potrebbe anche sfuggire secondo l'opinione di Platone. Infatti questi ritiene [cfr. *Timeo*, XXXI, 69] che in noi l'anima intellettiva, quella nutritiva e la sensitiva non siano la stessa.

1. Il. pp.: I, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1; *De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 9; *De Spirit. Creat.*, a. 3; *De Anima*, a. 2; *Quodl.* II, q. 5; *Comp. Theol.*, cc. 90 ss.

Quindi, sebbene l'anima sensitiva sia forma del corpo, non per questo si dovrà dire che una sostanza intellettiva possa essere forma del corpo.

Ora, che ciò sia impossibile possiamo così dimostrarlo:

1. Gli attributi che appartengono a un'identica cosa secondo forme diverse, si predicano reciprocamente in modo accidentale: è accidentale, p. es., che un essere *bianco* sia *musico*, ossia perché capita a Socrate di essere bianco e musico. Perciò se le anime intellettiva, sensitiva e nutritiva sono in noi virtù o forme diverse, le denominazioni che ci appartengono in forza di esse si predicheranno tra loro solo in modo accidentale. Ebbene, noi secondo l'anima intellettiva siamo denominati *uomini*, secondo quella sensitiva siamo *animali*, e secondo la nutritiva siamo *viventi*. Quindi l'affermazione che « l'uomo è un animale », oppure che « l'animale è un vivente », sarebbe *per accidens*. Invece tali affermazioni sono *per se*: perché l'uomo è animale in quanto uomo; e l'animale è un vivente in quanto animale. Perciò uno è uomo, animale e vivente in forza di un identico principio.

Se si dicesse che, pur restando distinte codeste anime, non segue che le predicazioni suddette siano *accidentali*, perché le anime ricordate hanno un ordine o rapporto tra loro, anche questo va escluso. Infatti il rapporto tra la realtà sensitiva con quella intellettiva, tra quella vegetativa con quella sensitiva, è il rapporto esistente tra potenza e atto: poiché secondo l'ordine genetico la realtà intellettiva è posteriore a quella sensitiva, e quella sensitiva alla vegetativa; perché nella generazione prima c'è l'animale e poi l'uomo. Perciò se codesto rapporto rendesse *per se* [o essenziali] le predicazioni suddette, ciò non avverrebbe secondo la predicazione *per se* che si desume dalla forma, ma secondo quella predicazione *per se* che si desume dalla materia e dal soggetto, come quando di una superficie diciamo che è colorata. Ma questo è insostenibile. Perché secondo questo tipo di predicazione *per se* l'elemento formale è predicato *per se* del soggetto; come quando diciamo: « La superficie è bianca », oppure: « Quel numero è pari ». Inoltre in codesto tipo di predicazione *per se* il soggetto rientra nella definizione del predicato: il *numero*, p. es., va incluso nella definizione del *pari*. Invece qui avviene il contrario. Perché non è *uomo* ad essere predicato dell'*animale*, bensì al contrario: e neppure il soggetto rientra nella

definizione del predicato, ma è vero il rovescio. Dunque le predicazioni suddette non sono *per se* per l'ordine o rapporto suddetto.

2. L'unità deriva dal medesimo principio dell'essere: l'*uno* infatti segue l'*ente*. Ora, dato che ogni cosa riceve l'essere dalla forma, dalla forma riceverà pure l'unità. Se dunque nell'uomo si ammettono più anime come forme distinte, l'uomo non sarà un ente unico, ma più enti. — Né per assicurare l'unità potrà bastare l'ordine esistente tra le varie forme; perché l'unità di ordine non è unità in senso assoluto, essendo la più debole delle unità.

3. Anzi ritornerebbe allora l'incongruenza lamentata nel capitolo precedente, e cioè che anima intellettiva e corpo non formano un'unità in senso assoluto, ma solo di ordine accidentale. Infatti quanto una cosa acquista dopo il suo essere completo, l'acquista come accidente, trattandosi di cosa estranea alla sua essenza. Ma ogni forma sostanziale rende un essere completo come sostanza: lo rende infatti ente in atto e realtà concreta. Perciò qualunque cosa capiti dopo la prima forma sostanziale, è un apporto accidentale. Ora, siccome l'anima vegetativa è una forma sostanziale, poiché *vivente* è un predicato sostanziale dell'uomo e dell'animale; ne segue che l'anima sensitiva come pure l'intellettiva siano apporti accidentali. Quindi sia *animale* che *uomo* non significherebbero un essere unico in senso assoluto, e neppure un genere o una specie della categoria di *sostanza*.

4. Se l'uomo, stando alle tesi di Platone, non fosse un'entità composta di anima e di corpo, ma un'anima che si serve del corpo, o questo dovrebbe intendersi della sola anima intellettiva, oppure delle tre anime, ovvero di due di esse. Se s'intende di tutte e tre, o di due, ne segue che l'uomo non sarebbe una realtà unica, ma doppia, o tripla: egli sarebbe infatti le tre anime o almeno due. Se poi s'intende della sola anima intellettiva, in modo che l'anima sensitiva sia forma del corpo, mentre l'anima intellettiva, utente del corpo animato e sensitivo, costituirebbe l'uomo, ne seguirebbero ancora delle incongruenze: e cioè che l'uomo non sarebbe un animale, ma *si servirebbe dell'animale*, poiché un essere è animale in forza dell'anima sensitiva; e ne seguirebbe che l'uomo non sente ma *si serve di una realtà senziente*. Ora, trattandosi di cose inaccettabili, è impossibile che i princìpi intellettivo, sensitivo e vegetativo siano in noi tre anime sostanzialmente diverse.

5. Di due o più cose non se ne può fare una sola, senza qualcosa che le unisca; a meno che l'una non stia all'altra come l'atto sta alla potenza: materia e forma, p. es., formano una cosa sola, senza un legame estraneo che le unisca. Se invece nell'uomo ci sono più anime, esse non stanno tra loro come materia e forma, ma hanno tutte funzione di atti e di princìpi operativi. Quindi se si uniscono per formare un'unica realtà, p. es., l'uomo o l'animale, deve esserci un elemento che le unisca. Ma questo non può essere il corpo: perché il corpo è invece tenuto unito dall'anima; cosicché quando l'anima lo abbandona il corpo si dissolve. Perciò è necessario qualche cosa di più formale per fare di esse un'unica cosa. Ma allora anima sarà piuttosto questo principio e non quelle anime molteplici che esso unisce. Perciò se a sua volta tale principio ha parti distinte, e non è uno per se stesso, dovrà esserci un elemento che le unisca. Ora, siccome non si può andare all'infinito, bisogna arrivare a qualcosa che sia uno per se stesso. E questo appunto lo è sommamente l'anima. Dunque è necessario che in ogni uomo o animale ci sia un'unica anima.

6. Se quanto nell'uomo appartiene all'anima è un aggregato, è necessario che come il tutto sta a tutto il corpo così i singoli suoi elementi stiano alle singole parti del corpo. Il che non si scosta dall'impostazione di Platone; il quale localizzava l'anima razionale nel cervello, quella vegetativa nel fegato, quella concupiscibile nel cuore [cfr. *Timeo*, ibid.]. Ma ciò risulta falso per due motivi. Primo, perché c'è una parte dell'anima, cioè l'intelletto, che non si può attribuire a nessuna parte del corpo, avendo noi dimostrato sopra [cc. 51, 56] che esso non è atto di nessuna parte del corpo. – Secondo, perché è evidente che nell'identica parte del corpo si manifestano operazioni delle diverse parti dell'anima: ciò risulta chiaro negli animali che sopravvivono alla loro divisione, poiché l'identica parte ha moto, sensazione e appetizione che li spinge al movimento; così pure una identica parte staccata di una pianta seguita a nutrirsi, ad aumentare e a germogliare. Da ciò appare che le diverse parti dell'anima risiedono nella medesima parte del corpo. Dunque in noi non ci sono diverse anime, distribuite nelle diverse parti del corpo.

7. Facoltà diverse che non siano radicate in unico principio non si ostacolano a vicenda nell'agire, a meno che i loro atti non siano

incompatibili: il che non avviene nel nostro caso. Invece vediamo che le diverse azioni dell'anima si ostacolano tra loro: poiché quando l'una si intensifica l'altra si affievolisce. Quindi è necessario che queste azioni, e le facoltà che ne sono i princìpi prossimi, siano radicate in un unico principio. Ora, questo principio non può essere il corpo: sia perché c'è un'attività in cui il corpo non partecipa, cioè l'intellezione; sia perché, se principio di tali facoltà fosse il corpo come tale, esse dovrebbero riscontrarsi in tutti i corpi, il che è falso in modo patente. Perciò principio di esse è una data forma, in forza della quale un corpo ha quella data natura. E questa forma è l'anima. Dunque tutte le funzioni psichiche esistenti in noi derivano da un'unica anima. E quindi in noi non esistono più anime.

Con questa conclusione concordano le parole del *De Ecclesiasticis Dogmatibus* [c. 15]: « Né crediamo che ci siano due anime in solo uomo, come hanno scritto Giacomo e altri Siriani, l'una animalesca, animatrice del corpo e mescolata al sangue; l'altra spirituale a servizio della ragione: ma diciamo che nell'uomo c'è un'unica e identica anima, la quale vivifica il corpo con la sua presenza, e dispone di se stessa con la sua ragione »[2].

Capitolo LIX

L'INTELLETTO POSSIBILE DELL'UOMO NON È UNA SOSTANZA SEPARATA[1]

Ci furono altri che si servirono di un altro espediente per sostenere che una sostanza intellettiva non può unirsi al corpo come forma. Dicono infatti che l'intelletto, persino quello che Aristotele denomina *possibile* [*De Anima*, III, c. 4], è una sostanza separata non già unita a noi come forma[2].

2. Il *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, che per un certo tempo fu attribuito a S. Agostino, appartiene a Gennadio di Marsiglia [fine del secolo V]. – Le teorie platoniche intorno alla tricotomia dell'anima furono alla base degli errori cristologici della scuola antiochena, a cominciare da quelli di Apollinare di Laodicea.

1. Il. pp.: I, q. 79, a. 2, ad 2; *De Spirit. Creat.*, a. 9; *De Anima*, aa. 2, 3.

2. Era questa la strana opinione di Averroè, che ebbe tanto seguito in occidente, da costringere gli apologisti cristiani a laboriose ed estenuanti confutazioni. L'Autore dedica all'argomento i capitoli 59-61. – L'intelletto *possibile* nella psicologia aristotelica altro non è che l'intelletto che formalmente pensa e ragiona. Mentre l'intelletto *agente* ha solo il compito di rendere universali e intelligibili i dati della sensibilità

1. E cercano di dimostrarlo prima di tutto con le parole di Aristotele, il quale parlando di questo intelletto afferma che è « separato », « non mescolato al corpo », « semplice » e « impassibile » [*cfr. ibid.*]: tutte cose che non si potrebbero dire di esso, se fosse forma del corpo.

2. Ricorrono poi alla dimostrazione con la quale egli prova [*ibid.*] che l'intelletto possibile deve essere privo di tutte le specie delle cose sensibili, per poterle ricevere, essendo in potenza rispetto ad esse. Come la pupilla, la quale riceve tutte le specie di colori, è priva di qualsiasi colore: se infatti avesse di suo un dato colore, questo le impedirebbe di vedere gli altri colori; anzi non vedrebbe nulla, se non sotto quel colore. Lo stesso avverrebbe per l'intelletto possibile, se di suo avesse una data forma o natura di cose sensibili. Questo però avverrebbe necessariamente, se l'intelletto fosse mescolato a un corpo. Così pure se fosse forma di un corpo: poiché quando materia e forma costituiscono un unico essere, la forma partecipa necessariamente in qualche modo alla natura di cui è forma. Dunque è impossibile che l'intelletto possibile sia mescolato col corpo, o che sia atto o forma di un corpo.

3. Se questo intelletto fosse forma di un corpo materiale, la sua recettività sarebbe come quella della materia prima. Poiché ciò che è forma di un corpo non può ricevere nulla senza la sua materia. Ora, la materia prima riceve le forme nella loro individualità: anzi esse vengono individuate dal fatto che sono nella materia. Perciò l'intelletto possibile riceverebbe le forme individuali. E così non conoscerebbe gli universali. Il che evidentemente è falso.

4. La materia prima è inabile a conoscere le forme che riceve. Perciò se la recezione dell'intelletto possibile e della materia prima fossero la stessa, anche l'intelletto possibile sarebbe impossibilitato a conoscere le forme che riceve. Il che è falso.

5. È impossibile che nel corpo ci sia una virtù infinita, come Aristotele dimostra nell'ottavo libro della *Fisica* [c. 10, nn. 2 ss.]. Ora, l'intelletto possibile ha in qualche modo una virtù infinita: poiché in esso giudichiamo cose numericamente infinite, in quanto con esso conosciamo gli universali, che abbracciano virtualmente infiniti singolari. Dunque l'intelletto possibile non è una virtù che risieda in un corpo.

Da tali argomenti fu mosso Averroé [*Comment. in De Anima*, III, text. 5], preceduto da alcuni antichi, come egli afferma, a

sostenere che l'intelletto possibile, col quale l'anima intende, è sostanzialmente separato dal corpo e non forma del corpo.

Ma poiché tale intelletto non ci apparterrebbe affatto né intenderemmo con esso, se in qualche modo non fosse unito a noi, Averroè determina anche il modo col quale esso è connesso con noi [cfr. *ibid.*], dicendo che la specie intelligibile in atto è forma dell'intelletto possibile, come quella visibile in atto è forma della potenza visiva. Cosicché dall'intelletto possibile e dalla forma intelligibile in atto si forma un tutt'uno. Perciò chiunque abbia l'unione della suddetta forma, viene a unirsi con l'intelletto possibile. A noi codesto intelletto si unisce mediante il fantasma, che è quasi il subietto di tale forma intelligibile. Dunque in codesto modo anche l'intelletto possibile viene saldato con noi.

Ma che tutto ciò è frivolo ed impossibile è facile a dimostrarsi. Infatti:

1. Intende chi ha l'intelletto. Mentre ciò di cui l'intelletto riceve la specie intelligibile è oggetto d'intellezione. Perciò dal fatto che la specie intelligibile è unita in qualche modo all'intelletto umano, l'uomo non otterrà d'intendere, ma solo di essere conosciuto intellettualmente da un intelletto separato.

2. La specie intelligibile in atto è forma dell'intelletto possibile, come la specie visibile in atto è forma della potenza visiva, ovvero dell'occhio stesso. Ora, la specie intelligibile sta ai fantasmi come la specie visibile in atto sta all'oggetto colorato esistente fuori dell'anima: e di questa similitudine si serve tanto Averroé che Aristotele [*De Anima*, III, c. 5, n. 1; cfr. AVERR., loco cit.]. Perciò la saldatura dell'intelletto possibile con i fantasmi esistenti in noi è simile a quella della potenza visiva col colore esistente nella pietra. Ora, questa saldatura non dà alla pietra di vedere, ma solo di essere vista. Quindi anche la suddetta saldatura dell'intelletto possibile con noi non ci dà la possibilità di pensare, ma solo di essere pensati. Invece è pacifico che l'uomo pensa in senso vero e proprio: poiché noi non investighiamo la natura dell'intelletto, se non dal fatto che noi pensiamo. Dunque quel tipo di saldatura è insufficiente.

3. Mediante la virtù conoscitiva ogni conoscente si unisce all'oggetto, non già viceversa: esattamente come ogni operante con la virtù operativa si unisce al manufatto. Ora, l'uomo che intende con l'intelletto usa una virtù conoscitiva. Quindi egli con la forma intel-

ligibile si unisce non all'intelletto, bensì all'oggetto intelligibile mediante l'intelletto.

4. Ciò per cui una cosa agisce deve essere la sua forma: poiché niente agisce se non in quanto è in atto; ma niente è in atto se non mediante ciò che ne costituisce la forma; infatti Aristotele dimostra che l'anima è una forma, dal fatto che l'animale mediante l'anima vive e sente [*De Anima*, II, c. 2, n. 12]. Ora, l'uomo intende e non intende che mediante l'intelletto: infatti sempre Aristotele investigando sul principio della nostra intellezione spiega la natura dell'intelletto possibile [*De Anima*, III, c. 4]. Dunque l'intelletto possibile deve essere unito a noi come forma, e non solo mediante il suo oggetto.

5. « Intelletto in atto e intelligibile in atto sono una sola cosa » [*ibid.*, n. 12], come « il senso in atto e il sensibile in atto » [*ibid.*, c. 2, n. 4]. Non così l'intelletto in potenza e l'intelligibile in potenza; e neppure il senso in potenza e il sensibile in potenza. Perciò l'immagine o specie dell'oggetto in quanto è nei fantasmi non è intelligibile in atto; poiché essa è una cosa sola con l'intelletto in atto, non così, ma in quanto è astratta dai fantasmi; come la specie del colore è sentita in atto non quando è nella pietra, ma solo quando è nella pupilla. Invece secondo l'opinione suddetta la specie intelligibile è saldata con noi in quanto è nei fantasmi. Perciò non è saldata con noi in quanto costituisce un tutt'uno con l'intelletto possibile quale sua forma. Quindi non può essere il mezzo per saldare con noi l'intelletto possibile: poiché in quanto lega con l'intelletto possibile non lega con noi, e viceversa.

Ora è evidente che l'iniziatore di questa teoria fu ingannato da un equivoco. Infatti i colori esistenti fuori dall'anima alla presenza della luce sono visibili in atto perché capaci di impressionare la vista: non già che siano già sentiti in atto, come quando sono tutt'uno con il senso in atto. Così pure i fantasmi con la luce dell'intelletto agente diventano intelligibili in atto, in modo da poter muovere l'intelletto possibile; ma non da essere già conosciuti intellettualmente in atto, come quando sono una cosa sola con l'intelletto possibile ormai in atto.

6. Dove si riscontra un'operazione vitale più alta, si riscontra una più alta specie di vita corrispondente a detta operazione. Infatti nelle piante si riscontra la sola funzione vegetativa. Negli animali si riscontra un'operazione più alta, cioè la sensazione e il moto locale:

ecco perché l'animale vive in una specie di vita più alta. Ma nel- 405
l'uomo si riscontra un'operazione vitale superiore a quella degli
animali, cioè l'intellezione. Dunque l'uomo avrà una più alta specie
di vita. Ora, la vita si ha mediante l'anima. Perciò l'uomo avrà per
vivere un'anima più alta di quella sensitiva. Ma al di sopra non
c'è che l'intelletto. Dunque l'intelletto è l'anima e quindi la forma
dell'uomo [c. 57].

7. Quanto deriva dall'operazione di una qualsiasi cosa non può
fornire ad essa la specie: poiché l'operazione è l'atto secondo:
mentre la forma che dà la specie è l'atto primo. Ebbene, secondo
l'opinione suddetta, l'unione dell'intelletto possibile con l'uomo de-
riva dall'operazione dell'uomo; essa infatti avviene mediante la fan-
tasia, che secondo il Filosofo [*De Anima*, III, c. 3, n. 13] è « un
moto prodotto dal senso nell'ordine dell'atto ». Perciò l'uomo non
può conseguire la specie da tale unione. Dunque l'uomo, pur avendo
l'intelligenza, non differirebbe dagli animali bruti.

8. Se l'uomo riceve la specie dal fatto che è ragionevole ed è
dotato d'intelligenza, chiunque appartiene alla specie umana è ra-
gionevole e dotato d'intelligenza. Ora, il bambino, anche prima di
uscire dal seno materno, appartiene alla specie umana: eppure in
lui non ci sono fantasmi che siano intelligibili in atto. Dunque
l'uomo non è dotato d'intelletto per il fatto che l'intelletto si unisce
all'uomo mediante le specie intelligibili esistenti nei fantasmi.

Capitolo LX

L'UOMO DEVE LA SUA SPECIFICAZIONE NON ALL'INTELLETTO « PASSIVO », MA ALL'INTELLETTO « POSSIBILE »[1]

Secondo l'opinione suddetta così si potrebbero confutare gli argo-
menti addotti [nel c. prec.]:

Averroé afferma [*Comm. in De Anima*, III, text. 20] che l'uomo
differisce specificamente dagli animali bruti per quell'intelletto che

1. Il. pp.: come al capitolo precedente. – Per scrupolo di oggettività l'Autore prende qui le parti di Averroè, passando poi a confutarlo con una serietà e un impegno che a noi sembrano eccessivi. Ma tale impegno non ci sembrerà esagerato, se pensiamo che l'averroismo, come abbiamo accennato, costituiva nel secolo XIII il più massiccio schieramento ideologico del pensiero anticattolico del nostro Occidente.

Aristotele chiama *passivo*, e che è la *cogitativa*, la quale è propria dell'uomo, mentre al suo posto gli altri animali possiedono una certa *estimativa naturale* [2]. Ora, compito della *cogitativa* è distinguere i dati conoscitivi individuali e concreti, e confrontarli tra loro: mentre l'intelletto « separato e non mescolato » confronta e distingue i dati conoscitivi universali. E poiché codesta facoltà, insieme all'immaginativa e alla memoria, prepara i fantasmi a ricevere l'azione dell'intelletto agente che li rende intelligibili in atto, come le arti inferiori che preparano il materiale per un artefice coordinatore e principale, la suddetta facoltà è denominata *intelletto*, o *ragione*, la quale secondo i medici sarebbe localizzata nella cavità centrale del capo. E secondo la diversa disposizione di tale facoltà un uomo differisce dall'altro per l'ingegno e per tutte le altre cose che riguardano l'intelligenza. Inoltre mediante l'uso e l'esercizio di essa l'uomo acquista la scienza. Perciò gli abiti di scienza risiedono in questo intelletto passivo. E questo intelletto passivo trovandosi fin da principio nel bambino, fa sì che questi riceva da esso la specie umana, prima che intenda attualmente.

Ora però, è evidente che queste argomentazioni sono false e ingiustificate. Infatti:

1. Le operazioni vitali stanno all'anima come gli atti secondi stanno all'atto primo, secondo l'insegnamento di Aristotele nel secondo libro del *De Anima* [c. 1, n. 5]. Ma nel medesimo soggetto l'atto primo precede cronologicamente l'atto secondo: l'abito di scienza, p. es., precede l'attuale considerazione. Perciò dovunque si riscontri un'operazione vitale, deve esserci una facoltà dell'anima che sta a codesta operazione come l'atto primo sta all'atto secondo. Ora, l'uomo ha la sua propria operazione, superiore a quella degli altri animali, cioè l'intendere e il ragionare, che è l'operazione dell'uomo in quanto uomo, come dice Aristotele nel primo libro dell'*Etica* [c. 7, nn. 12 ss.]. Dunque è necessario ammettere in lui un principio che propriamente dia all'uomo la sua specie, e che stia all'intendere come l'atto primo sta all'atto secondo. Ora, questo non può essere l'intelletto passivo suddetto: perché il principio di tale operazione deve essere « impassibile e non mescolato col corpo »,

2. Per capire tutta l'esposizione, bisogna tener presente il significato di questi termini. - L'A. ha in comune con i suoi avversari il dizionario aristotelico, secondo il quale l'*intelletto passivo*, o *cogitativa*, rientra nella sfera della sensibilità.

come il Filosofo dimostra [*De Anima*, III, c. 4], mentre l'intelletto passivo risulta tutto il contrario. Perciò non è possibile che l'uomo debba alla cogitativa, denominata intelletto passivo, la propria specie, per cui si distingue dagli altri animali.

2. Quanto costituisce un'affezione della parte sensitiva non può collocare un essere in un genere di vita superiore a quella sensitiva, come una funzione dell'anima vegetativa non colloca in un genere di vita superiore a quella vegetativa. Ora, è chiaro che la fantasia e le altre potenze che l'accompagnano, come la memoria e simili, sono affezioni della parte sensitiva, come il Filosofo dimostra nel *De Memoria* [c. 1]. Perciò né da codeste virtù né da qualcuna di esse un animale può essere collocato in un genere di vita superiore alla vita sensitiva.

L'uomo è invece in un genere di vita superiore, come risulta dall'insegnamento del Filosofo nel secondo libro del *De Anima* [c. 2, n. 2], il quale, nel distinguere i vari generi di vita, aggiunge alla vita sensitiva che attribuisce a tutti gli animali, quella intellettiva che attribuisce all'uomo. Dunque l'uomo non può vivere la vita sua propria mediante la predetta facoltà della cogitativa.

3. Tutti gli esseri che muovono se stessi sono composti, come il Filosofo dimostra [*Physic.*, VIII, c. 5, n. 8], di una parte che muove e di una parte mossa. Ora, l'uomo come gli altri animali muove se stesso. Ma il primo motore dell'uomo è l'intelletto: poiché l'intelletto con il suo oggetto intelligibile muove la volontà. Né si può dire che a muovere sia soltanto l'intelletto passivo: perché l'intelletto passivo è limitato ai singolari, mentre nel muovere noi ci serviamo, sia dei concetti universali che appartengono all'intelletto possibile, sia dei dati particolari che possono interessare l'intelletto passivo. Ciò risulta dall'insegnamento di Aristotele, sia nel terzo libro del *De Anima* [c. 11, n. 4], che nel settimo libro dell'*Etica* [c. 3, nn. 6, 9]. Dunque l'intelletto possibile fa parte dell'uomo. E ne costituisce l'elemento più nobile e più formale. Perciò da esso egli riceve la sua specie e non dall'intelletto passivo.

4. Che l'intelletto possibile non è atto di nessun corpo si dimostra dal fatto che può conoscere tutte le forme delle cose sensibili nella loro universalità. Perciò nessuna facoltà, il cui operare può estendersi agli universali insiti in tutte le forme sensibili, può essere atto di un corpo. Ora, tale è appunto la volontà: poiché tutte le cose che

conosciamo intellettualmente le possiamo volere; per lo meno possiamo volerle conoscere. L'atto della volontà inoltre può riscontrarsi di carattere universale: come dice Aristotele nella *Rettorica* [lib. II, c. 4, n. 31], « odiamo la genia dei briganti in universale, mentre ci adiriamo solo contro i singoli in particolare ». Dunque la volontà non può essere l'atto di una parte del corpo, né dipendere da una facoltà che sia atto o perfezione di un organo corporeo. Ora, ogni facoltà dell'anima è atto di un organo corporeo, ad eccezione dell'intelletto propriamente detto. Perciò la volontà è nella parte intellettiva: infatti Aristotele afferma (*De Anima*, III, c. 9, n. 3), che « la volontà è nella ragione, invece l'irascibile e il concupiscibile sono nella parte sensitiva ». Ecco perché gli atti del concupiscibile e dell'irascibile si esercitano come passioni; non così l'atto della volontà che si esercita come elezione, o scelta. Ora, il volere di un uomo non può essere estrinseco al soggetto, e quasi fondato in una sostanza separata, ma dev'essere nell'uomo stesso. Altrimenti uno non sarebbe padrone dei propri atti, perché mosso dalla volontà di una sostanza separata; e in lui sarebbero solo le facoltà appetitive che si attuano nelle passioni, e cioè l'irascibile e il concupiscibile, esistenti nella parte sensitiva, come negli altri animali, i quali sono più oggetto di mozione che esseri moventi. Ma questo è impossibile ed è distruttivo di tutta la filosofia morale e del civile consorzio. Dunque deve esistere in noi l'intelletto possibile, per differenziarci dagli animali bruti, non già il solo intelletto passivo.

5. Come nessun ente è in grado di agire se non mediante la potenza attiva esistente in esso, così nessun ente è in grado di patire che mediante la potenza passiva in esso esistente: un combustibile infatti è in grado di essere bruciato non solo perché c'è qualcosa che ha la potenza di bruciarlo, ma anche perché ha in se stesso la potenza ad essere bruciato. « Ora, l'intellezione è un [certo modo di] patire », come dice Aristotele (*De Anima*, III, c. 4, n. 2). Perciò, siccome il bambino è potenzialmente intelligente, anche se attualmente non intende, bisogna che in lui ci sia una potenza mediante la quale è in grado di intendere. Ma tale potenza è l'intelletto possibile. Quindi è necessario che al bambino, prima ancora che intenda, sia unito l'intelletto possibile. Dunque la saldatura dell'intelletto possibile con l'uomo non avviene mediante la specie intelligibile in

atto, ma lo stesso intelletto possibile è inerente all'uomo fin da principio come qualcosa che gli appartiene.

A questo argomento tenta di rispondere lo stesso Averroè [loco cit.], facendo osservare che il bambino può dirsi in potenza a intendere in due maniere. Primo, poiché i fantasmi che sono in lui sono degli intelligibili in potenza. Secondo, perché l'intelletto possibile è in potenza a saldarsi con lui, non già perché l'intelletto è già unito con lui.

Ora, noi dobbiamo dimostrare che entrambe le spiegazioni sono insufficienti. Infatti:

a) La potenza con la quale l'agente è in potenza ad agire è diversa da quella con cui il paziente è in potenza a patire, essendo esse divise per contrapposizione. Perciò dal fatto che una cosa è in grado di agire non le spetta di poter patire. Ora, poter intendere è poter patire: poiché « intendere è un patire », a detta del Filosofo. Perciò si dice che il bambino è potenzialmente intelligente, non per il fatto che i suoi fantasmi possono divenire intelligibili in atto; perché questo spetta alla potenza di agire, avendo i fantasmi il potere di muovere l'intelletto possibile.

b) E neppure si può dire che il bambino è potenzialmente intelligente per il fatto che l'intelletto possibile è in grado di saldarsi con lui. Infatti si dice che uno è in grado di agire o di patire in forza della potenza rispettiva, o attiva o passiva, così come si dice *bianco* in forza della *bianchezza*. Ma uno non può dirsi bianco prima che la bianchezza lo abbia raggiunto. Perciò uno non può dirsi in grado di agire o di patire prima di possedere la potenza attiva o passiva. Dunque di un bambino non si può dire che è in potenza ad agire prima che l'intelletto possibile, il quale è la potenza per intendere, sia saldato con lui.

c) Inoltre va notato che si dice in due sensi del tutto diversi che uno è in potenza ad operare prima di possedere la natura, e dopo che possiede tale natura, ma per un accidente qualsiasi è impedito dal farlo: un corpo, p. es., prima di acquistare la levità, si dice in potenza a salire in alto in un senso diverso da come ciò si dice dopo che si è trasformato in corpo lieve ma viene impedito dal suo moto naturale. Ora, il bambino è intelligente in potenza non nel senso che non ha ancora la natura per intendere, ma nel senso che ha un impedimento per intendere, essendone impedito, come

scrive Aristotele (*Physic.*, VIII, c. 3, n. 7), « per la molteplicità dei moti esistenti in lui ». Perciò egli deve dirsi in grado d'intendere non perché l'intelletto possibile, che è il principio dell'intellezione, può saldarsi con lui; ma perché è già saldato e viene impedito nella sua operazione; cosicché tolto l'impedimento subito intende.

6. L'abito operativo è una cosa « di cui uno si serve quando vuole » [AVERR., *De Anima*, III, text. 18]. Perciò tale abito deve appartenere al medesimo soggetto cui appartiene la relativa operazione. Ora, la riflessione intellettiva, che è un atto di quell'abito che è la scienza, non può appartenere all'intelletto passivo, bensì direttamente all'intelletto possibile: perché infatti una facoltà possa compiere un'intellezione, bisogna che non sia l'atto di un corpo. Perciò anche l'abito di scienza non risiede nell'intelletto passivo, bensì in quello possibile. E la scienza, o istruzione, risiede in noi, perché è a motivo di essa che ci denominiamo istruiti. Dunque anche l'intelletto possibile risiede in noi, e non è da noi essenzialmente separato.

7. Il sapere inoltre è una assimilazione di chi sa con la cosa saputa. Ora, chi sa non viene a somigliare alla cosa saputa come tale, se non mediante specie universali: poiché il sapere scientifico è fatto di esse. Ma le specie universali non possono trovarsi nell'intelletto passivo, essendo questo una potenza che si serve di un organo, bensì nell'intelletto possibile. Dunque la scienza non è nell'intelletto passivo, ma solo nell'intelletto possibile.

8. L'intelletto allo stato di abito è un effetto dell'intelletto agente, come il nostro avversario riconosce [loco cit.]. Ora, effetto dell'intelletto agente sono gli intelligibili in atto, la cui propria potenza ricettiva è l'intelletto possibile; al quale l'intelletto agente sta « come l'arte alla materia », secondo l'espressione di Aristotele (*De Anima*, III, c. 5, n. 1). Perciò l'intelletto allo stato di abito, ossia l'abito scientifico, deve riscontrarsi nell'intelletto possibile e non in quello passivo.

9. È impossibile che la perfezione di una sostanza superiore dipenda da una realtà inferiore. Ma la perfezione dell'intelletto possibile dipende dall'agire dell'uomo: dipende infatti dai fantasmi i quali muovono l'intelletto possibile. Dunque l'intelletto possibile non può essere una sostanza superiore all'uomo. Quindi deve essere qualcosa dell'uomo, ossia un suo atto o forma.

10. Le realtà separate nell'essere hanno anche separate operazioni: poiché le cose sono per le loro operazioni, come l'atto primo

è per l'atto secondo. Infatti Aristotele afferma nel primo libro del *De Anima* [c. 1, n. 10], che se una delle operazioni dell'anima avviene senza il corpo, « è possibile che l'anima sia separata ». Ora, l'operazione dell'intelletto possibile richiede il corpo: poiché il Filosofo nel terzo libro del *De Anima* afferma [cc. 4, 7], che l'intelletto può agire da se stesso, ossia può intendere, quando è reso attuale dalla specie astratta dai fantasmi, la quale non si produce senza il corpo. Perciò l'intelletto possibile non è del tutto separato dal corpo.

11. Quando un'operazione è dovuta per natura a un dato essere, la natura dà a quest'ultimo i requisiti, senza i quali non potrebbe esercitarla. Aristotele lo dimostra nel secondo libro del *De Coelo et Mundo* [c. 8, n. 8], osservando che se le stelle si muovessero camminando come gli animali, la natura le avrebbe fornite degli organi per camminare. Ora, l'operazione dell'intelletto possibile viene compiuta mediante organi corporei che sono indispensabili per i fantasmi. Perciò la natura ha unito l'intelletto possibile a organi corporei. Esso quindi nell'essere non è separato dal corpo.

12. Anzi, se fosse nell'essere separato dal corpo, intenderebbe più le sostanze separate dalla materia che le forme sensibili: perché quelle sono più intelligibili e più affini con esso. Invece esso non può intendere le sostanze del tutto separate dalla materia, perché di esse non esistono fantasmi: e questo intelletto, come nota Aristotele (*De Anima*, III, c. 7, n. 3) « non intende senza fantasma »; poiché per esso i fantasmi sono « come gli oggetti sensibili per il senso », che non può sentire senza di essi. Dunque l'intelletto possibile non è una sostanza realmente separata dal corpo.

13. In ogni genere di cose la potenza passiva si estende quanto la potenza attiva dello stesso genere: cosicché in natura non esiste una potenza passiva cui non corrisponda una potenza attiva naturale. Ora, l'intelletto agente non rende intelligibili che i fantasmi. Perciò anche l'intelletto possibile non viene posto in atto da altri intelligibili all'infuori delle specie astratte dai fantasmi. E per questo non può intendere le sostanze separate.

14. Nelle sostanze separate devono esserci allo stato di dati intelligibili le specie delle cose sensibili, e mediante codesti dati esse conoscono le cose sensibili. Se dunque l'intelletto possibile intendesse così le sostanze separate, ricaverebbe da esse la conoscenza

delle cose sensibili. Perciò non le ricaverebbe dai fantasmi: poiché « la natura non abbonda in cose superflue ». – Se poi si risponde che le sostanze separate sono prive della conoscenza della realtà sensibile, bisognerà pur dire che in esse c'è una conoscenza superiore. E questa non deve mancare all'intelletto possibile, se intende codeste sostanze. Quindi esso avrà due tipi di scienza: l'una alla maniera delle sostanze separate, l'altra ricavata dai sensi. E una delle due è superflua.

15. L'intelletto possibile, come è scritto nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 3], è « quello mediante il quale l'anima intende ». Perciò se l'intelletto possibile avesse l'intellezione delle sostanze separate, dovremmo intenderle anche noi: ciò che evidentemente è falso; poiché rispetto ad esse noi siamo « come l'occhio del pipistrello rispetto al sole », secondo l'espressione di Aristotele [*Metaph.*, I, c. 1, n. 2].

Stando all'opinione di Averroè [loco cit., text. 5, 20, 36] uno potrebbe rispondere come segue. L'intelletto possibile in quanto sussiste in se stesso è in grado di intendere le sostanze separate: ed è in potenza ad esse come un corpo diafano alla luce. Invece in quanto si salda con noi, inizialmente è in potenza alle forme astratte dai fantasmi. Ecco perché con esso noi da principio non abbiamo l'intellezione delle sostanze separate.

Ma questa risposta non regge. Infatti:

a) Secondo costoro si dice che l'intelletto si salda con noi in quanto si perfeziona mediante le specie intelligibili astratte dai fantasmi. Perciò codesto intelletto va considerato in potenza a tali specie prima di esaminare come possa saldarsi con noi. Quindi non perché è unito a noi esso è in potenza a tali specie.

b) Secondo l'opinione averroista all'intelletto possibile essere in potenza alle specie suddette non spetterebbe per se stesso, ma per qualche cosa di estrinseco. Ora niente deve essere definito per cose che non gli spettano per se stesso. Perciò la definizione dell'intelletto possibile non dovrebbe essere desunta dal fatto che esso è in potenza alle specie suddette, come invece fa Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 4].

c) È assurdo che l'intelletto possibile conosca simultaneamente più cose, se non perché conosce l'una mediante l'altra: poiché un'identica potenza non può essere attuata simultaneamente da più atti, se

questi non sono tra loro subordinati. Perciò qualora l'intelletto possibile conoscesse le sostanze separate e le specie astratte dai fantasmi, bisognerebbe, o che conoscesse le sostanze separate mediante codeste specie, oppure viceversa. In tutti e due i casi dovrebbe però risultare che noi conosciamo le sostanze separate. Perché se noi intendiamo gli esseri naturali sensibili in quanto li conosce l'intelletto possibile, e l'intelletto possibile li conosce per il fatto che conosce le sostanze separate, anche noi dovremmo conoscerli allo stesso modo. Così pure nel caso inverso. Ora, questo è manifestamente falso. Dunque l'intelletto possibile non conosce le sostanze separate. Quindi esso non è una sostanza separata.

Capitolo LXI

L'OPINIONE SUDDETTA È CONTRO L'OPINIONE DI ARISTOTELE[1]

Ma poiché Averroè cerca di dare alla sua opinione il sostegno dell'autorità, affermando [*Comment. in De Anima*, III, text. 5] che Aristotele la pensava così, mostreremo chiaramente che l'opinione suddetta è contro l'insegnamento di Aristotele.

Prima di tutto perché Aristotele nel secondo libro del *De Anima* [c. 1, nn. 5, 6] definisce l'anima, « atto primo di un corpo fisico, organico, in potenza alla vita », e aggiunge [n. 8] che questa definizione « si applica universalmente a tutte le anime ». E questa affermazione non è in forma dubitativa, come pretende Averroè. E ciò risulta sia dal testo greco che dalla traduzione di Boezio.

In secondo luogo Aristotele nel medesimo capitolo [n. 12] aggiunge che « ci sono delle parti dell'anima separabili ». E queste non sono che le facoltà intellettive. Perciò queste ultime sono atto del corpo. Né contrasta con tale conclusione quello che poi aggiunge [c. 2, n. 9]: « A proposito dell'intelletto e della facoltà speculativa non è stato ancora chiarito nulla, ma sembra che esso sia un altro genere d'anima ». Infatti con queste parole egli non intende escludere l'intelletto dalla definizione comune dell'anima,

1. Il. pp.: *De Anima*, III, lect. 7; *De Spirit. Creat.*, a. 9, a. 10, ad 3; *De Unit. Intell.*, c. 1.

bensì dalla natura propria delle altre parti: come uno il quale dicesse che « i volatili sono un genere di animali diverso dai quadrupedi », senza togliere ai volatili la comune definizione di animale. Ecco perché, per spiegare in che senso egli parli di un altro genere, aggiunge: « E questo soltanto può essere separato [dal corpo] come il perpetuo dal corruttibile ». – E neppure Aristotele intende dire, come pretende Averroè [loco cit., text. 21], che ancora non è chiaro se l'intelletto, al pari degli altri princìpi, s'identifichi con l'anima. Infatti il testo autentico non porta la lezione: « niente è stato dichiarato », o « niente è stato detto », bensì: « niente è stato chiarito »; parole che vanno riferite alla natura particolare dell'intelligenza e non alla sua comune definizione di anima. – Se invece, come dice Averroè [*ibid.*], *anima* è un termine equivoco quando si predica dell'intelletto e degli altri princìpi formali, prima avrebbe chiarito l'equivocità, e poi avrebbe dato la definizione, secondo il suo metodo. Altrimenti si procederebbe nell'equivoco, il che è inammissibile nelle scienze dimostrative.

Inoltre nel secondo libro del *De Anima* [c. 3, n. 1] Aristotele enumera l'intelletto tra le potenze dell'anima. E anche nella frase riferita l'intelligenza è denominata « facoltà speculativa ». Perciò l'intelletto non è fuori dell'anima umana, bensì una delle sue facoltà.

E nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 1], iniziando il discorso sull'intelletto possibile, lo chiama parte dell'anima nell'espressione seguente: « A proposito di quella parte dell'anima con cui l'anima conosce e giudica... ». Mostrando così chiaramente che l'intelletto possibile è qualcosa dell'anima.

Ma ciò è anche più evidente nelle parole successive [*ibid.*, n. 3], che chiariscono la natura dell'intelletto possibile: « Io parlo di quell'intelletto col quale l'anima pensa e comprende ». In esse è detto con chiarezza che l'intelletto è qualcosa dell'anima umana, che serve a questa per intendere.

Perciò l'opinione suddetta è contro l'insegnamento di Aristotele e contro la verità. E quindi va ripudiata come inconsistente [2].

2. Sebbene da un punto di vista logico sia difficile dar torto a S. Tommaso in questa sua ricostruzione del pensiero Aristotelico, da un punto di vista storico il problema sembra essere più complesso. Vedi SOLERI G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Torino, 1952.

CAPITOLO LXII

CONTRO L'OPINIONE DI ALESSANDRO [D'AFRODISIA] CIRCA L'INTELLETTO POSSIBILE [1]

Considerando i testi aristotelici sopra citati Alessandro [d'Afrodisia] pensò che l'intelletto possibile è una facoltà che risiede in noi [cfr. *Enarratio De Anima*, c. « de int. pract. et sp. »; vedi AVERR., loco cit., text. 5], in modo da meritare la comune definizione dell'anima assegnata da Aristotele nel secondo libro del *De Anima* [c. 1]. Non riuscendo però a capire come una sostanza intellettiva potesse essere forma di un corpo, pensò che la suddetta facoltà non risiedesse in una sostanza intellettiva, ma derivasse dalla composizione degli elementi nel corpo umano. Cosicché quella determinata composizione del corpo umano renderebbe l'uomo in potenza a ricevere l'influsso dell'intelletto agente che è sempre in atto, e che secondo lui è una sostanza separata, la quale col suo influsso rende l'uomo intelligente in atto. Ora, ciò che nell'uomo è intelligente in potenza è l'intelletto possibile. Quindi gli sembrava di dover concludere che in noi l'intelletto possibile deriva da quella determinata combinazione di elementi [2].

Già a prima vista però questa opinione si presenta contraria alle parole e alla dimostrazione di Aristotele. Questi infatti nel terzo libro del *De Anima* [c. 4], dimostra, come abbiamo già detto [c. 59], che l'intelletto possibile « non è mescolato al corpo ». Ora, questo non si può dire di una virtù o facoltà derivante dalla combinazione degli elementi: poiché cose di questo genere devono fondarsi necessariamente nella combinazione stessa di essi, come si riscontra per il sapore, l'odore, ecc. Perciò l'opinione di Alessandro è chiaramente incompatibile con le parole e con la definizione di Aristotele.

Alessandro però risponde che l'intelletto possibile s'identifica con la preparazione stessa o predisposizione esistente nella natura umana

1. Ll. pp.: *Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1; *De Anima*, a. 6, arg. 11, ad 11; *De Spirit. Creat.*, a. 10, ad 3; *De Unit. Intell.*, c. 2.

2. Si noti che S. Tommaso dice chiaramente di derivare le sue informazioni sul pensiero di Alessandro di Afrodisia [che insegnò ad Atene dal 198 al 211 d. C.] da Averroè (cfr. *De Unitate Intell.*, c. 2; I, q. 88, a. 1).

a ricevere l'influsso dell'intelletto agente [cfr. AVERR., loco cit., text. 14]. E la predisposizione stessa non è una natura sensibile determinata, né si mescola col corpo. Essa infatti è una relazione, ossia il rapporto di una cosa con l'altra.

Ma questo è chiaramente discorde con l'intenzione di Aristotele. Infatti:

1. Aristotele dimostra che l'intelletto possibile non possiede la natura determinata di nessun essere sensibile, escludendo quindi la composizione col corpo, perché è fatto per ricevere e conoscere tutte le forme degli esseri percepibili con i sensi. E ciò non può riferirsi a una predisposizione; perché questa non è in grado di ricevere, bensì di predisporre. Dunque la dimostrazione di Aristotele non vale per una predisposizione, bensì per un recipiente predisposto.

2. Se le proprietà che Aristotele attribuisce all'intelletto possibile spettassero a quest'ultimo in quanto predisposizione, e non derivassero dalla natura del soggetto predisposto, dovrebbero riscontrarsi in ogni predisposizione. Ora, anche nei sensi c'è una predisposizione a ricevere i sensibili in atto. Quindi identica dovrebbe essere la conclusione per il senso e per l'intelletto. Invece Aristotele fa il contrario, dimostrando la differenza tra la recezione del senso e quella dell'intelletto dal fatto che il senso, a differenza dell'intelligenza, viene menomato dall'eccessiva vivezza dell'oggetto.

3. Aristotele attribuisce all'intelletto possibile la *passività* di fronte all'intelligibile, la *recezione* delle specie intelligibili e la *potenzialità* nei loro riguardi. Inoltre lo paragona « a una tavoletta su cui non è scritto niente ». Ora tutto questo non si può dire della predisposizione, bensì del soggetto predisposto. Dunque è contro il pensiero di Aristotele che l'intelletto possibile sia la stessa predisposizione.

4. « L'agente è superiore al paziente, e la causa all'effetto » [*De Anima*, III, c. 5, n. 2], come l'atto è superiore alla potenza. Ora, quanto più una cosa è immateriale, tanto più è nobile. Quindi l'effetto non può essere più immateriale della sua causa. Ma qualsiasi facoltà conoscitiva in quanto tale è immateriale: cosicché Aristotele anche parlando del senso, che è l'infima tra le facoltà conoscitive, afferma nel secondo libro del *De Anima* [c. 12, n. 1], che « riceve le specie sensibili senza la materia ». Perciò è impossibile che una facoltà conoscitiva venga causata dalla combinazione degli elementi.

Ora, l'intelletto possibile è in noi la facoltà conoscitiva più alta: infatti Aristotele afferma [*De Anima*, III, c. 4, nn. 1, 3] che l'intelletto possibile è « il mezzo col quale l'anima conosce e comprende ». Dunque l'intelletto possibile non è causato da una combinazione di elementi.

5. Se il principio di un'operazione deriva da particolari cause, tale operazione non può sorpassare codeste cause; poiché la causa seconda agisce in virtù della causa principale. Ora, persino l'operazione dell'anima vegetativa sorpassa la virtù delle qualità elementari: infatti Aristotele nel secondo libro del *De Anima* [c. 4, n. 8] dimostra che « il fuoco non è causa della crescita dei viventi, bensì una specie di concausa, ma la causa principale è l'anima », rispetto alla quale il calore sta come lo strumento all'artefice che se ne serve. Dunque l'anima vegetativa non può essere prodotta dalla combinazione degli elementi. Molto meno quindi il senso e l'intelletto possibile.

6. L'intellezione è un'operazione in cui è impossibile che partecipi un organo corporeo. D'altra parte quest'operazione è attribuita sia all'anima che all'uomo: poiché si dice che « l'anima intende », ovvero che « intende l'uomo mediante l'anima ». Quindi nell'uomo deve esserci un principio indipendente dal corpo, che sia principio di tale operazione. Ora, la predisposizione che accompagna la combinazione degli elementi dipende chiaramente dal corpo. Quindi detta predisposizione non è tale principio. Lo è invece l'intelletto possibile: poiché Aristotele afferma nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, nn. 1, 3] che l'intelletto possibile è « il mezzo col quale l'anima conosce e comprende ». Dunque l'intelletto possibile non è una predisposizione.

Se uno replicasse che principio in noi dell'operazione suddetta è la specie intelligibile resa attuale dall'intelletto agente, è chiaro che si tratterebbe di una spiegazione insufficiente. Perché quando un uomo dallo stato di intelligente potenziale diviene intelligente in atto, deve intendere non solo mediante una specie intelligibile, per cui diviene intelligente in atto, ma anche mediante una facoltà intellettiva che sia principio di tale operazione: come avviene per i sensi. E questa facoltà per Aristotele è l'intelletto possibile. Perciò l'intelletto possibile non può dipendere dal corpo.

Inoltre la specie intelligibile non è intelligibile in atto, se non in quanto è depurata dal suo essere materiale. Ma questo non può

avvenire mentre risiede in una facoltà materiale, causata cioè da princìpi materiali, oppure atto o perfezione di un organo corporeo. Dunque bisogna ammettere in noi una potenza intellettiva immateriale, che è appunto l'intelletto possibile.

7. Da Aristotele l'intelletto possibile è denominato « parte dell'anima » [*De Anima*, III, c. 4, n. 1; cfr. *De Anima*, II, c. 3, n. 1]. Ora, l'anima non è una predisposizione, bensì un atto: mentre la predisposizione è « l'ordine di una potenza all'atto ». Tuttavia l'atto è seguito da una predisposizione a un atto successivo: l'atto della diafaneità, p. es., è seguito dalla predisposizione all'atto dell'illuminazione. Perciò l'intelletto possibile non è la predisposizione stessa, bensì un atto.

8. L'uomo consegue la specie e la natura umana da quella parte dell'anima a lui propria, che è l'intelletto possibile [c. 60]. Ora, niente può conseguire la sua specie e la sua natura in quanto è in potenza, bensì in quanto è in atto. Poiché quindi la predisposizione non è altro che « relazione della potenza all'atto », va escluso che l'intelletto possibile altro non sia che una predisposizione esistente nella natura umana.

Capitolo LXIII

L'ANIMA NON È LA COMPLESSIONE COME PRETENDEVA GALENO[1]

Vicina alla suddetta opinione di Alessandro [di Afrodisia] è quella del medico Galeno circa l'anima[2]. Questi infatti afferma che l'anima consiste nella *complessione* [cfr. Greg. Niss., *De Anima*, serm. 1; Nemesio, *De Natura Hom.*, c. 2]. Egli fu sollecitato a ciò dal fatto, che in noi riscontriamo, provocate dalle varie complessioni, passioni diverse che si attribuiscono all'anima: poiché quelli di complessione collerica sono facili all'ira; i melanconici invece sono facili alla tristezza. Perciò questa opinione può essere confutata con

1. Il. pp.: *De Anima*, a. 1.

2. *Claudio Galeno* [129-201] era nativo di Pergamo. Formatosi con lo studio assiduo delle opere di Ippocrate, è da considerarsi con lui tra i più grandi medici dell'antichità.

gli stessi argomenti con i quali fu confutata l'opinione di Alessandro, e con alcuni argomenti peculiari. Infatti:

1. Sopra abbiamo visto [cap. prec., n. 5] che le funzioni dell'anima vegetativa e la conoscenza sensitiva sorpassano la virtù delle qualità attive e passive, e molto di più la sorpassa l'intellezione. Ora, la complessione viene causata dalle qualità attive e passive. Perciò la complessione non può essere il principio delle operazioni dell'anima. Dunque è impossibile che un'anima consista nella complessione[3].

2. La complessione essendo costituita da qualità contrarie, quasi come una qualità intermedia tra loro, è impossibile che sia una forma sostanziale: poiché « la sostanza non ha contrari e non tollera aumento o diminuzione » [*Categ.*, c. 3, nn. 18, 20]. Ora, l'anima è una forma sostanziale e non accidentale: altrimenti con essa un essere non potrebbe conseguire il genere o la specie. Dunque l'anima non è la complessione.

3. Non è la complessione a muovere localmente il corpo dell'animale: altrimenti codesto corpo avrebbe sempre il moto dell'elemento predominante, e quindi andrebbe sempre verso il basso. Invece l'anima muove verso tutte le direzioni. Perciò l'anima non è la complessione.

4. L'anima governa il corpo e combatte le passioni che accompagnano la complessione. Infatti per la complessione certuni sono più disposti di altri alla concupiscenza, alla collera, e tuttavia se ne astengono di più per qualcosa che li raffrena: il che è evidente nelle persone continenti. Ora, questo non può farlo la complessione. Quindi l'anima non è la complessione.

Sembra che Galeno si sia ingannato per non aver notato che le passioni sono attribuite e alla complessione e all'anima, ma in una maniera diversa. Infatti alla complessione esse sono attribuite come a un qualcosa di predisponente, ossia rispetto all'elemento materiale esistente in esse, come il ribollire del sangue, e altre cose del genere; mentre sono attribuite all'anima come alla causa principale, ossia per quello che è formale in esse: come nell'ira, p. es., è il desiderio di vendetta.

3. Nella traduzione latina dell'opera di Nemesio, il quale riferisce l'opinione di Galeno, S. Tommaso avrebbe potuto leggere il sinonimo di *complexio*, ossia *temperamentum*. Ma sostanzialmente i due termini si equivalgono (cfr. S. Gregorii Nysseni, *De Anima*, interprete F. Morello: MG 45 195).

Capitolo LXIV

L'ANIMA NON È UN'ARMONIA [1]

Una tesi simile all'opinione precedente è quella di coloro i quali affermano che l'anima è un'*armonia*, non nel senso di un'armonia di suoni, bensì di elementi contrari, di cui sembrano composti i corpi animati. Questa opinione nel *De Anima* [I, c. 4] sembra venga attribuita ad Empedocle. Invece S. Gregorio Nisseno [loco cit.] l'attribuisce a Dinarco [2]. Essa viene confutata come l'opinione di Galeno, e con altri argomenti peculiari. Infatti:

1. Qualsiasi corpo misto [e non l'uomo soltanto] ha armonia e complessione. Però l'armonia, al pari della complessione, non è in grado di muovere e governare il corpo, o di resistere alle passioni. Inoltre essa, come la complessione, è soggetta ad acuirsi e ad affievolirsi. Tutto ciò dimostra che l'anima non è un'armonia come non è una complessione.

2. La nozione di armonia conviene di più alle qualità del corpo che a quelle dell'anima: infatti la salute è una certa armonia di umori, la forza un'armonia di nervi e di ossa, la bellezza di membra e di colori. Invece non si può sapere di quali cose siano armonia il senso, l'intelletto, o altra facoltà dell'anima. Perciò l'anima non è un'armonia.

3. Per *armonia* si possono intendere due cose: la *composizione stessa* dei vari elementi, e l'*equilibrio* o *gradazione della composizione*. Ebbene, l'anima non è una composizione: poiché allora bisognerebbe che ciascuna facoltà dell'anima fosse composizione di qualche parte del corpo, il che va escluso. Così pure non è un dato equilibrio di composizione: infatti essendoci nelle diverse parti del corpo diversi equilibri o proporzioni di composizione, le singole parti del corpo dovrebbero essere altrettante anime. Allora le ossa, la carne e i nervi essendo composti diversamente avrebbero anime diverse. Il che è falso in modo evidente. Dunque l'anima non è un'armonia.

1. Il. pp.: circa l'opinione di Empedocle cfr. *De Anima*, I, lectt. 4, 5, 9, 12; *De Anima*, a. 1.

2. Dinarco, nato a Corinto intorno al 360 a. C., fu più che altro un oratore, e non tra i più brillanti e originali. In Atene fu discepolo dell'aristotelico Teofrasto.

CAPITOLO LXV

L'ANIMA NON È UN CORPO[1]

Ci furono altri poi, che commettendo un errore più grave, ritennero che l'anima fosse un corpo. Sebbene le loro opinioni siano state diverse e varie, basterà qui confutarle in blocco. Infatti:

1. Gli esseri viventi, essendo realtà fisiche o naturali, sono composti di materia e forma. Ma essi sono composti di un corpo e di un'anima, la quale li rende viventi in atto. Perciò di queste due parti l'una dev'essere forma e l'altra materia. Ma tale non può essere il corpo: perché il corpo non può avere come materia o soggetto un'altra entità. Quindi l'anima è una forma. Dunque l'anima non è un corpo; poiché nessun corpo può esser forma.

2. È impossibile che due corpi coesistano nel medesimo luogo. Ma mentre si vive, l'anima non è separata dal corpo. Dunque l'anima non è un corpo.

3. Ogni corpo è divisibile. Ora, ogni realtà divisibile ha bisogno di qualcosa che tenga insieme ed unisca le sue parti. Se l'anima quindi fosse un corpo avrebbe un elemento connettivo delle sue parti, e l'anima sarebbe piuttosto codesto elemento: poiché constatiamo che alla scomparsa dell'anima il corpo si dissolve. E se codesto elemento è a sua volta divisibile, bisognerà giungere a una realtà indivisibile e incorporea, da identificare con l'anima: oppure si dovrà procedere all'infinito, il che è impossibile. Dunque l'anima non è un corpo.

4. Come noi abbiamo già visto sopra [lib. 1, c. 13] e come è spiegato nell'ottavo libro della *Fisica* [c. 5, n. 8], ogni realtà che muove se stessa è composta di due parti: l'una movente e non mossa, l'altra posta in movimento. Ora, l'animale muove se stesso; quindi ciò che in lui muove è l'anima, e ciò che è mosso è corpo. Perciò l'anima è un motore non mosso. Invece nessun corpo può muovere se non è mosso, come sopra [lib. 1, c. 20] abbiamo dimostrato. Quindi l'anima non è un corpo.

5. Sopra noi abbiamo dimostrato [c. 62] che l'intellezione non può essere l'operazione di nessun corpo. È invece un atto dell'anima. Dunque l'anima, almeno quella intellettiva, non è un corpo.

1. II. pp.: I, q. 75, a. 1; *Sent.*, I, d. 3, q. 4, a. 2; *De Spirit. Creat.*, a. 11; *Quodl.*, X, q. 3, a. 1; *De Anima*, a. 12.

È poi facile confutare gli argomenti con i quali alcuni hanno tentato di dimostrare che l'anima è un corpo. Essi infatti lo dimostrano dal fatto che il figlio somiglia al proprio padre anche in certe particolarità psicologiche accidentali: e tuttavia il figlio è generato per distacco materiale. – Dal fatto inoltre che l'anima soffre insieme col corpo. – E finalmente dal fatto che *essa* si separa dal corpo; e separarsi è proprio dei corpi che si toccano.

A questi argomenti noi abbiamo già risposto [c. 63] che la complessione del corpo è in qualche modo causa delle passioni dell'anima quale predisposizione. – Inoltre l'anima non soffre col corpo che indirettamente: poiché, essendo forma del corpo, si muove in modo indiretto quando si muove il corpo. – L'anima poi si separa dal corpo non come una realtà a contatto, bensì come la forma si separa dalla materia. Sebbene, come sopra abbiamo spiegato [c. 56], ci possa essere un certo contatto anche tra l'incorporeo e il corpo.

Molti si lasciarono attrarre da questa opinione, perché pensavano che quanto non è corporale non esiste, poiché essi non riuscivano ad elevarsi al di sopra dell'immaginazione, la quale è limitata alle cose corporee. – Ecco perché nel libro della *Sapienza* [II, 2], questa opinione è posta sulle labbra degli stolti, che così parlano dell'anima: « Essa è un soffio posto nelle nostre narici, è una scintilla che mette in moto il cuore ».

Capitolo LXVI

CONTRO COLORO CHE IDENTIFICANO L'INTELLETTO CON IL SENSO [1]

Certi antichi filosofi accettarono un errore consimile ritenendo che l'intelletto non differisce dal senso [cfr. *De Anima*, III, c. 3, n. 1]. Ma questa identificazione è impossibile. Infatti:

1. Il senso si riscontra in tutti gli animali. Invece ad eccezione dell'uomo gli altri animali non hanno l'intelletto. Il che è evidente dal fatto che essi non operano in modi diversi ed opposti come gli esseri provvisti d'intelligenza; ma sono come sospinti dalla natura

1. Il. pp.: *De Anima*, III, lect. 4 (cfr. *Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 3; d. 19, a. 1; *De Anima*, a. 13). – Nella sua brevità questo capitolo costituisce il nucleo per ogni dimostrazione della spiritualità e dell'immortalità dell'anima umana.

verso operazioni determinate e uniformi entro l'identica specie: tutte le rondini, p. es., fanno il nido allo stesso modo. Dunque l'intelletto non s'identifica col senso.

2. Il senso non può conoscere che i singolari: poiché ogni facoltà sensitiva conosce mediante specie individuali, ricevendo le specie o immagini delle cose in organi corporei. L'intelletto invece è fatto per conoscere gli universali, come consta dall'esperienza. Dunque l'intelletto non s'identifica col senso.

3. La conoscenza del senso è limitata alle cose corporee. E ciò risulta dal fatto che le qualità percepibili o sensibili, oggetto proprio del senso, si riscontrano solo nei corpi; e senza di esse il senso non può conoscere nulla. Invece l'intelletto conosce anche le cose incorporee: p. es., la sapienza, la verità e le relazioni delle cose. Dunque non c'è identità tra senso e intelletto.

4. Nessun senso conosce se stesso né la propria operazione: l'occhio infatti non vede se stesso, né vede di vedere; ma questo appartiene a una facoltà superiore, come viene dimostrato nel terzo libro del *De Anima* [c. 2]. L'intelletto invece conosce se stesso e conosce la propria intellezione. Perciò intelletto e senso non s'identificano.

5. Il senso viene menomato dall'intensità del proprio oggetto. Invece l'intelletto non viene menomato dall'intensità o eccellenza dell'oggetto intelligibile: anzi, chi intende le verità più grandi può meglio intendere quelle più piccole. Dunque la potenza sensitiva è diversa da quella intellettiva.

Capitolo LXVII

CONTRO CHI IDENTIFICA L'INTELLETTO POSSIBILE CON L'IMMAGINAZIONE[1]

Affine a questa è l'opinione di coloro che identificarono l'intelletto possibile con l'immaginazione [cfr. Averr., in *De Anima*, III, c. 5]. Ma anche codesta opinione è falsa. Infatti:

1. L'immaginazione si riscontra anche negli altri animali. Prova ne sia il fatto che anche dopo l'allontanamento di certi oggetti sensi-

1. Il. pp.: come al capitolo precedente. – Vedi inoltre I, q. 78, a. 4; q. 89, aa. 6, 7.

bili, essi li fuggono o li cercano; il che non avverrebbe, se in essi non restasse la percezione immaginaria degli oggetti sensibili. In loro invece non si riscontra l'intelletto, non manifestando essi nessuna operazione di ordine intellettivo. Dunque l'immaginazione non s'identifica con l'intelletto.

2. L'immaginazione non ha per oggetto che cose corporee e singolari; poiché la fantasia non è che « un moto elaborato dall'attività del senso », come si legge nel terzo libro del *De Anima* [c. 3, n. 13]. Oggetto invece dell'intelletto sono gli universali e le realtà incorporee. Dunque l'immaginazione non è l'intelletto possibile.

3. È impossibile che una stessa cosa sia movente e mossa. Ma i fantasmi, secondo l'insegnamento di Aristotele [*De Anima*, III, c. 7, n. 3], muovono l'intelletto possibile come gli oggetti sensibili muovono il senso. Quindi è impossibile che l'intelletto possibile s'identifichi con l'immaginazione.

4. Nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 4] viene dimostrato che l'intelletto non è l'atto di nessuna parte del corpo. Invece l'immaginativa ha un organo corporeo determinato. Dunque l'immaginazione non s'identifica con l'intelletto.

Di qui le parole di *Giobbe* (XXXV, 11): « Egli [Dio] insegna a noi al di sopra dei giumenti, e ci istruisce al di sopra degli uccelli dell'aria ». Esse ci fanno comprendere che l'uomo possiede una potenza conoscitiva superiore al senso e all'immaginazione, presenti anche negli altri animali.

Capitolo LXVIII

COME UNA SOSTANZA INTELLETTIVA PUÒ ESSERE FORMA DI UN CORPO [1]

Dai ragionamenti precedenti [cc. 57 ss.] possiamo concludere che una sostanza intellettiva può unirsi a un corpo come forma.

Se infatti essa non può unirsi al corpo solo quale motore, secondo l'opinione di Platone, né può saldarsi con esso che mediante i fantasmi, come ha affermato Averroé; e tuttavia l'intelletto col quale

1. Il. pp.: I, q. 76, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 2; *De Anima*, aa. 1, 2; *De Unit. Intell.*; *De Anima*, II, lect. 4; III, lect. 7.

l'uomo intende non è una predisposizione naturale della natura umana, come diceva Alessandro [d'Afrodisia]; né la complessione, come voleva Galeno; né l'armonia come pensava Empedocle; e neppure corpo, senso o immaginazione come dicevano gli antichi filosofi, rimane che l'anima umana è una sostanza intellettiva unita al corpo come forma. E ciò può essere spiegato nel modo seguente.

Perché una cosa sia forma sostanziale di un dato essere si richiedono due condizioni. Primo, che tale forma sia principio dell'esistenza sostanziale di quell'essere di cui è forma: principio però non efficiente, bensì formale, mediante il quale codesto essere esiste ed è denominato *ente*. Di qui segue la seconda condizione, cioè che forma e materia abbiano un identico essere: il che non si riscontra fra la causa efficiente e la cosa cui essa dà l'esistenza. E codesto essere dà sussistenza alla sostanza composta, che è una nell'essere risultando di materia e forma. – Ora, la sostanza intellettiva dal fatto che è sussistente, come sopra [c. 51] abbiamo dimostrato, non è impedita dall'essere principio formale ed esistenziale della materia, nel senso che comunica il proprio essere alla materia. Niente impedisce infatti che identico sia l'essere in cui sussistono e il composto e la sua forma: poiché il composto non esiste che mediante la forma, escludendo due sussistenze distinte.

Si potrebbe obbiettare che la sostanza intellettiva non può comunicare il proprio essere alla materia corporea, in modo da rendere identico l'essere proprio con quello della materia corporea, perché generi diversi devono avere modi diversi di essere; e una sostanza più nobile richiede un essere più nobile.

Questo però sarebbe giusto, se l'essere suddetto appartenesse alla materia come alla sostanza intellettiva. Ma non è così. Infatti la materia corporea lo possiede quale soggetto recettivo elevato a qualcosa di più alto; mentre la sostanza intellettiva lo possiede quale principio commisurato alla propria natura. Perciò niente impedisce che una sostanza intellettiva, qual'è l'anima umana, sia forma del corpo umano.

Ciò permette di considerare l'ammirabile connessione delle cose. Si riscontra sempre, infatti, che il soggetto più basso del genere superiore viene a toccare quello supremo del genere inferiore: gli animali, p. es., meno sviluppati, quali le ostriche che sono immobili e provviste solo di tatto, stando fisse alla terra come le piante, superano di poco la vita delle piante. Cosicché S. Dionigi afferma (*De*

Div. Nominibus, c. 7), che « la divina sapienza unisce le estremità degli esseri inferiori ai princìpi di quelli superiori ». Perciò si riscontra che il supremo nel genere dei corpi, ossia il corpo umano dalla complessione equilibrata, viene a toccare l'infimo nel genere delle sostanze intellettive, come si può scoprire dal modo di conoscere intellettualmente. Ecco perché si dice che l'anima intellettiva è come « orizzonte » e « confine » tra gli esseri corporei ed incorporei [cfr. *Liber de Causis*, § 2, n. 8], in quanto è una sostanza incorporea, che però è forma del corpo. – Tuttavia l'unità risultante di sostanza intellettiva e di materia corporea non è meno perfetta di quella esistente tra la forma del fuoco e la sua materia, anzi è superiore: poiché più una forma supera la materia, più è perfetta la sua unità con essa.

Sebbene però l'essere della forma e della materia sia unico, non è necessario che la materia raggiunga nella perfezione l'essere della forma. Anzi, quanto più una forma è superiore, tanto nell'essere sorpassa la materia. Il che risulta evidente a chi consideri l'operare delle varie forme, da cui si viene a conoscere la rispettiva natura: poiché ogni causa opera in conformità col proprio essere. Perciò una forma, la cui operazione sorpassa la condizione della materia, per la dignità del suo essere è essa stessa superiore alla materia.

Troviamo infatti infime forme incapaci di qualsiasi operazione che vada oltre le qualità che corrispondono alle disposizioni della materia, quali caldo e freddo, umido e secco, rarefazione e densità, gravità e levità, e simili. Sono queste le forme degli elementi. Perciò tali forme sono del tutto materiali e del tutto immerse nella materia.

Al di sopra di esse troviamo le forme dei corpi misti; le quali, pur non avendo effetti superiori alle qualità suddette, tuttavia talora li compiono con una virtù più robusta, dovuta alle loro specie; virtù che deriva loro dai corpi celesti. È così, per es., che il magnete attira il ferro.

Sopra di esse ci sono delle forme le cui operazioni si estendono a risultati che superano la virtù delle qualità suddette, sebbene queste ultime servano strumentalmente a codeste operazioni. Tali sono le anime delle piante, le quali, superando le suddette qualità attive e passive, hanno una somiglianza non solo con le virtù dei corpi celesti, ma con gli stessi motori di codesti corpi, in quanto sono principio di moto per gli esseri viventi che muovono se stessi.

Al di sopra di codeste forme se ne trovano altre che sono simili alle sostanze superiori non solo nel muovere, bensì in un certo modo di

conoscere; e così esse sono in grado di compiere delle funzioni cui le qualità suddette non servono neppure strumentalmente. Tuttavia queste funzioni non vengono compiute che mediante un organo corporeo. Sono queste le anime degli animali bruti. Infatti il sentire e l'immaginare non si compiono col riscaldamento e col raffreddamento, sebbene queste qualità siano necessarie per la debita disposizione degli organi.

Ma al di sopra di tutte queste forme si trova una forma che è simile alle sostanze superiori anche nel genere di conoscenza, ossia nella conoscenza intellettiva: cosicché questa forma è in grado di compiere un'operazione che viene esercitata senza nessun organo corporeo. E questa è l'anima intellettiva: poiché l'intellezione non avviene mediante un organo corporeo. Perciò, il principio col quale l'uomo intende, ossia l'anima intellettiva, che trascende la condizione della materia corporea, bisogna che non sia totalmente assorbito o immerso nella materia come le altre forme materiali. Il che risulta dalla sua operazione intellettiva, in cui non entra la materia corporea. – Siccome però l'intellezione dell'anima umana ha bisogno di potenze che operano mediante organi corporali, quali il senso e l'immaginazione, risulta evidente che essa per natura è unita al corpo per completare la specie umana.

Capitolo LXIX

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI RIFERITI SOPRA PER DIMOSTRARE CHE UNA SOSTANZA INTELLETTIVA NON PUÒ UNIRSI A UN CORPO COME FORMA[1]

Dopo queste considerazioni non è difficile risolvere le difficoltà che sopra [cc. 56, 59] abbiamo presentato contro tale unione [dell'anima col corpo].

I – 1. Nel *primo* argomento c'è una falsa supposizione. Infatti corpo ed anima non sono due sostanze già attualmente esistenti, ma con essi viene composta un'unica sostanza attualmente esistente: anzi, il corpo dell'uomo non è l'identica cosa mentre l'anima è presente e quando è assente; ma è l'anima che lo fa essere in atto.

2. Quanto alla *seconda* obbiezione che rileva l'inconveniente di mettere nello stesso genere la forma e la materia, va notato che ciò

1. ll. pp.: come al capitolo precedente.

si verifica non nel senso che entrambe siano due specie di un unico genere; ma nel senso che sono princìpi di una medesima specie. Perciò sostanza intellettiva e corpo, i quali esistendo separati sarebbero specie di generi diversi, in quanto si uniscono appartengono come princìpi a un unico genere.

3. Non è detto che la sostanza intellettiva, come vuole la terza obbiezione, debba essere una forma materiale, pur avendo la sua esistenza nella materia. Infatti essa non è nella materia come immersa e totalmente assorbita in essa, ma in un modo diverso, come abbiamo spiegato [cap. prec.].

4. Né il fatto che la sostanza intellettiva è unita al corpo come forma contraddice l'affermazione dei filosofi che l'intelletto è separato dal corpo. Infatti nell'anima bisogna distinguere l'essenza e le potenze. Secondo la sua essenza essa dà l'essere a quel dato corpo; mentre secondo le sue potenze compie le proprie operazioni. Quindi se un'operazione dell'anima viene compiuta mediante un organo corporeo, la potenza che è principio di tale operazione deve essere atto di quella parte del corpo da cui viene compiuta detta operazione: la vista p. es., è l'atto dell'occhio. Se invece un'operazione dell'anima non viene compiuta mediante un organo corporeo, la sua potenza non sarà atto di nessun corpo. Ecco perché si dice che l'intelletto è *separato*: non già nel senso che la sostanza dell'anima cui appartiene l'intelletto, ossia l'anima intellettiva, non sia quale sua forma atto del corpo, comunicandogli l'essere.

5. Ma se l'anima secondo la sua sostanza è forma del corpo, non è necessario che ogni sua operazione avvenga mediante il corpo, in modo che ogni sua facoltà sia l'atto di un corpo: come voleva la *quinta* difficoltà. Infatti abbiamo già spiegato che l'anima umana non è una forma tale da essere totalmente immersa nella materia, ma tra tutte le altre forme è quella più elevata al di sopra della materia. Ecco perché essa può anche produrre delle operazioni senza il corpo, cioè senza dipendere dal corpo nell'agire: perché anche nell'essere non dipende dal corpo.

II – Allo stesso modo, è evidente che gli argomenti, con i quali Averroé cerca di confermare la propria opinione [cfr. c. 59] non dimostrano che la sostanza intellettiva non è unita al corpo come forma.

1. Le espressioni che Aristotele usa a proposito dell'*intelletto possibile*, chiamandolo « impassibile », « non mescolato » e « separato », non costringono a ritenere che la sostanza intellettiva non è unita al corpo come forma che gli comunica l'essere. Esse infatti sono vere, anche se si afferma che la potenza intellettiva, chiamata da Aristotele « facoltà speculativa » [cfr. c. 61], non è atto di nessun organo, non esercitando con esso la sua operazione. Ciò è chiaro anche dalla sua dimostrazione: infatti egli dall'operazione intellettiva con la quale s'intende ogni cosa, dimostra che l'intelletto è non unito, ossia separato. Ora, l'operazione appartiene alla potenza come a suo principio.

2. È poi evidente che la dimostrazione di Aristotele non conclude questo, ossia che la sostanza intellettiva non è unita al corpo come sua forma. Se infatti ammettiamo che la sostanza dell'anima è unita così al corpo nell'essere, e che l'intelletto non è atto o perfezione di nessun organo, non segue che l'intelletto « abbia una natura determinata », di ordine sensitivo; poiché non ammettiamo che essa sia « l'armonia », o « la complessione di un dato organo », come invece Aristotele afferma per il senso nel secondo libro del *De Anima* [c. 12, n. 2]. Infatti l'intelletto non ha la sua operazione in comune col senso.

Che poi Aristotele, chiamando l'intelletto « non unito » o « separato », non intenda escludere che esso è parte o potenza dell'anima la quale è forma di tutto il corpo, è evidente da ciò che scrive alla fine dal primo libro del *De Anima* [c. 5, n. 25], contro coloro che dicevano che l'anima ha le sue diverse parti nelle diverse parti del corpo: « Se tutta l'anima contiene tutto il corpo, bisognerà che ciascuna delle sue parti contenga qualche cosa del corpo. Ma questo risulta impossibile; perché è difficile immaginare come e quale parte l'intelletto possa contenere ».

3. 4. Inoltre è evidente che, non essendo l'intelletto perfezione di nessuna parte del corpo, non ne segue che il suo modo di ricevere sia come quello della materia prima: poiché la sua recezione ed operazione esclude del tutto un organo corporale.

5. E neppure è compromessa la virtù infinita dell'intelletto: poiché la sua virtù non è concepita connessa con l'estensione, bensì fondata su una sostanza intellettiva, come abbiamo spiegato.

Capitolo LXX

STANDO ALLE PAROLE DI ARISTOTELE BISOGNA AMMETTERE CHE L'INTELLETTO È UNITO AL CORPO COME FORMA[1]

Siccome Averroé cerca di confermare la sua opinione soprattutto con le parole e con la dimostrazione di Aristotele, rimane da chiarire come secondo l'opinione di Aristotele si deve affermare che l'intelletto viene a unirsi sostanzialmente a un corpo come forma.

Ebbene, Aristotele nella *Fisica* [lib. VIII, c. 5] dimostra che nella serie dei motori e dei corpi mossi non si può procedere all'infinito. Perciò conclude che è necessario giungere a un primo corpo in movimento, il quale o è mosso da un motore immobile, o muove se stesso. E tra le due ipotesi sceglie la seconda, cioè che il primo mobile muove se stesso, per la ragione che « quanto è per se stesso è sempre prima di ciò che è in forza di altri ». E poi spiega che chi muove se stesso necessariamente si divide in due parti, l'una che muove e l'altra che è mossa. Perciò il primo mobile che muove se stesso è composto di due parti, di cui l'una è mobile, l'altra mossa. Ma ogni essere di questo genere è animato. Dunque il primo mobile, ossia il cielo, secondo l'opinione di Aristotele è animato. Ecco perché nel secondo libro del *De Coelo* [c. 2] è detto espressamente che il cielo è animato, cosicché in esso bisogna mettere differenze di posizione non solo rispetto a noi ma anche rispetto a lui stesso. – Consideriamo quindi per mezzo di quale anima sia animato il cielo secondo l'opinione di Aristotele.

Nel libro undicesimo della *Metafisica* [c. 7] egli dimostra che nel moto del cielo si deve distinguere un elemento del tutto immobile, e un elemento che muove in quanto è mosso. Ora, ciò che muove restando del tutto immobile, muove come oggetto desiderabile: e desiderabile, senza dubbio, da parte di ciò che si muove;

1. Ll. pp.: come al capitolo 68. – In più, per la teoria aristotelica dell'animazione dei cieli, da cui per analogia l'Autore argomenta, vedi *Sent.*, II, d. 14, a. 3; *De Coelo et Mundo*, II, lectt. 3, 13; *De Pot.*, q. 6, a. 6; *De Spirit. Creat.*, a. 6; I, q. 70, a. 3; *Quodl.*, XII, q. 6, a. 2.

però non come oggetto del concupiscibile, che è l'appetito del senso, bensì come oggetto del desiderio intellettivo. Infatti egli dice che il primo motore immobile è « desiderabile ed intellettivo ». Perciò il corpo che viene così mosso, cioè il cielo, è desiderante ed intelligente in un modo superiore al nostro, come Aristotele dimostra successivamente. Dunque il cielo secondo la sua opinione è composto di un'anima intellettiva e di un corpo. Cosa che egli esprime nel secondo libro del *De Anima* [c. 3, n. 4], affermando che in alcuni esseri c'è la facoltà intellettiva e l'intelletto: ossia negli uomini e in qualche altro eventuale essere del genere, o superiore, qual'è appunto il cielo.

Ora, è evidente che il cielo, secondo l'opinione di Aristotele, non ha un'anima sensitiva: altrimenti avrebbe diversi organi, il che è incompatibile con la semplicità del cielo. Per esprimere questo Aristotele aggiunge che « negli esseri corruttibili provvisti d'intelletto sono presenti tutte le altre potenze » [loco cit., n. 7]: lasciando capire che ci sono degli esseri incorruttibili, ossia i corpi celesti, provvisti d'intelletto, i quali non hanno le altre potenze dell'anima.

Perciò non si può affermare che l'intelletto viene saldato con i corpi celesti mediante i fantasmi: ma si dovrà dire che l'intelletto è loro unito sostanzialmente come forma.

Dunque, anche al corpo umano, che è il più nobile dei corpi inferiori, ed è somigliantissimo al cielo per l'equilibrio della sua complessione e l'affrancamento da ogni contrarietà, secondo l'opinione di Aristotele viene unita una sostanza intellettiva non mediante fantasmi, bensì quale sua forma.

Quanto qui abbiamo detto a proposito dell'animazione dei cieli, non l'abbiamo presentato come conforme alla fede cristiana, che è indifferente alla sua affermazione o negazione. Scrive infatti S. Agostino nell'*Enchiridion* [c. 58]: « Io non ho nessuna certezza circa l'appartenenza del sole, della luna e di tutte le stelle alla medesima società », ossia a quella degli angeli, « sebbene alcuni ritengono che quei corpi luminosi sono privi di sensi e d'intelligenza ».

Capitolo LXXI
L'UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO È IMMEDIATA[1]

Da quanto precede si può concludere che l'anima si unisce al corpo immediatamente, cosicché non occorre ammettere un elemento intermedio per unire l'anima col corpo: né i fantasmi come sostiene Averroè [cfr. c. 59]; né le sue potenze, come sostengono altri; e neppure lo spirito materiale, come certi altri sostennero.

Abbiamo infatti dimostrato [cc. 68, 70] che l'anima è unita al corpo come sua forma. Ora, la forma è unita alla materia senza intermediari: poiché alla forma compete per se stessa e non per altro di essere l'atto di quel dato corpo. Perciò, come Aristotele dimostra [*Metaph.*, VIII, c. 6, n. 8], non c'è un elemento unificatore della materia e della forma all'infuori della causa agente, la quale riduce la potenza all'atto: poiché materia e forma stanno tra loro come potenza e atto.

Tuttavia si può dire che qualcosa fa da intermediario tra l'anima e il corpo, non già nell'essere, bensì nel muovere e in ordine genetico. Nel muovere, perché nel moto col quale l'anima muove il corpo c'è tutto un ordine di mobili e di motori. L'anima infatti compie tutte le sue operazioni mediante le sue potenze: perciò muove il corpo mediante le potenze; inoltre muove le membra mediante lo spirito vitale; – e finalmente muove un organo mediante un altro organo. – In ordine genetico poi le disposizioni alla forma nella materia precedono la forma, sebbene siano posteriori ad essa nell'essere. Perciò le disposizioni del corpo, con le quali esso diviene attuabile da tale forma, si possono considerare intermediarie tra l'anima e il corpo.

Capitolo LXXII
L'ANIMA È TUTTA NEL TUTTO E TUTTA IN CIASCUNA PARTE

Da ciò che precede si può anche dimostrare che l'anima è tutta in tutto il corpo e tutta nelle singole parti.

Infatti l'atto proprio deve essere nel proprio soggetto perfettibile.

1. Il. pp.: I, q. 76, aa. 6, 7; *Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 4, ad 3; *De Spirit. Creat.*, a. 3; *De Anima*, a. 9; *De Anima*, II, lect. 1; *Metaph.*, VIII, lect. 5.

Ora, l'anima è l'atto «del corpo organico» [*De Anima*, II, c. 1, n. 6] e non di un organo soltanto. Essa quindi, nella sua essenza, secondo la quale è forma del corpo, è in tutto il corpo e non in una parte soltanto.

L'anima però è forma di tutto il corpo in modo da esserlo anche delle singole parti. Se essa infatti fosse forma del tutto e non delle parti, non sarebbe forma sostanziale di tutto il corpo [bensì accidentale]: come la forma della casa, forma del tutto ma non delle singole parti, è solo una forma accidentale. Che l'anima è forma sostanziale del tutto e delle parti è evidente dal fatto che da essa ricevono la specie e il tutto e le parti. Cosicché quando essa viene a mancare, né il tutto, né le parti rimangono della medesima specie: infatti l'occhio e la carne di un morto si dicono tali solo in un senso equivoco. Perciò se l'anima è atto delle singole parti, essendo l'atto nel soggetto di cui è atto, è evidente che secondo la sua essenza essa è in ciascuna parte del corpo.

Che poi essa è tutta intera è evidente. Il *tutto* infatti, essendo relativo alle parti, si può prendere in più sensi come le parti correlative. Ora, le parti sono di due tipi: primo, di ordine quantitativo, come una lunghezza di due cubiti è parte di quella di tre cubiti; secondo, di ordine essenziale, come materia e forma sono parti del composto. Perciò c'è un tutto secondo la quantità, e c'è un tutto secondo la perfezione dell'essenza. Ora, tutto e parte di ordine quantitativo non riguardano le forme se non *per accidens*, in quanto risentono della divisione del soggetto dotato di quantità. Invece il tutto o la parte di ordine essenziale si riscontrano *per se* nelle forme. – Perciò parlando di questa seconda totalità che spetta alle forme, è evidente che ogni forma è tutta nel tutto e tutta in ogni sua parte: infatti la bianchezza, sotto l'aspetto di bianchezza, come è tutta in tutto il corpo, così è tutta in ogni sua parte. Le cose stanno diversamente per la totalità che è attribuita alle forme accidentalmente: allora infatti non possiamo dire che tutta la bianchezza è in ciascuna parte. Se quindi ci sono delle forme che non si dividono per la divisione del soggetto, come sono appunto le anime degli animali perfetti, è inutile ricorrere a quella distinzione, non essendoci in essi che un unico tipo di totalità: ma bisogna dire in assoluto che la loro anima è tutta in ciascuna parte del corpo. – Non è difficile capire questo per chi ca-

pisce, come abbiamo spiegato sopra [c. 56], che l'anima non è indivisibile come il punto; né la realtà incorporea si unisce a quella corporea come un corpo con l'altro.

Niente poi impedisce che l'anima, pur essendo una forma semplice, sia atto di parti tanto diverse. Perché a ogni forma spetta una materia proporzionata. Ora, quanto più una forma è nobile e semplice, tanto è dotata di maggiore virtù. L'anima quindi, che è la più nobile delle forme inferiori [1], pur essendo sostanzialmente semplice, è potenzialmente molteplice in ordine a molte operazioni. Cosicché per compiere le sue operazioni ha bisogno di diversi organi, di cui le diverse potenze dell'anima costituiscono i vari atti: la vista, p. es., è atto dell'occhio, l'udito lo è delle orecchie, e così via. Ecco perché gli animali perfetti hanno la più grande diversità di organi; le piante invece ne hanno pochissimi.

Partendo da questo fatto alcuni filosofi hanno affermato che l'anima risiede in una parte del corpo: Aristotele stesso nel *De Causa Motus Animalium* [c. 10] afferma che essa è nel cuore, poiché a quella parte del corpo viene attribuita qualcuna delle sue potenze. Infatti la potenza motrice, di cui Aristotele parla in codesto libro, è principalmente nel cuore, mediante il quale l'anima diffonde le altre operazioni consimili in tutto il corpo.

Capitolo LXXIII

L'INTELLETTO POSSIBILE NON È UNICO PER TUTTI GLI UOMINI [1]

Dalle spiegazioni precedenti si può provare con chiarezza che l'intelletto possibile non è unico per tutti gli uomini che sono, che saranno e che furono, come fantasticava Averroé commentando il terzo libro del *De Anima* [text. 5, loco cit.] [2]. Infatti:

1. Forme *inferiori* sono per S. Tommaso tutte quelle esistenti sulla terra; come corpi *inferiori* sono i corpi terrestri. Infatti secondo la cosmologia antica la terra sarebbe stata il corpo più basso rispetto al resto dell'universo (vedi *Introduzione*, pp. 22 ss.).

1. Il. pp. principali: I, q. 76, a. 2; *Sent.*, I, d. 17, q. 2, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 9; *De Anima*, a. 3; *De Unit. Intell.*; *Comp. Theol.*, c. 85.

2. L'insolito sviluppo che l'Autore dà al c. 73, basterebbe per dimostrare l'importanza che il problema rivestiva per lui, ma specialmente per i suoi contemporanei. Tuttavia egli ritornerà di nuovo sull'argomento al c. 75.

1. Abbiamo dimostrato [al c. 68] che l'intelletto è unito sostanzialmente al corpo umano come forma. Ora, è impossibile che un'unica forma appartenga a più di una materia: perché l'atto proprio si attua nella propria materia, essendo proporzionati tra loro. Dunque l'intelletto non è unico per tutti gli uomini.

2. A ciascun motore sono dovuti i propri strumenti: poiché altri sono gli strumenti di un suonatore e altri quelli di un architetto. Ora, l'intelletto sta al corpo come suo motore, secondo le spiegazioni di Aristotele [*De Anima*, III, c. 10, nn. 1, 2]. Perciò come è impossibile che l'architetto usi gli strumenti del suonatore, così è impossibile che l'intelletto di un uomo sia l'intelletto di un altro uomo.

3. Nel primo libro del *De Anima* [c. 3, n. 23] Aristotele rimprovera gli antichi filosofi per il fatto che nel trattare dell'anima non dicevano nulla sul corpo che la riceve, « come se fosse indifferente, secondo le parole dei Pitagorici, per una qualsiasi anima rivestirsi di qualsiasi corpo ». Quindi non è possibile che l'anima di un cane entri nel corpo di un lupo, o che l'anima di un uomo abiti un corpo diverso da quello umano. Ma la medesima proporzione che esiste tra l'anima umana e il corpo umano, esiste pure tra l'anima di quest'uomo e il corpo rispettivo. Quindi non è possibile che l'anima di quest'uomo rivesta un corpo che non sia quello di quest'uomo. Ora, l'anima di quest'uomo è quella con la quale egli intende: poiché secondo Aristotele « l'uomo intende mediante l'anima » [*De Anima*, I, c. 4, n. 12]. Dunque non è unico l'intelletto di questo e di quell'altro uomo.

4. L'essere e l'unità si ricevono dallo stesso principio: poiché l'*uno* e l'*ente* sono tra loro correlativi. Ma ogni entità riceve l'essere dalla propria forma. Quindi anche la sua unità deriva dall'unità della forma. Dunque è impossibile che diversi individui abbiano un'unica forma. Ma la forma di ciascun uomo è l'anima intellettiva. Perciò è impossibile che tutti gli uomini abbiano un unico intelletto.

Se uno replicasse che l'anima sensitiva di ciascun uomo è diversa da quella di un altro, e che quindi non sono un unico *uomo*, sebbene siano un unico *intelletto*, la risposta sarebbe inconsistente. Infatti la specie di ogni cosa viene dimostrata ed accompagnata dall'operazione specifica di essa. Ora, come l'operazione propria dell'animale è sentire, così l'operazione propria dell'uomo è intendere, secondo l'affermazione di Aristotele nel primo libro dell'*Etica* [c. 7, nn. 12 ss.].

Perciò come questo individuo è un animale per il senso, stando sempre alle parole di Aristotele (*De Anima*, II, c. 2, n. 4); così bisogna che sia un uomo mediante la facoltà con la quale intende. « Ma la facoltà con cui l'anima intende », oppure con la quale « l'uomo intende mediante l'anima », è l'intelletto possibile, come è detto nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, nn. 1, 3]. Quindi questo individuo è uomo per l'intelletto possibile. Perciò se quest'uomo avesse un'anima sensitiva distinta da quella di un altro uomo, senza avere un altro intelletto possibile, ne seguirebbe che essi sono due animali, ma non due uomini. Il che è evidentemente inammissibile. Dunque l'intelletto possibile non è unico per tutti gli uomini.

Averroè risponde a questi argomenti nel terzo libro del *De Anima* [vedi *supra* c. 59], dicendo che l'intelletto possibile viene saldato con noi mediante la sua forma, cioè mediante la specie intelligibile che ha uno dei suoi subietti nel fantasma esistente in noi, e che è diverso nei vari uomini. Cosicché l'intelletto possibile è numericamente molteplice non per la sua sostanza, bensì a motivo della sua forma.

Ma che questa risposta sia inconsistente risulta da quanto abbiamo detto sopra. Infatti sopra [c. 59] abbiamo dimostrato che non è possibile l'intellezione umana, se l'intelletto possibile è solo saldato con noi nel modo suddetto.

E dato pure che codesta saldatura bastasse perché l'uomo potesse intendere, la risposta di Averroè non scioglierebbe gli argomenti addotti. Infatti:

a) Stando alla sua opinione l'unica cosa che si moltiplica nella conoscenza intellettiva secondo il numero degli uomini è il fantasma. Ma il fantasma stesso non è molteplice in quanto intelligibile in atto; perché l'intelligibile è nell'intelletto possibile sotto tale aspetto, essendo astratto dalle condizioni materiali dall'intelletto agente. D'altra parte il fantasma quale intelligibile in potenza non sorpassa il livello dell'anima sensitiva. Dunque ciascun uomo non si distingue dall'altro che per l'anima sensitiva. E quindi ne seguirebbe che questi due individui non sono due uomini distinti.

b) Niente riceve la specie da ciò che è in potenza, bensì da quel che è in atto. Il fantasma, invece, dal lato in cui è molteplice, è solo in potenza come realtà intelligibile. Perciò per il fantasma così

inteso l'individuo concreto non raggiunge la specie di animale intellettivo, ossia la natura di uomo. Dunque ciò che dà la specie umana non sarebbe moltiplicato in diversi individui.

c) Ciò da cui ogni vivente deriva la propria specie rientra nella perfezione prima, non già nella seconda, il che è evidente da quanto dice Aristotele nel secondo libro del *De Anima* [vedi *supra*, c. 61]. Invece il fantasma non è la perfezione prima, bensì la seconda; poiché la fantasia «è un moto prodotto dai sensi in atto», come è detto nel *De Anima* [III, c. 3, n. 13]. Dunque dal fantasma in quanto molteplice l'uomo non può ricevere la sua specie.

d) I fantasmi intelligibili in potenza sono diversi. Invece la cosa da cui un ente deriva la sua specie deve essere unica: poiché per ogni cosa unica è la specie. Perciò l'uomo non può acquistare la specie dai fantasmi in quanto sono numericamente diversi quali intelligibili in potenza.

e) Ciò da cui l'uomo riceve la specie bisogna che sia permanente nel medesimo individuo mentre egli dura: altrimenti questi non sarebbe sempre di un'unica e identica specie, ma ora di questa e ora di quell'altra. I fantasmi invece non rimangono sempre gli stessi in un uomo, ma ne capitano di nuovi, mentre i preesistenti scompaiono. Perciò l'individuo umano né riceve la specie dai fantasmi; né con essi viene saldato al principio della propria specie, che è l'intelletto possibile.

5. Se poi si replicasse che questo singolo uomo riceve la specie non dai fantasmi stessi, bensì dalle facoltà in cui essi si trovano, ossia dalla fantasia, dalla memoria e dalla cogitativa, facoltà proprie dell'uomo che Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [vedi *supra* c. 60] chiama «intelletto passivo»; seguono ancora i medesimi inconvenienti. Infatti:

a) Avendo la cogitativa la sua operazione solo circa i singolari, componendo essa e scomponendo i loro dati conoscitivi, e avendo un organo corporeo per agire, rientra nell'ambito dell'anima sensitiva. Ma l'uomo dall'anima sensitiva non può ricavare di essere uomo, bensì di essere animale. Perciò la molteplicità in noi ci sarebbe solo rispetto a quanto compete all'uomo in quanto animale.

b) Inoltre la potenza cogitativa, dovendo agire mediante un organo, non è la facoltà con la quale intendiamo; poiché l'intendere non è atto di nessun organo. Ma la facoltà con la quale intendiamo

è la cosa per cui l'uomo è uomo, essendo l'intendere l'operazione propria dell'uomo conseguente alla sua specie. Dunque questo individuo non è uomo per la cogitativa; né questa facoltà è l'elemento per cui l'uomo differisce sostanzialmente dai bruti, come pretende Averroè.

c) La cogitativa è in relazione con l'intelletto possibile con il quale l'uomo intende solo per il suo atto col quale prepara i fantasmi affinché siano resi intelligibili in atto dall'intelletto agente e capaci di attuare l'intelletto possibile. Ora, tale operazione non rimane in noi sempre la stessa. Dunque è impossibile che l'uomo si saldi con essa al principio della specie umana, o che da essa riceva la sua specie. Perciò è evidente che codesta risposta va assolutamente confutata.

6. Inoltre la facoltà con la quale una cosa opera o agisce è il principio che produce l'operazione non solo nel suo essere ma anche nella sua molteplicità o unità: poiché da un unico calore non risulta che un unico riscaldamento, ossia una calefazione attiva; sebbene possano derivarne molte calefazioni passive, secondo i molti corpi che vengono riscaldati da un unico calore. Ora, come dice Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, nn. 1, 3], l'intelletto possibile è « la facoltà con la quale l'anima intende ». Se dunque l'intelletto di vari uomini è numericamente identico, è necessario che sia unica e identica anche la loro intellezione. Cosa questa evidentemente impossibile: poiché individui diversi non possono avere un'operazione unica. Dunque è assurdo che ci sia un unico intelletto possibile per vari individui.

Se poi si replicasse che l'intellezione viene a moltiplicarsi secondo la diversità dei fantasmi, il ripiego non potrebbe valere. Infatti:

a) Come abbiamo già accennato, l'azione di un agente può moltiplicarsi solo secondo i vari soggetti raggiunti da codesta operazione. Ora, intendere, volere ed altre azioni del genere non sono transitive così da passare su una materia esterna, ma rimangono nell'agente quali sue intrinseche perfezioni, come spiega Aristotele [*Metaphys.*, IX, c. 8, n. 9]. Perciò un'unica intellezione dell'intelletto possibile non può divenire molteplice per la diversità dei fantasmi.

b) I fantasmi stanno in qualche modo all'intelletto passivo come il principio attivo a quello passivo: ciò secondo l'insegnamento

di Aristotele, il quale afferma che « l'intendere è patire » [*De Anima*, III, c. 4, n. 2]. Ora, il patire del paziente si diversifica in base alle diverse forme o specie dei princìpi attivi, non già in base alla loro diversità numerica. In un unico soggetto passivo, p. es., investito simultaneamente da due sorgenti di calore e di siccità, seguono insieme calefazione ed essicazione; ma da due sorgenti di calore in un solo soggetto calefattibile, non seguono due calefazioni, bensì una soltanto, a meno che non esistano diverse specie di calore. Infatti non potendoci essere due calori dell'identica specie in un unico soggetto, dal momento che le mutazioni vengono a suddividersi numericamente in base al termine *ad quem*, rispetto a un dato tempo e all'identico soggetto, non è possibile che ci siano due calefazioni in un unico soggetto. Dico questo però nell'ipotesi che non ci siano più specie di calore: poiché c'è chi nel seme ammette il calore del fuoco, quello del cielo e quello dell'anima. – Quindi la diversità dei fantasmi non può moltiplicare le intellezioni dell'intelletto possibile se non secondo le varie specie intelligibili: nel senso che altra è la sua intellezione quando pensa l'uomo e altra quando pensa il cavallo. Ma l'unica intellezione di codeste cose dovrebbe essere unica per tutti gli uomini. Perciò [dalla posizione di Averroè] ne seguirebbe sempre che i vari uomini dovrebbero avere l'identico atto d'intellezione.

c) L'intelletto possibile intende l'uomo non nei singolari ma in quanto è l'*uomo* in assoluto, nel suo concetto specifico. Ma tale concetto è unico, per quanto si moltiplichino i fantasmi dell'uomo, sia in un dato individuo che in molti uomini, secondo i diversi individui di cui propriamente sono fantasmi. Perciò la pluralità dei fantasmi non può causare il moltiplicarsi degli atti intellettivi dell'intelletto possibile rispetto a un'unica specie, o concetto. Dunque rimarrebbe sempre numericamente unica l'operazione dei diversi uomini.

7. Soggetto o sede propria degli abiti di scienza è l'intelletto possibile: poiché l'attuale esercizio del sapere è un suo atto. Ora, un unico accidente non può moltiplicarsi che secondo il soggetto. Se quindi l'intelletto possibile fosse unico per tutti gli uomini, l'identico specifico abito di scienza, p. es., la grammatica, dovrebbe trovarsi numericamente identico in tutti gli uomini. Il che non è opinabile. Perciò l'intelletto possibile non è unico per tutti gli uomini.

Ma a questo argomento gli averroisti rispondono che sede degli abiti di scienza sarebbe non l'intelletto possibile, bensì l'intelletto passivo, o cogitativa [cfr. c. 60]. – Questo però non è ammissibile. Infatti:

a) Come Aristotele dimostra (*Ethic.*, II, c. 1), « da atti simili nascono abiti consimili, che a loro volta rendono consimili gli atti ». Ora, in noi gli abiti di scienza nascono dagli atti dell'intelletto possibile: e diventiamo capaci di questi medesimi atti mediante gli abiti di scienza. Dunque gli abiti di scienza sono nell'intelletto possibile e non in quello passivo.

b) La scienza è fatta dalle conclusioni delle dimostrazioni: poiché la dimostrazione è « un sillogismo che produce la scienza », come si esprime Aristotele (*Poster. Analyt.*, I, c. 2, n. 4). Ma le conclusioni delle dimostrazioni sono universali, come anche i loro princìpi. Perciò essa dovrà risiedere in quella facoltà che è fatta per conoscere gli universali. Invece l'intelletto passivo non conosce gli universali, ma solo dati conoscitivi singolari. Quindi non è la sede o soggetto degli abiti di scienza.

c) Sull'argomento valgono molte delle ragioni addotte già sopra, quando si trattava dell'unione dell'intelletto possibile con l'uomo [c. 69].

8. Sembra che l'errore di porre gli abiti di scienza nell'intelletto passivo sia nato dalla constatazione che gli uomini sono più o meno pronti, nell'esercizio del sapere, secondo la loro diversa disposizione della cogitativa e della immaginativa.

a) Ma questa prontezza dipende da quelle facoltà come da disposizioni remote, come pure dipende dalla bontà del tatto e della complessione del corpo, secondo il rilievo di Aristotele, il quale nel secondo libro del *De Anima* [c. 9, n. 2] nota che le persone dal tatto buono e dalle carni delicate sono « sono ben disposte alle funzioni della mente ». Invece dall'abito scientifico la capacità di riflessione deriva come dal principio prossimo del suo esercizio: bisogna infatti che l'abito di scienza perfezioni la potenza con cui intendiamo, « affinché agisca con facilità quando vuole », come avviene per le altre potenze rispetto agli abiti correlativi [cfr. AVERR., *De Anima*, III, text. 18].

b) Le disposizioni delle potenze suddette sono sempre dal lato dell'oggetto, ossia dei fantasmi, che per la bontà di codeste potenze

vengono preparati in modo da facilitare l'intelligibile in atto mediante l'intelletto agente. Ma gli abiti sono disposizioni non da parte dell'oggetto, bensì da parte delle potenze: l'abito della fortezza, infatti, non è costituito dalle disposizioni che rendono tollerabili le cose che incutono paura, bensì dalla disposizione con la quale una facoltà dell'anima, ossia l'irascibile, viene predisposta ad affrontarle. Dunque è chiaro che l'abito di scienza non è nell'intelletto passivo, come pretende il Commentatore, bensì nell'intelletto possibile.

c) Se l'intelletto possibile è unico per tutti gli uomini, bisogna ammettere che sia sempre esistito, se è vero che gli uomini sono da sempre come gli averroisti ritengono: e a più forte ragione è sempre esistito l'intelletto agente, poiché, come dice Aristotele «l'agente è superiore al paziente» [*De Anima*, III, c. 5, n. 2]. Ma se l'agente e il paziente sono eterni, lo saranno pure i dati ricevuti. Perciò fin dall'eternità le specie intelligibili sono state nell'intelletto possibile. Quindi esso non ha bisogno di ricevere nuove specie intelligibili. Ora, i sensi e i fantasmi sono necessari per intendere solo per ricavarne le specie intelligibili. Dunque per intendere non è necessario né il senso né il fantasma. E così si ritorna all'opinione di Platone, che noi non acquistiamo la conoscenza dai sensi, ma da essi siamo solo sollecitati a ricordare le cose già conosciute in precedenza [cfr. *Menone*].

9. A questa argomentazione Averroè risponde [loco cit.] che le specie intelligibili hanno un duplice soggetto: dal primo, che è l'intelletto possibile, ricavano l'eternità; dall'altro, cioè dal fantasma, ricavano la loro novità; come duplice è il soggetto delle specie visibili, ossia la realtà fuori dell'anima e la potenza visiva.

Ma questa risposta non regge. Infatti:

a) È impossibile che l'azione e la perfezione di ciò che è eterno dipenda da qualcosa di temporaneo. Ora, i fantasmi sono temporanei, essendo prodotti in noi di nuovo ogni giorno dal senso. Perciò è impossibile che le specie intelligibili, con le quali l'intelletto possibile viene posto in atto e agisce dipendano dai fantasmi, come le specie visibili dipendono dalle cose esistenti fuori dell'anima.

b) Nessuna cosa riceve quello che già contiene: poiché, come insegna Aristotele [*De Anima*, III, c. 4, n. 3], il ricevente deve essere spoglio di ciò che riceve. Ma le specie intelligibili prima della

mia o della tua sensazione già esistevano nell'intelletto possibile: poiché quelli che vissero prima di noi non avrebbero potuto intendere, se l'intelletto possibile non fosse stato attuato dalle specie intelligibili. Né si può dire che le specie ricevute prima abbiano cessato d'esistere: perché l'intelletto possibile non solo riceve, ma conserva ciò che riceve; cosicché nel terzo libro del *De Anima* si legge che esso è « il ricettacolo delle specie ». Dunque le specie non vengono ricevute nell'intelletto possibile per derivazione dai nostri fantasmi. Perciò è inutile che i nostri fantasmi vengano resi intelligibili in atto dall'intelletto agente.

c) « Il ricevuto è nel ricevente alla maniera del ricevente » [cfr. *De Causis,* § 11]. Ora, l'intelletto per sua natura trascende il moto. Dunque quanto viene ricevuto in esso, viene ricevuto in maniera fissa ed immobile.

d) L'intelletto, essendo facoltà superiore al senso, deve essere più unito: vediamo infatti che un solo intelletto può giudicare dei dati sensitivi di diversi generi, oggetto di diverse facoltà sensitive. Perciò possiamo concludere che in un unico intelletto si assommano varie operazioni che spettano a diverse potenze sensitive. Ora, alcune delle potenze sensitive, quali i sensi [esterni], ricevono soltanto; altre conservano, quali l'immaginativa e la memoria: cosicché vengono denominate « tesori » [cfr. cap. seg.]. E necessario quindi che l'intelletto possibile oltre a ricevere conservi ciò che riceve.

e) Nel mondo fisico è sciocco affermare che quanto viene raggiunto dal moto non è stabile, ma subito viene a cessare: e per questo viene ripudiata l'opinione di coloro i quali affermano che tutte le cose sono sempre in moto: perché il moto deve terminare nella quiete. Molto meno quindi si può sostenere che quanto viene ricevuto nell'intelletto possibile non si conserva.

f) Se l'intelletto possibile non ricevesse alcune delle specie intelligibili dai fantasmi che sono in noi, per il fatto che già li aveva desunti dai fantasmi dei nostri antenati, per lo stesso motivo non dovrebbe averne ricevute dai fantasmi di nessuno il quale avesse avuto degli antenati. Ma se il mondo è eterno, come ammettono gli averroisti, chiunque ha sempre avuto antenati. Perciò l'intelletto possibile non ha mai ricevuto delle specie dai fantasmi. Dunque Aristotele avrebbe posto invano l'intelletto agente, per rendere i fantasmi intelligibili in atto [cfr. c. 78].

g) Da ciò segue logicamente che l'intelletto possibile non ha bisogno dei fantasmi per intendere. Ora, noi intendiamo mediante l'intelletto possibile. Dunque neppure noi abbiamo bisogno del senso e dei fantasmi per intendere. Il che è manifestamente falso, e contrario al pensiero di Aristotele [*De Anima*, III, c. 8, n. 3].

10. Se uno rispondesse che per lo stesso motivo dovremmo non aver bisogno dei fantasmi nel pensare attualmente le cose di cui conserviamo intellettualmente le specie intelligibili, anche nell'ipotesi che gli intelletti possibili siano molteplici nei diversi individui, in contrasto con Aristotele, il quale afferma [*ibid.*, c. 7, n. 3] che « l'anima non intende senza il fantasma », – è evidente che non si tratterebbe di una replica adeguata. Infatti:

a) L'intelletto possibile come ogni altra sostanza agisce secondo la propria natura. Ora, esso secondo la sua natura è forma del corpo. Perciò intende sì cose immateriali, ma le considera in qualcosa di materiale. Ne abbiamo un segno nel fatto che negli insegnamenti universali si ricorre ad esempi particolari in cui è possibile riscontrare ciò che si afferma. È diverso quindi il rapporto dell'intelletto possibile col fantasma di cui ha bisogno, prima di avere la specie intelligibile e dopo di averla ricevuta. Prima infatti ne ha bisogno per ricavarne la specie intelligibile: cosicché il fantasma allora sta all'intelletto possibile come oggetto movente. Dopo, invece, ne ha bisogno come di strumento e di fondamento della specie che possiede: cosicché l'intelletto sta allora ai fantasmi come causa efficiente; poiché secondo il comando dell'intelletto viene formato nella fantasia il fantasma conveniente a quella data specie intelligibile, in cui la detta specie risplende come una copia nel suo esemplare o immagine. Perciò se l'intelletto possibile avesse avuto le specie da sempre, mai avrebbe con i fantasmi il rapporto esistente tra l'oggetto che muove e il soggetto che li riceve.

b) L'intelletto possibile è, a detta di Aristotele, il mezzo « col quale l'anima, o l'uomo intende » [*De Anima*, III, c. 4, nn. 1, 3]. Ora, se l'intelletto possibile è unico per tutti ed eterno, bisogna che in esso siano raccolte tutte le specie intelligibili conosciute in passato o attualmente da qualsiasi uomo. Perciò ciascuno di noi, che intende mediante l'intelletto possibile, anzi il cui intendere è l'intendere dell'intelletto possibile, dovrebbe intendere tutte le cose

che sono, o che furono conosciute intellettualmente da chiunque altro. Il che è invece evidentemente falso.

Il Commentatore replica in proposito che noi non intendiamo mediante l'intelletto possibile, se non in quanto esso si salda con noi mediante i nostri fantasmi. E i fantasmi, non essendo identici in tutti, e non essendo disposti nello stesso modo, l'uno non intende quello che intende l'altro. Tale replica sembra in armonia con quanto abbiamo spiegato; poiché anche se si ritiene che l'intelletto possibile non è unico, non potremo intendere le cose di cui possediamo le specie intelligenti nell'intelletto possibile, se non sono presenti i fantasmi predisposti per questo.

Ma che la replica suddetta non basti, per evitare del tutto gli inconvenienti, così può essere dimostrato:

Quando l'intelletto possibile è reso attuale dalla specie intelligibile che riceve, « può agire per se stesso », come dice Aristotele (*De Anima*, III, c. 4). Infatti vediamo che quanto abbiamo appreso è in nostro potere considerarlo quando vogliamo. E neppure ne siamo impediti dai fantasmi: poiché è in nostro potere formare dei fantasmi adatti alle considerazioni che vogliamo; purché non ci sia un impedimento da parte degli organi in cui essi si formano, come avviene nei pazzi e nei dormienti, i quali non possono avere il libero esercizio della fantasia e della memoria. Ecco perché Aristotele afferma nell'ottavo libro della *Fisica* [c. 4, n. 6], che colui il quale già possiede un abito di scienza, sebbene sia pensante in potenza, non ha bisogno di un motore che lo riduca dalla potenza all'atto, se non come *removens prohibens*, ma egli stesso può passare all'atto del pensare come vuole. Ora, se nell'intelletto possibile ci sono le specie intelligibili di tutte le scienze, cosa che bisogna concedere se esso è unico ed eterno, la necessità dei fantasmi rispetto all'intelletto possibile sarà come quella riscontrata in colui che possiede già la scienza, e che per pensare ha bisogno di ricorrere ai fantasmi. Perciò, siccome ogni uomo intende mediante l'intelletto possibile in quanto è attuato dalle specie intelligibili, qualsiasi uomo potrebbe considerare quando vuole lo scibile di tutte le scienze. Il che è manifestamente falso: ché allora nessuno avrebbe bisogno di maestri per acquistare la scienza. Perciò l'intelletto possibile non può essere unico ed eterno.

Capitolo LXXIV

L'OPINIONE DI AVICENNA, IL QUALE RITENEVA CHE NELL'INTELLETTO POSSIBILE NON SI CONSERVANO LE SPECIE INTELLIGIBILI [1]

Alle ragioni suddette sembra ovviare la teoria di Avicenna. Egli infatti nel suo libro *De anima* [ovvero *Naturalium*, VI, P. V, cc. 5, 6] scrive che nell'intelletto possibile le specie intelligibili non rimangono se non nel momento in cui sono oggetto d'intellezione. Egli cerca di dimostrarlo dal fatto che fino a quando le forme eidetiche rimangono nella facoltà conoscitiva sono conosciute attualmente: infatti « il senso è posto in atto » dal momento che « s'identifica con l'oggetto sensibile in atto »; parimente « l'intelletto in atto non è che l'intelligibile in atto » [*De Anima*, III, c. 2, n. 4; c. 4, n. 12]. Perciò sembra che fintanto che il senso o l'intelletto è tutt'uno con l'oggetto sentito o capito, mediante la forma di esso, c'è la conoscenza attuale da parte del senso o dell'intelletto. – Le facoltà invece che conservano le specie non conosciute in atto non le denomina conoscitive, bensì « tesori delle facoltà conoscitive »: l'immaginativa, p. es., è il tesoro delle specie conosciute dai sensi; e la memoria, secondo lui, è il tesoro delle intenzioni percepite senza i sensi, tipo quella con cui la pecora conosce la pericolosità del lupo. E queste facoltà possono conservare le specie non conosciute in atto, in quanto hanno degli organi corporei in cui le specie vengono ricevute con una recezione che si avvicina alla conoscenza. Per questo la potenza conoscitiva volgendosi a codesti tesori le conosce attualmente. – Ora, è provato che l'intelletto possibile è una facoltà conoscitiva, e che non ha un organo corporeo. Perciò Avicenna conclude essere impossibile che nell'intelletto possibile vengano conservate le specie intelligibili, se non nel momento in cui conosce attualmente. – Quindi si richiede che le stesse specie intelligibili vengano conservate in un organo corporeo, ovvero in una facoltà provvista di un organo corporeo; oppure è necessario che le specie intel-

1. Ll. pp.: I, q. 79, a. 6; *Sent.*, I, d. 3, q. 4, a. 1; III, d. 26, q. 1, a. 5, ad 4; IV, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 2, ad 4; d. 50, q. 1, a. 2; *De Verit.*, q. 10, a. 2; q. 19, a. 1; *Quodl.*, III, q. 9, a. 1; XII, q. 9, a. 1; *Cor.*, I, c. 13, lect. 3; *De Mem. et Remin.*, lect. 2.

ligibili siano sussistenti, e che rispetto a loro il nostro intelletto possibile sia come uno specchio in cui vengano a riflettersi; oppure bisogna che le specie intelligibili derivino nell'intelletto possibile da un intelletto agente separato, ogni qualvolta esso intende attualmente. Ora, la prima di queste tre ipotesi è impossibile, perché le specie conservate in facoltà provviste di organi corporei sono intelligibili in potenza. La seconda coincide con l'opinione di Platone, che Aristotele ha confutato nella *Metafisica* [lib. I, c. 9]. Perciò Avicenna accetta la terza ipotesi, per cui ogni qual volta intendiamo attualmente, le specie intelligibili affluiscono al nostro intelletto possibile dall'intelletto agente, che egli ritiene essere una sostanza separata.

Se poi uno obbietta contro di lui che non c'è differenza tra la condizione di chi impara per la prima volta e quella di chi considera attualmente ciò che prima ha imparato; egli risponde che imparare altro non è « che acquistare la perfetta abitudine ad unirsi con l'intelletto agente, per ricevere da esso le forme intelligibili ». Perciò prima d'imparare c'è nell'uomo la nuda potenza a tale recezione: il sapere invece è come « una potenza adattata ».

Può sembrare consono con questa opinione quello che Aristotele scrive nel libro *De Memoria* [c. 1], dove spiega che la memoria non è nella parte intellettiva, bensì in quella sensitiva. Sembra quindi che la conservazione delle specie intelligibili non appartenga alla potenza intellettiva.

1. Ma se questa opinione si considera con diligenza alla sua radice, si vede che differisce poco o nulla dalla teoria di Platone. Platone infatti riteneva che le specie intelligibili fossero delle sostanze separate, dalle quali emanava la conoscenza nelle nostre anime. Avicenna invece ritiene che la conoscenza emana nelle nostre anime da un'unica sostanza separata, che secondo lui è l'intelletto agente. Ora, rispetto al modo di acquistare la conoscenza non c'è differenza che nella nostra anima essa venga causata da uno o da molte sostanze separate: poiché in entrambi i casi ne segue che la nostra conoscenza non viene causata dai dati sensibili. Aberrazione questa contraddetta manifestamente dal fatto che chi manca di un dato senso manca delle conoscenze che da esso derivano.

Dire poi che dal fatto che l'intelletto possibile considera i singolari presenti nell'immaginativa, viene illuminato dalla luce del-

l'intelletto agente così da conoscere gli universali, e che le funzioni delle potenze inferiori, ossia dell'immaginazione, della memoria e della cogitativa, preparano l'anima a ricevere l'emanazione dell'intelletto agente, è una novità [insostenibile]. Vediamo infatti che la nostra anima tanto è più disposta a ricevere qualcosa dalle sostanze separate, quanto più si distacca dalla realtà corporea e sensibile: infatti allontanandoci da ciò che è inferiore, ci si avvicina a ciò che è superiore. Perciò non è verosimile che l'anima si predisponga a ricevere l'influsso dell'intelletto separato per il fatto che si rivolge ai fantasmi corporei o materiali.

Platone invece ha assicurato meglio la radice della propria teoria. Egli infatti ritiene che i dati sensibili non predispongono l'anima a ricevere l'influsso delle specie separate, ma che servono solo a destare l'intelletto, perché consideri le cose di cui ha la conoscenza prodotta da un principio eterno. Egli infatti riteneva che la conoscenza di tutte le cose conoscibili è causata nelle nostre anime dalle specie separate: cosicché affermava che conoscere è solo un ricordare. E ciò è necessario secondo la sua teoria. Infatti le sostanze separate, essendo immobili e senza variazioni, la loro conoscenza risplende sempre nelle anime nostre che ne sono capaci.

2. Ciò che si riceve si riceve alla maniera del ricevente. Ora, l'essere dell'intelletto possibile è più solido dell'essere della materia corporea. Perciò, dal momento che secondo Avicenna le forme che l'intelletto agente imprime nella materia corporale possono conservarsi in essa, molto più esse possono conservarsi nell'intelletto possibile.

3. La conoscenza intellettiva è più perfetta di quella sensitiva. Se quindi in quella sensitiva c'è qualcosa per conservare le cose conosciute, a maggior ragione questo ci sarà nella conoscenza intellettiva.

4. Si constata che funzioni diverse, le quali in un ordine più basso delle nostre potenze, appartengono a potenze diverse, nell'ordine superiore appartengono a una sola: il senso comune, p. es., raccoglie le sensazioni di tutti i sensi propri. Perciò, apprendere e conservare, che nella parte sensitiva dell'anima appartengono a diverse potenze, nella facoltà suprema, cioè nell'intelletto, devono trovarsi uniti.

5. Secondo Avicenna l'intelletto agente infonde in noi tutte le scienze. Se quindi imparare non fosse altro che un adattamento per

unirsi con l'intelletto agente, chi impara una scienza non dovrebbe imparare più quella che qualsiasi altra. Il che evidentemente è falso.

È poi evidente che questa opinione è contro il pensiero di Aristotele, il quale afferma nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 4] che l'intelletto possibile è « il recettacolo delle specie »; il che equivale a dire che esso « è il tesoro delle specie intelligibili », di cui parla Avicenna.

Inoltre poco dopo [n. 6] egli aggiunge che quando l'intelletto possibile ha acquistato la scienza « è in grado di operare da se stesso », sebbene non intenda attualmente. Perciò esso non richiede l'influsso di un agente superiore.

E nell'ottavo libro della *Fisica* [c. 4, n. 6] Aristotele afferma che l'uomo prima d'imparare è essenzialmente potenziale rispetto alla scienza e quindi ha bisogno di una causa movente che lo riduca in atto: mentre non ne ha bisogno quando ha ormai imparato. Perciò l'uomo non ha bisogno di ricevere le specie dall'intelletto agente.

Inoltre nel terzo libro del *De Anima* [cc. 7, 8] è detto che « i fantasmi stanno all'intelletto possibile come gli oggetti sensibili al senso ». Perciò è evidente che le specie intelligibili derivano nell'intelletto possibile dai fantasmi, non già da una sostanza separata.

Non è difficile sciogliere gli argomenti che sembrano contrari. Infatti l'intelletto possibile è perfettamente attuato dalle specie intelligibili quando è attualmente pensante: quando invece non le pensa, esso non è perfettamente in atto secondo tali specie, ma è in una condizione intermedia tra la potenza e l'atto. È questo appunto quanto dice Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 6]: « Siccome questa parte », ossia l'intelletto possibile, « diviene ogni cosa, è denominata conoscente in base all'atto. E questo avviene quando uno è in grado di operare per se stesso. Anche allora è in qualche modo egualmente in potenza, non però come lo era prima di aver imparato e trovato ».

La memoria poi è posta nella parte sensitiva in quanto riguarda le cose circostanziate a un determinato tempo: poiché essa riguarda solo il passato. Perciò, astraendo dalle condizioni individuanti, essa non appartiene alla parte intellettiva, la quale ha per oggetto gli universali. Ma con ciò non si esclude che l'intelletto possibile possa conservare gli intelligibili che astraggono da tutte le condizioni individuanti.

CAPITOLO LXXV

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI CHE SEMBRANO DIMOSTRARE L'UNICITÀ DELL'INTELLETTO POSSIBILE [1]

Ma per provare l'unicità dell'intelletto possibile vengono addotti degli argomenti [cfr. AVERR., in *De Anima*, III, text. 5], che è necessario confutare.

1°. *arg.* Sembra che ogni forma la quale è una secondo la specie e molteplice secondo il numero, venga individuata dalla materia: poiché le cose che hanno unità secondo la specie e molteplicità secondo il numero coincidono nella forma e si distinguono nella materia. Perciò se l'intelletto possibile si moltiplicasse numericamente nei diversi uomini, essendo unico secondo la specie, dovrebbe individuarsi in ciascuno mediante la materia. E non già con una materia che sia parte di lui stesso; perché allora il suo modo di ricevere l'oggetto sarebbe simile a quello della materia prima, e riceverebbe solo forme individuali; il che è contro la natura dell'intelletto. Perciò esso dovrà essere individuato dalla materia costituita dal corpo umano di cui alcuni lo considerano forma. – Ora però, ogni forma individuata dalla materia di cui è l'atto, è una forma materiale. È necessario infatti che l'essere di ogni cosa dipenda dal principio della sua individuazione: poiché come i princìpi universali sono essenziali per la specie, così i princìpi individuanti sono essenziali per l'individuo. Perciò ne segue che l'intelletto possibile sia una forma materiale; e di conseguenza che non riceve nessun oggetto e che non agisce, senza un organo corporeo. Ma anche questo è contro la natura dell'intelletto possibile. Dunque l'intelletto possibile non viene a moltiplicarsi nei vari uomini, ma è unico per tutti.

2° *arg.* Se l'intelletto possibile fosse diverso in questi due uomini, bisognerebbe che anche la loro specie intelligibile fosse numericamente diversa e specificamente unica: infatti soggetto proprio delle

1. Il. pp.: come al capitolo 73. – Il lettore intelligente troverà esposti in maniera occasionale, ma spesso efficace e autentica, le principali intuizioni tomistiche intorno al problema gnoseologico, proprio in questi lunghi capitoli polemici contro le tesi di Averroé e di Avicenna.

specie intelligibili essendo l'intelletto possibile, moltiplicando gli intelletti possibili, vengono a moltiplicarsi numericamente nei vari uomini le specie intelligibili. Ma le specie o forme che sono specificamente e numericamente diverse sono forme individuali, le quali non possono essere intelligibili: perché gli intelligibili sono universali, non già singolari. Perciò è impossibile che l'intelletto possibile sia molteplice secondo i diversi individui umani. Dunque è necessario che sia unico per tutti.

3° arg. Il maestro trasfonde nel discepolo la scienza che possiede. Ora, o la trasfonde numericamente identica, o ne trasfonde un'altra non specificamente ma numericamente diversa. Ma la seconda ipotesi è impossibile; perché così il maestro causerebbe la propria scienza nel discepolo come causa la propria forma nel generare un individuo simile nella specie, il che sembra proprio delle cause agenti materiali. Perciò è necessario che causi nel discepolo la scienza numericamente identica. E questo non potrebbe avvenire se non fosse unico l'intelletto possibile in tutti e due. Perciò sembra necessario che l'intelletto possibile sia unico per tutti gli uomini.

Ora, siccome questa teoria non è vera, come sopra [c. 73] abbiamo visto, gli argomenti addotti in suo favore si possono facilmente confutare.

Sol. 1. – Confessiamo infatti che l'intelletto possibile è unico nella specie per i diversi uomini, ma è molteplice nel numero: purché tuttavia non si voglia dire che le parti o facoltà dell'uomo rientrino per se stesse nel genere o nella specie, rientrandovi solo in quanto sono princìpi del tutto. Né per questo segue che [l'intelletto] sia una forma materiale, che nell'essere dipende dal corpo. Infatti siccome all'anima umana nella sua specie spetta di unirsi a un corpo umano, così quest'anima differisce da quella solo numericamente per il fatto che è correlativa a un altro corpo numericamente distinto. E così le anime umane, e quindi l'intelletto possibile, che è una facoltà dell'anima, vengono individuate in ordine a dei corpi, ma non per un'individuazione causata dai corpi.

Sol. 2. – Il secondo argomento di Averroé è privo di valore per il fatto che non distingue tra mezzo e oggetto d'intellezione. Infatti:

1. La specie che si riceve nell'intelletto possibile non costituisce l'oggetto conosciuto. Gli oggetti conosciuti, infatti, formando la materia delle arti e delle scienze, ne seguirebbe che tutte le scienze

avrebbero per oggetto le specie esistenti nell'intelletto possibile. Ciò evidentemente è falso: poiché delle specie intenzionali non si occupano che la logica e la metafisica. E tuttavia con esse vengono conosciute tutte le cose di cui si occupano tutte le scienze. Perciò la specie intelligibile che si riceve nell'intelletto possibile è nell'intellezione il mezzo col quale s'intende: come l'immagine del colore nell'occhio non è ciò che si vede, ma il mezzo col quale vediamo. Ciò che si conosce intellettualmente è la realtà stessa delle cose esistenti fuori dell'anima, come sono le cose esistenti fuori dell'anima ad essere vedute dalla vista corporale. Infatti le arti e le scienze sono state inventate per conoscere le cose esistenti nella loro natura.

E tuttavia non è necessario, come Platone riteneva, che avendo le scienze per oggetto gli universali, questi sussistano per se stessi fuori dell'anima. Sebbene infatti la verità della conoscenza esiga che questa corrisponda alla realtà, non si esige però che sia identico il modo di essere della conoscenza e della realtà. Poiché cose che nella realtà sono unite talora sono conosciute separatamente: di una cosa, p. es., che è bianca e dolce, la vista conosce la sola bianchezza e il gusto la dolcezza. Così l'intelletto può pensare una linea esistente nella materia astraendo dalla materia: sebbene possa anche pensarla unita con la materia sensibile. E queste variazioni dipendono dalla diversità delle specie intelligibili ricevute nell'intelletto; le quali talora rappresentano la sola estensione, mentre talora rappresentano la sostanza sensibile estesa. Parimente, sebbene la natura dei generi e delle specie non si trovi se non in individui concreti, tuttavia l'intelletto intende la natura del genere e della specie prescindendo dai princìpi individuanti: e questo significa intendere gli universali. E in tal modo queste due cose non si escludono: cioè che gli universali non sussistono fuori dell'anima, e che l'intelletto conoscendo gli universali conosce le cose che sono fuori dell'anima. – Che poi l'intelletto conosca la natura del genere e della specie prescindendo dai princìpi individuanti si deve alla condizione delle specie intelligibili che esso riceve, ossia alla loro immaterialità prodotta dall'intelletto agente, in quanto sono astratte dalla materia e dalle condizioni della materia, dalle quali vengono individuate. Quindi le potenze sensitive non possono conoscere gli universali proprio perché non possono ricevere le forme immateriali, dovendo tutto ricevere in organi corporei.

Perciò non è affatto necessario che la specie intelligibile sia unica per due soggetti intelligenti distinti: altrimenti ne seguirebbe l'unicità numerica della loro intellezione, poiché l'azione segue la forma che è principio della specie. Ma per avere un dato intelligibile unico bisogna che esso sia immagine dell'unica e identica cosa. E questo è possibile pur essendo numericamente diverse le specie intelligibili: poiché niente impedisce che di un'unica cosa si riproducano più immagini distinte; ed ecco perché un solo uomo può essere veduto da molti. Dunque la conoscenza universale dell'intelletto non esclude che le specie intelligibili siano diverse secondo i diversi soggetti.

Né dal fatto che le specie intelligibili sono molteplici numericamente, e specificamente identiche, segue che non siano attualmente intelligibili, ma solo potenzialmente come le altre cose individuate. Infatti non è l'individualità ad essere incompatibile con l'intelligibilità attuale; poché anche gli intelletti, sia possibile che agente, nell'ipotesi che siano sostanze separate non unite col corpo e per sé sussistenti, sono realtà individuali, e tuttavia sono intelligibili. Ma quello che è incompatibile con l'intelligibilità è la materialità: e ne abbiamo un segno nel fatto che per poter rendere intelligibili in atto le cose materiali, bisogna astrarle dalla materia. Perciò negli esseri in cui l'individuazione avviene mediante la materia segnata dalle dimensioni, la realtà individuale non è intelligibile in atto. Se invece l'individuazione avviene non mediante la materia, niente impedisce che la realtà individuale sia intelligibile in atto. Ora, le specie intelligibili, come ogni altra forma, vengono individuate per il loro soggetto che è l'intelletto possibile. Perciò, non essendo l'intelletto possibile una realtà materiale, non può togliere alle specie che per mezzo di esso vengono individuate di essere intelligibili in atto.

2. Tra le cose sensibili come non sono intelligibili in atto gli individui che sono molteplici in una data specie, così non lo sono gli individui che sono unici nella loro specie: quali, p. es., il sole e la luna. Ebbene, analogamente l'intelletto possibile dovrà rendere individuali le specie, sia che esso sia molteplice, sia che sia unico: esse però non vengono moltiplicate allo stesso modo nella medesima specie. Perciò poco importa per l'intelligibilità attuale delle specie ricevute nel nostro intelletto che l'intelletto sia unico in tutti, o piuttosto molteplice.

3. Secondo l'opinione di Averroé l'intelletto possibile è l'ultima nella serie delle sostanze intellettuali, che secondo lui sono molte. Ora, non si può dire che alcune di codeste sostanze superiori non abbiano la conoscenza di ciò che l'intelletto possibile conosce: nei motori [animati] dei cieli, com'egli dice, devono trovarsi le forme di ciò che viene causato dal loro movimento. Quindi, anche se l'intelletto possibile è unico, rimane che le forme intelligibili vengono moltiplicate in diversi intelletti.

Pur avendo però affermato che la specie intelligibile ricevuta nell'intelletto possibile non è l'oggetto che si conosce, bensì il mezzo col quale si conosce, non si esclude che mediante la riflessione, l'intelletto possa conoscere se stesso, la propria intellezione e la specie con la quale intende. Anzi la propria intellezione esso la conosce in due modi: primo, in particolare, poiché conosce che in questo momento sta conoscendo; secondo, in universale, in quanto ragiona sulla natura del proprio atto. Perciò anche l'intelletto e la specie intelligibile esso egualmente li conosce in due modi: sia percependo di essere e di avere la specie intelligibile, vale a dire con la conoscenza particolare; sia considerando la natura propria e quella della specie intelligibile, ossia con una conoscenza d'ordine universale. Ed è in quest'ultima maniera che si tratta dell'intelletto nelle varie scienze.

Sol. 3. – Dalle cose già dette risulta evidente la soluzione del terzo argomento. L'affermazione che la scienza del discepolo è numericamente identica a quella del maestro, in parte è vera e in parte è falsa. È unica infatti per l'oggetto di conoscenza: non lo è invece né per le specie intelligibili con le quali si conosce, né per l'abito di scienza. E tuttavia non ne segue che il maestro causi la scienza nel discepolo come il fuoco genera il fuoco. Poiché il modo con cui produce la natura non è identico a quello dell'arte. Il fuoco infatti genera il fuoco fisicamente, riducendo la materia dalla potenza all'atto della propria forma; il maestro invece causa la scienza nel discepolo coi procedimenti dell'arte. Ecco perché esiste l'arte della dimostrazione, che Aristotele insegna negli *Analitici Posteriori*; infatti la dimostrazione è « un sillogismo che produce la scienza » [*Analyt. Post.*, I, c. 2, n. 4] [2].

2. Il brano che segue è una delle pagine più luminose che l'Autore ha dedicato al problema dell'insegnamento. In essa è compendiato in sintesi quanto egli aveva già scritto nel *De Verit.*, q. 11, a. 1.

Si deve però notare, come insegna Aristotele nel settimo libro della *Metafisica* [c. 9], che ci sono delle arti nella cui materia non rientra nessun principio che operi a produrre il loro effetto. Ciò è evidente nell'edilizia: poiché nel legname e nelle pietre non c'è nessuna virtù attiva che le muova alla costruzione della casa, ma solo un'attitudine passiva. Ci sono invece delle arti nella cui materia rientrano dei princìpi attivi che muovono per produrre l'effetto dell'arte. Ciò è evidente nella medicina: infatti nel corpo dell'infermo c'è un principio che agisce verso la guarigione. Perciò la natura non produce mai gli effetti delle arti del primo genere, che vengono sempre prodotti dall'arte: le case, p. es., sono tutte prodotte dall'arte. Invece gli effetti delle arti del secondo genere vengono prodotti e dall'arte, e dalla natura a prescindere dall'arte: infatti molti guariscono per dei processi naturali, senza l'arte della medicina. Ora, negli effetti che possono essere prodotti e dall'arte e dalla natura, «l'arte imita la natura» [*Physic.*, II, c. 2, n. 7]: se uno infatti si ammala per il freddo, la natura lo guarisce riscaldandolo; perciò anche il medico, volendolo curare, lo guarisce servendosi del calore. Ebbene, l'arte dell'insegnamento è di questo tipo. Infatti in colui che impara ci sono dei princìpi attivi per apprendere: cioè l'intelletto e i dati appresi dalla conoscenza naturale, ossia i primi princìpi. Perciò la scienza si può apprendere in due modi: con la ricerca personale senza l'insegnamento, e mediante l'insegnamento. Perciò l'insegnante comincia a insegnare come il ricercatore inizia la ricerca: cioè offrendo alla considerazione del discepolo i princìpi che già conosce, poiché «ogni scienza viene dalla conoscenza preesistente» [*Post. Analyt.*, I, c. 1, n. 1], per trarne delle conclusioni; e proponendo degli esempi sensibili, per formare nell'anima del discepolo i fantasmi necessari per capire. E poiché l'intervento esterno dell'insegnante non potrebbe produrre nulla, se mancasse il principio intrinseco del sapere, a noi fornito da Dio, i teologi sono soliti affermare, che «l'uomo insegna prestando il proprio ministero, Dio invece operando interiormente»: del resto anche il medico nel guarire si dice che è «ministro della natura». Dunque la scienza nel discepolo viene causata dal maestro, non alla maniera dell'azione naturale, bensì di quella artificiale.

Notiamo finalmente che avendo Averroé collocato la sede degli abiti delle scienze nell'intelletto passivo [cfr. c. 60], l'unicità dell'in-

telletto possibile non contribuisce affatto per lui a rendere numericamente unica la scienza nel discepolo e nel maestro. È chiaro infatti che l'intelletto passivo non è identico nei diversi uomini, essendo una potenza corporea. Perciò questo argomento, stando alla sua tesi non è a proposito.

CAPITOLO LXXVI

L'INTELLETTO AGENTE NON È UNA SOSTANZA SEPARATA MA UNA FACOLTÀ DELL'ANIMA [1]

Da quanto abbiamo detto si può anche dedurre che lo stesso intelletto agente non è unico per tutti secondo l'opinione condivisa da Alessandro d'Afrodisia e da Avicenna, i quali però non ammettono che sia unico per tutti l'intelletto possibile. Infatti:

1. Il principio agente e quello recettivo essendo proporzionati tra loro, bisogna che a ogni principio passivo corrisponda il proprio principio attivo. Ora, l'intelletto possibile sta all'intelletto agente come il proprio principio passivo o recettivo: poiché l'agente sta ad esso « come l'arte alla materia », secondo l'espressione del terzo libro del *De Anima* [c. 5, n. 1]. Perciò se l'intelletto possibile è una facoltà dell'anima umana, moltiplicato secondo il numero degli individui, come sopra abbiamo visto [c. 73]; tale sarà pure l'intelletto agente, e non già unico per tutti.

2. L'intelletto agente rende intelligibili le specie, non per intendere esso stesso con esse, specialmente se concepito come sostanza separata, non essendo in potenza, ma perché con esse intenda l'intelletto possibile. Perciò deve renderle tali quali si richiedono per l'intellezione dell'intelletto possibile. Ma esso non può renderle che quale è in se stesso: poiché « ogni agente produce cose a sé conè proporzionato all'intelletto possibile. E siccome l'intelletto possibile è una facoltà dell'anima, l'intelletto agente non potrà essere una sostanza separata.

simili » [*De Gen. et Corr.*, I, c. 7, n. 6]. Dunque l'intelletto agente

1. Il. pp.: I, q. 79, aa. 4, 5; *Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1; *De Spir. Creat.*, a. 10; *De Anima*, a. 5; *De Anima*, III, lect. 10; *Comp. Theol.*, c. 86.

3. Come la materia prima viene attuata dalle forme fisiche, che sono fuori dell'anima, così l'intelletto possibile è attuato dalle forme attualmente intelligibili. Ma le forme fisiche sono ricevute nella materia prima non per la sola azione di una sostanza separata, ma per l'azione di una forma dello stesso genere, ossia di una forma materiale: questa carne, p. es., è generata dalla forma esistente in queste carni e in queste ossa, come Aristotele dimostra nel settimo libro della *Metafisica* [c. 8, nn. 7, 8]. Perciò se l'intelletto possibile, come abbiamo visto [c. 59], è una facoltà dell'anima e non una sostanza separata, l'intelletto agente, mediante la cui azione diventano in esso intelligibili le specie, non sarà una sostanza separata, bensì una potenza attiva dell'anima.

4. Platone riteneva che la conoscenza sarebbe stata causata in noi dalle *idee*, che secondo lui sarebbero delle sostanze separate: opinione che Aristotele confuta nel primo libro della *Metafisica* [c. 9]. Ora, consta che la nostra conoscenza dipende come da primo principio dall'intelletto agente. Perciò, se l'intelletto agente fosse una sostanza separata, la differenza tra questa opinione e quella di Platone, confutata dal Filosofo, sarebbe o nulla, o minima.

5. Se l'intelletto agente è una sostanza separata, bisogna che la sua attività sia continua senza interruzioni: oppure bisogna dire che essa dura, o s'interrompe non a nostro arbitrio. Ora, la sua attività consiste nel rendere intelligibili in atto i fantasmi. Perciò questa funzione la compie, o sempre, o non sempre: ma se la compie sempre, certo non la compie a nostro arbitrio; poiché quando gli intelligibili sono resi attuali, noi intendiamo attualmente. Quindi bisogna, o che la nostra intellezione sia ininterrotta, o che l'intellezione attuale non sia in nostro potere.

6. Il rapporto di una sostanza separata con tutti i fantasmi esistenti in tutti gli uomini non può essere che unico: come è unico il rapporto del sole con tutti i colori. Ora, le cose sensibili i dotti e gli ignoranti le percepiscono ugualmente, e per conseguenza negli uni e negli altri si trovano gli stessi fantasmi. Perciò in essi dovrebbero derivare ugualmente gli intelligibili da parte dell'intelletto agente. Quindi la loro intellezione dovrebbe risultare di pari grado.

Si potrebbe però rispondere [da parte di Avicenna] che l'intelletto agente per quanto dipende da esso è sempre in attività, ma che i fantasmi non sempre diventano intelligibili in atto, bensì solo

quando sono disposti. Essi vengono disposti a questo mediante l'attività della cogitativa, il cui esercizio è in nostro potere. Ecco perché l'intellezione attuale è in nostro potere. E per lo stesso motivo capita che non tutti gli uomini intendano le cose di cui hanno i fantasmi: perché non tutti hanno il conveniente esercizio della cogitativa, ma solo le persone istruite ed esercitate.

Ma questa risposta è del tutto insufficiente. Infatti:

a) Questa disposizione ottenuta dalla cogitativa per l'intellezione, o è una disposizione dell'intelletto possibile a ricevere le forme intelligibili che promanano dall'intelletto agente, come dice Avicenna; oppure è una disposizione dei fantasmi a diventare intelligibili in atto, come dicono Averroè e Alessandro d'Afrodisia. La prima ipotesi evidentemente non regge. Perché l'intelletto possibile è per sua natura in potenza alle specie intelligibili attuali: cosicché sta ad esse come un corpo diafano sta alla luce e alle immagini dei colori. Ora, una cosa la cui natura consiste nel ricevere una data forma, non ha bisogno di essere predisposta a codesta forma: a meno che non vi si trovino delle disposizioni contrarie, come nella materia dell'acqua, la quale viene predisposta alla forma dell'aria mediante la remozione della frigidità e della densità. Ma nell'intelletto possibile non c'è nulla di contrario, che possa impedire la recezione di una qualsiasi specie intelligibile: poiché anche le specie intelligibili dei contrari nell'intelletto non sono contrarie reciprocamente, come Aristotele dimostra [*Metaph.*, VII, c. 7, n. 5], poiché il concetto dell'uno serve per conoscere l'altro. E l'errore che capita nel giudizio intellettivo di affermazione e negazione deriva non dal fatto che nell'intelletto possibile ci sono certi dati intellettivi, ma dal fatto che ne mancano alcuni. Perciò di per sé l'intelletto possibile non ha bisogno di nessuna preparazione per ricevere le specie intelligibili che promanano dall'intelletto agente.

b) Inoltre, i colori resi attualmente visibili dalla luce certamente imprimono la loro immagine nel corpo diafano e quindi nella vista. Perciò se i fantasmi già illuminati dall'intelletto agente non imprimessero la loro immagine nell'intelletto possibile, ma lo disponessero solo a riceverle, i fantasmi non si potrebbero paragonare, rispetto all'intelletto possibile, come i colori alla vista, come invece fa Aristotele [cfr. *De Anima*, III, c. 5, n. 1].

c) Anzi, stando a questo, per l'intellezione non sarebbero necessari essenzialmente né i fantasmi, né i sensi: lo sarebbero solo accidentalmente, per destare e per preparare l'intelletto possibile a ricevere l'intelligibile. Ma questa è la teoria platonica, contraria al processo della generazione dell'arte e della scienza insegnato da Aristotele nel primo libro della *Metafisica* [c. 1, n. 4] e al termine del *Poster Anal.* [lib. II, c. 15, n. 5], laddove dice che « dalla sensazione si forma la memoria, da molte memorie un'esperienza, da molte esperienze un'intuizione universale, che è principio della scienza e dell'arte ». – Ma questa teoria di Avicenna si accorda con quanto egli dice sulla generazione degli esseri corporei. Infatti, secondo lui, tutte le cause agenti inferiori mediante la loro azione preparano la materia a ricevere le forme che promanano in esse dall'intelletto agente separato. Perciò per lo stesso motivo egli ritiene che i fantasmi preparano l'intelletto possibile, mentre le forme intelligibili promanerebbero da una sostanza separata.

Parimente, il fatto che i fantasmi per diventare intelligibili in atto e imprimibili nell'intelletto possibile debbano essere disposti dalla cogitativa, sarebbe insostenibile, nel caso che l'intelletto agente fosse una sostanza separata. Infatti tale ipotesi sembra accordarsi con l'opinione di coloro i quali affermano che le cause agenti inferiori sono soltanto dispositive all'ultima perfezione, mentre l'ultima perfezione deriverebbe da una causa agente separata: opinione che però è contro l'insegnamento di Aristotele (*Metaphys.*, VII, c. 8, nn. 7, 8). Infatti l'anima umana nell'intendere non risulta in una condizione peggiore di quella riservata alle nature inferiori nel compimento delle loro operazioni.

7. Gli effetti più nobili sulla terra vengono prodotti non solo dagli agenti superiori, ma richiedono anche agenti del loro genere: « l'uomo infatti è generato dal sole e dall'uomo » [*Phys.*, II, c. 1, n. 11]. Lo stesso si riscontra negli altri animali perfetti; mentre certi animali imperfetti vengono generati dal solo influsso del sole, senza un principio attivo del loro genere: il che è evidente negli animali generati dalla putrefazione. Ora, l'intendere è l'effetto più nobile che riscontriamo sulla terra. Perciò non basta assegnargli un agente remoto, ma ce ne vuole anche uno prossimo. – Però questo argomento non può valere contro Avicenna: poiché egli ritiene che qualsiasi animale possa essere generato senza il seme [cfr. *De Natura Animal.*, XV, c. 1].

8. L'intenzionalità di un effetto ne rivela la causa agente. Infatti gli animali generati dalla putredine non derivano dall'intenzione di nessuna natura inferiore, ma solo da quella degli esseri superiori, perché vengono prodotti da essi soltanto: e per questo Aristotele afferma [*Metaph.*, VII, c. 7, n. 4] che essi vengono prodotti per caso. Invece gli animali prodotti dal seme nascono dall'intenzione e delle nature superiori e da quella di una natura inferiore. Ma l'effetto che consiste nell'astrarre le forme universali dai fantasmi rientra nella nostra intenzione e non soltanto in quella di una causa agente remota. Perciò bisogna ammettere in noi il principio prossimo di tale effetto. E questo è l'intelletto agente. Esso dunque non è una sostanza separata, bensì una facoltà della nostra anima.

9. Nella natura di ciascun essere capace di moto c'è il principio adeguato della sua operazione naturale: e se quella operazione consiste in un'azione, in lui c'è un principio attivo, come nelle piante, p. es., ci sono le potenze dell'anima vegetativa; se invece quell'operazione consiste in una passione, c'è in lui un principio passivo, come negli animali, p. es., ci sono le potenze sensitive. Ora, l'uomo è il più perfetto fra tutti gli esseri terrestri dotati di moto. E la sua operazione naturale propria è l'intellezione, la quale non si compie né senza una passione, poiché l'intelletto riceve passivamente l'intelligibile; né senza un'azione, in quanto l'intelletto trasforma gli intelligibili in potenza in intelligibili in atto. Perciò nella natura dell'uomo devono esserci i princìpi dell'una e dell'altra funzione, cioè l'intelletto agente e quello possibile; e nessuno dei due può essere realmente separato dall'anima dell'uomo.

10. Se l'intelletto agente è una natura separata, evidentemente è sopra la natura dell'uomo. Ma le operazioni che l'uomo esercita solo per virtù di una potenza soprannaturale, sono operazioni soprannaturali: così come lo sono far miracoli, profetare ed altre opere del genere, che gli uomini compiono per un dono di Dio. Perciò, non potendo l'uomo intendere che per virtù dell'intelletto agente, se l'intelletto agente è una sostanza separata, ne segue che l'intellezione non è un'operazione naturale per l'uomo. Cosicché l'uomo non potrà definirsi per questo *intellettivo* o *razionale*.

11. Nessuna cosa può agire, se non per una virtù esistente formalmente in essa: ecco perché Aristotele nel secondo libro del *De Anima* spiega che ciò per cui viviamo e sentiamo è forma e atto.

Ora, entrambe le operazioni, quella dell'intelletto possibile e quella dell'intelletto agente, appartengono all'uomo: l'uomo infatti astrae dai fantasmi e riceve nella mente gli intelligibili in atto; ché altrimenti noi non potremmo venire a conoscere queste azioni, se non le sperimentassimo in noi stessi. Perciò i princìpi cui vanno attribuite codeste funzioni, ossia gli intelletti possibile e agente, è necessario che siano delle facoltà in noi formalmente esistenti.

Se uno replicasse che le funzioni suddette vengono attribuite all'uomo in quanto codesti intelletti si saldano con noi, come dice appunto Averroè [cfr. c. 59], rispondiamo con quanto abbiamo già dimostrato [*ibid.*], che cioè come la saldatura nostra con l'intelletto possibile, concepito quale sostanza separata, non basta a far sì che noi possiamo intendere con esso, così si deve dire per l'intelletto agente. Infatti l'intelletto agente sta alle specie intelligibili ricevute dall'intelletto possibile, come l'arte sta alle forme artificiali che l'arte imprime nella materia: il che è evidente dall'esempio addotto da Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 5, n. 1]. Ora le forme impresse dall'arte non acquistano da essa l'agire, ma solo la somiglianza formale: infatti il soggetto che le riceve non può produrre con esse l'operazione dell'artefice. Dunque neppure l'uomo può compiere l'azione dell'intelletto agente, per il solo fatto che riceve le specie intelligibili rese attuali dall'intelletto agente [separato].

12. Ogni essere che non può applicarsi alla propria operazione, se non per la mozione di un principio esterno, più che muovere se stesso è mosso passivamente ad agire. Ecco perché gli animali privi di ragione più che agire, sono mossi ad agire; poiché ogni loro operazione dipende da un principio che li muove dall'esterno: il senso infatti viene mosso dall'oggetto sensibile esterno, e a sua volta imprime sulla fantasia, e così avviene gradatamente per le altre facoltà, fino a quelle di moto. Ora, l'operazione propria dell'uomo è l'intellezione, il cui primo principio è l'intelletto agente che produce le specie intelligibili, verso le quali è passivo in qualche modo l'intelletto possibile, che, una volta in atto, muove la volontà. Perciò se l'intelletto agente è una sostanza separata dall'uomo, tutto l'agire umano dipende da un principio estrinseco. Quindi l'uomo non sarà un essere che dispone di se stesso, ma è mosso da altri. Perciò non sarà padrone dei suoi atti, e non potrà meritare né lode né biasimo; e perirà così tutta la scienza morale e la convivenza civile: il che è inammissibile. Dunque l'intelletto agente non è una sostanza separata dall'uomo.

Capitolo LXXVII

NON RIPUGNA AFFATTO CHE L'INTELLETTO POSSIBILE E L'INTELLETTO AGENTE SI TROVINO ASSIEME NELL'UNICA SOSTANZA DELL'ANIMA [1]

Forse a qualcuno può sembrare assurdo che un'unica e identica sostanza, ossia l'anima nostra, sia in potenza a tutti gli intelligibili, il che spetta all'intelletto possibile, e insieme li renda attuali, compito che spetta all'intelletto agente: poiché niente agisce in quanto è in potenza, bensì in quanto è in atto. Quindi potrà sembrare che l'intelletto agente e quello possibile non possano trovarsi insieme nell'unica sostanza dell'anima.

Ma se si guarda bene, non ne segue niente di assurdo e di difficile. Infatti niente impedisce che una realtà rispetto a una data cosa sotto un aspetto sia in potenza e sotto un altro sia in atto, come si riscontra nel mondo fisico. L'aria, p. es., è umida in atto e secca in potenza; per la terra invece è vero il contrario. Ebbene, questo rapporto esiste pure tra l'anima intellettiva e i fantasmi. Infatti l'anima intellettiva ha in atto qualche cosa cui i fantasmi sono in potenza; ed è in potenza a qualche cosa verso cui i fantasmi sono in atto. La sostanza dell'anima, cioè, possiede l'immaterialità, come abbiamo già visto [c. 68], e per questo ha una natura intellettiva: perché ogni sostanza immateriale è intellettiva. Ma per questo essa non ottiene la somiglianza di questa o di quella cosa determinata, il che è richiesto affinché la nostra anima conosca le cose in modo determinato: poiché ogni conoscenza si ha secondo la somiglianza dell'oggetto nel conoscente. Perciò l'anima intellettiva rimane in potenza alle immagini delle cose che da noi sono conoscibili, quali sono le nature delle cose sensibili. Ebbene, queste nature delle cose sensibili sono presentate a noi dai fantasmi. Questi però non hanno ancora un essere intelligibile, essendo immagini o somiglianze di cose sensibili secondo le loro condizioni materiali, che sono proprietà individuali, e si tro-

1. ll. pp.: approssimativamente come quelli del capitolo precedente. – In questo però, abbandonando la controversia, l'Autore espone con chiarezza la propria teoria gnoseologica, che egli credeva perfettamente conforme al pensiero di Aristotele. È certo comunque che la coerenza di essa è molto più solida di quelle escogitate da altri peripatetici, da Alessandro di Afrodisia ad Avicenna ed Averroè.

vano in organi materiali. Perciò non sono intelligibili in atto. E tuttavia, poiché nell'uomo di cui rappresentano le immagini, si riscontra una natura universale denudata di tutte le condizioni individuanti, i fantasmi di lui sono intelligibili in potenza. Cosicché essi hanno in potenza l'intelligibilità, e in atto la determinazione dell'immagine o somiglianza delle cose. Il contrario di quanto abbiamo riscontrato nell'anima intellettiva. Perciò nell'anima intellettiva deve esserci una facoltà attiva relativa ai fantasmi, che li renda intelligibili in atto: e questa potenza dell'anima è denominata *intelletto agente*. E ci deve essere in essa una facoltà che è in potenza alle immagini determinate delle cose sensibili: e tale potenza è l'*intelletto possibile*.

Ciò che si riscontra nell'anima è però diverso da quello che si riscontra negli esseri materiali. Perché tra questi l'uno è in potenza secondo lo stesso modo in cui nell'altro quella medesima cosa è in atto: infatti la materia dell'aria è in potenza alla forma dell'acqua in quel modo in cui è nell'acqua. Perciò i corpi fisici formati dalla stessa materia agiscono e patiscono reciprocamente restando nel medesimo ordine. Invece l'anima intellettiva non è in potenza alle specie delle cose esistenti nei fantasmi secondo il modo in cui si trovano in essi, ma in quanto sono elevate a qualche cosa di più alto, cioè in quanto astratte dalle condizioni individuanti della materia, per cui diventano attualmente intelligibili. Ecco perché l'azione dell'intelletto agente precede l'azione dell'intelletto possibile. Cosicché la causalità in tale azione non viene attribuita ai fantasmi, bensì all'intelletto agente. Ed è per questo che Aristotele afferma [*De Anima*, III, c. 5, n. 1] che questo intelletto sta all'intelletto possibile « come l'arte sta alla materia ».

Si avrebbe un esempio simile qualora l'occhio oltre ad essere trasparente e preparato a ricevere i colori, avesse tanta luce da rendere attualmente visibili i colori: come si dice di certi animali che illuminerebbero a sufficienza gli oggetti con i loro occhi; e per questo di notte essi vedono meglio che di giorno; perché essendo di occhi delicati, basta poca luce per vederci, mentre la troppa luce li confonde. Qualcosa di simile capita al nostro intelletto, poiché « verso le cose che sono evidentissime si trova nella condizione dell'occhio del pipistrello rispetto al sole » [*Metaphys.*, I, c. 1, n. 2]. Ecco perché il

poco lume intellettuale che ci è connaturale basta per la nostra intelezione.

Che poi il lume intellettuale dell'anima nostra basti a produrre la funzione dell'intelletto agente, è evidente per chi consideri la necessità di ammettere codesto intelletto. Infatti si riscontra che l'anima è in potenza agli intelligibili come i sensi agli oggetti sensibili: poiché come non sempre sentiamo, così non sempre intendiamo. Ora, questi intelligibili che sono oggetto dell'anima umana, Platone riteneva che fossero intelligibili per se stessi, e sarebbero stati le *idee*: e quindi egli non aveva la necessità di ammettere l'intelletto agente per formare gli intelligibili. Ma se questo fosse vero, più le cose sono in se stesse intelligibili, più esse verrebbero conosciute da noi. Questo invece è falso: perché per noi sono più intelligibili le cose più prossime ai sensi, le quali in se stesse sono meno intelligibili. Ecco perché Aristotele fu spinto ad ammettere che i nostri intelligibili non esistono come intelligibili sussistenti, ma derivano dagli oggetti sensibili. Perciò dovette ammettere una facoltà che esercitasse tale funzione. Questo è l'intelletto agente. Dunque l'intelletto agente viene ammesso allo scopo di rendere gli oggetti intelligibili proporzionati a noi. Perciò niente impedisce di attribuire alla luce intellettiva della nostra anima la funzione di intelletto agente: sopratutto considerando che Aristotele [*De Anima*, III, loco cit.] paragona l'intelletto agente alla luce.

Capitolo LXXVIII

SECONDO IL PENSIERO DI ARISTOTELE, L'INTELLETTO AGENTE NON È UNA SOSTANZA SEPARATA, BENSÌ UNA POTENZA DELL'ANIMA [1]

Poiché molti aderiscono all'opinione suddetta credendo che sia stata l'opinione di Aristotele, bisogna mostrare con le sue parole che egli non riteneva che l'intelletto agente fosse una sostanza separata. Infatti:

1. Prima di tutto egli afferma [*De Anima*, III, c. 5, n. 1] che, «come in ogni natura c'è qualcosa che funge da materia in ciascun

1. Il. pp.: oltre quelli ricordati al c. 76, va tenuto presente in particolare l'opuscolo polemico *De Unitate Intellectus contra Averroistas*, c. 2.

genere, ed essa è in potenza a tutto ciò che rientra in codesto genere; e qualcosa che funge come da causa efficiente, e produce tutto ciò che appartiene a codesto genere, come l'arte rispetto alla materia: è necessario che anche nell'anima ci siano codeste differenze. Tale pertanto », ossia quale elemento che funge da materia, « è l'intelletto (possibile) in cui tutte le cose vengono conosciute intellettualmente. L'altro elemento invece », che è nell'anima quale causa efficiente, « è l'intelletto in cui tutte le cose si fanno » (intelligibili in atto), cioè l'intelletto agente, « il quale è come un abito », e non come una potenza. E in che senso chiami « abito » l'intelletto agente, lo spiega aggiungendo che è « come una luce: poiché in qualche modo la luce rende attuali i colori esistenti in potenza », rendendoli cioè attualmente visibili: ed è questa la funzione attribuita all'intelletto agente circa gli intelligibili.

Da ciò risulta chiaro che l'intelletto agente non è una sostanza separata, ma piuttosto qualcosa dell'anima: poiché egli dice espressamente che gli intelletti possibile e agente sono « differenze dell'anima », e che sono « nell'anima ». Perciò nessuno dei due è una sostanza separata.

2. Inoltre ciò viene dimostrato anche dalla sua argomentazione. In ogni natura [egli dice] in cui si riscontrano potenza e atto, c'è qualcosa che funge da materia e che è in potenza a quanto rientra in questo genere, e qualcosa che funziona da causa agente, riducendo in atto ciò che è in potenza, come nel campo dei manufatti l'arte sta alla materia. Ora, l'anima intellettiva è una natura in cui si riscontrano potenza e atto, essendo essa intelligente talora in atto e talora in potenza. Perciò nella natura dell'anima intellettiva c'è un elemento che funge da materia, il quale è in potenza a tutti gli intelligibili, e che è denominato *intelletto possibile*: e c'è un elemento che funge come da causa efficiente, il quale riduce tutto in atto, ed è denominato *intelletto agente*. – Perciò secondo la dimostrazione di Aristotele, entrambi questi intelletti sono nella natura dell'anima, e non qualcosa di realmente separato dal corpo che è attuato o vivificato dall'anima.

3. Ancora, Aristotele afferma che l'intelletto agente è « come un abito e come una luce ». Ma l'abito [operativo] non esprime qualcosa di sussistente per se stesso, bensì qualcosa che si ha. Dunque

l'intelletto agente non è una sostanza che esiste separata, ma qualcosa dell'anima umana.

Né il testo di Aristotele si può intendere nel senso che quell'abito è effetto dell'intelletto agente, così da dire che l'intelletto agente porta l'uomo ad intendere tutte le cose, il che equivale a una specie di abito: poiché come nota Averroé nel suo *Commento* [text. 18], « questa è la definizione dell'abito, che chi lo possiede intenda con esso quello che gli è proprio, da sé e quando vuole, senza che abbia bisogno per questo di qualcosa di estrinseco ». Infatti Aristotele paragona espressamente all'abito [operativo] non quel che viene fatto, ma « l'intelletto cui spetta di fare ogni cosa ».

E tuttavia ciò non si deve intendere nel senso che l'intelletto agente sia un abito quale quello che si elenca nella seconda specie della qualità, in base al quale alcuni affermano che l'intelletto agente è « l'abito dei primi princìpi ». Poiché codesto abito è ricavato dalle cose sensibili, come Aristotele dimostra nel secondo libro degli *Anal. Posteriori* [c. 15, nn. 5 ss.]: cosicché esso è necessariamente effetto dell'intelletto agente, al quale spetta di rendere intelligibili in atto i fantasmi che sono solo intelligibili in potenza. Ma abito viene qui preso quale termine contrario di « privazione e potenza »: vale a dire nel senso che possono dirsi abiti qualsiasi atto e qualsiasi forma. Ciò risulta chiaro dal fatto che Aristotele afferma essere l'intelletto agente un abito, « come è un abito la luce ».

4. E poi aggiunge, che « questo intelletto », ossia l'intelletto agente, « è separato, non mescolato, impassibile ed ente sostanzialmente in atto ». Di queste quattro proprietà che qui attribuisce all'intelletto agente, due più sopra le aveva attribuite espressamente all'intelletto possibile [c. 4, nn. 3, 5], ossia che è « non mescolato » e « separato ». La terza, ossia l'*impassibilità* gliel'aveva attribuita con una distinzione [*ibid.*, nn. 5, 11]: poiché aveva dimostrato che l'intelletto non è passibile come il senso; e successivamente, prendendo la passibilità in genere, dice che esso è passibile, in quanto è in potenza agli intelligibili. La quarta proprietà invece l'aveva negata assolutamente dell'intelletto possibile, dicendo che esso è « in potenza agli intelligibili, così da non essere in atto rispetto a loro prima d'intendere » [*ibid.*, n. 11]. Perciò nelle due prime proprietà l'intelletto possibile conviene con l'intelletto agente; nella terza in parte essi somigliano e in parte differiscono; nella

quarta invece l'intelletto agente e quello possibile differiscono del tutto. – Aristotele dimostra queste quattro condizioni dell'intelletto agente con un solo argomento: « Infatti l'agente è sempre superiore al paziente, e il principio "attivo", alla materia » [*ibid.*, c. 5, n. 2]. Sopra infatti egli aveva affermato che l'intelletto agente è come la causa efficiente, e quello possibile come la materia. Perciò mediante questo termine medio si deducono le due prime proprietà o condizioni secondo questo sillogismo: « L'agente è superiore al paziente e alla materia. Ma l'intelletto possibile, il quale funge da paziente e da materia, è separato e non mescolato, come abbiamo già dimostrato. Dunque a maggior ragione è tale l'intelletto agente ». Le altre due proprietà si deducono nel modo seguente: « L'agente è superiore al paziente e alla materia, per il fatto che sta ad esso come la causa agente e l'ente in atto stanno al paziente e all'ente in potenza. Ma l'intelletto possibile è paziente e in qualche modo ente in potenza. Dunque l'intelletto agente è agente non soggetto a subire l'azione, ed ente in atto ». – Ora, è evidente che da questi testi di Aristotele non si può concludere che l'intelletto agente sia una sostanza separata: ma che è « separato » nel modo che prima aveva attribuito all'intelletto possibile; e cioè « che non ha un organo ». – Dicendo poi che esso è « un ente sostanzialmente in atto » non è in contrasto col fatto che l'anima è in potenza, come sopra [c. 77] abbiamo visto.

5. Aggiunge inoltre: « Esso secondo l'atto è identico alla conoscenza delle cose » [c. 5, n. 2]. Ma qui Averroé nel suo commento afferma [text. 19] che l'intelletto agente in questo differisce dall'intelletto possibile: poiché nell'intelletto agente avremmo l'identità tra conoscente e conosciuto; non così nell'intelletto possibile. – Questo però è manifestamente contro l'intenzione di Aristotele. Più sopra infatti egli aveva detto le stesse cose dell'intelletto possibile, e cioè che « esso è intelligibile come gli intelligibili: poiché negli esseri privi di materia c'è identità tra intelletto e oggetto dell'intellezione; infatti la scienza speculativa si identifica con ciò che è speculato » [c. 4, n. 12]. Ora, dal fatto che l'intelletto possibile nella misura in cui è attualmente intelligente si identifica con la cosa da lui conosciuta, Aristotele vuole dimostrare manifestamente che l'intelletto possibile viene intellettualmente conosciuto come gli altri intelligibili.

E poco sopra [n. 11] egli aveva detto che l'intelletto possibile « è potenzialmente in qualche modo gli intelligibili, ma prima d'intendere non è attualmente nessuno di essi »: lasciando capire chiaramente che diviene gli stessi intelligibili dal momento che intende in modo attuale. E non c'è da meravigliarsi che dica questo dell'intelletto possibile: perché sopra aveva detto la stessa cosa anche del senso e dei sensibili in atto [c. 2, n. 4; cfr. c. 8, n. 1]. Infatti il senso diviene attuale mediante la specie sensibile in atto; parimente l'intelletto diviene attuale mediante la specie intelligibile in atto; e per questo motivo l'intelletto in atto si dice che è lo stesso intelligibile in atto. – Perciò bisogna dire che Aristotele, dopo aver trattato dell'intelletto sia possibile che agente, qui comincia a trattare dell'intelletto in atto, affermando che « la scienza in atto s'identifica con la cosa conosciuta in atto ».

6. Segue poi la frase [*ibid.*]: « [L'intelletto] che è in potenza, cronologicamente è prima del medesimo soggetto: ma in assoluto non lo è neppure cronologicamente ». Aristotele ritorna spesso su questo rapporto tra potenza e atto, nel senso che l'atto per natura è prima della potenza; ma cronologicamente, in un unico e identico soggetto che passa dalla potenza all'atto, la potenza è prima dell'atto; però assolutamente parlando neppure cronologicamente la potenza è prima dell'atto, perché la potenza non è ridotta in atto che mediante l'atto. Poiché egli dice che « l'intelletto che è in potenza », ossia quello possibile, in quanto è in potenza « è cronologicamente prima » che l'intelletto in atto: però « in un unico ed identico soggetto. Ma non in assoluto », cioè universalmente: perché l'intelletto possibile viene ridotto all'atto mediante l'intelletto agente, il quale è in atto come aveva già detto, nonché mediante un intelletto possibile reso attuale; poiché nel terzo libro del *Physic.* [c. 3, n. 3] aveva detto, che prima d'imparare si ha bisogno di un maestro per essere ridotti dalla potenza all'atto. – Perciò con le parole da noi riferite Aristotele vuol dimostrare il procedimento dell'intelletto possibile, in quanto è in potenza all'intellezione in atto.

7. Quindi continua [*ibid.*]: « Ma questo non è che ora intenda ed ora non intenda ». Parole con le quali mostra la differenza che ha l'intelletto in atto rispetto a quello possibile. Sopra infatti [c. 4, n. 12] parlando dell'intelletto possibile aveva detto che non sempre intende, poiché talora non intende, ossia quando è in potenza agli

intelligibili; mentre talora intende: quando cioè viene attuato da essi. Ora, un'intelligenza diviene attuale diventando gli stessi intelligibili, come già aveva detto. Perciò di tale intelletto non si può dire che ora intende e ora non intende.

8. E poi aggiunge: « Ora, separato è solo questo, che è veramente ». Espressione che non può riferirsi all'intelletto agente: poiché non soltanto esso è separato, avendo egli già detto la stessa cosa dell'intelletto possibile. E non si può riferire all'intelletto possibile, avendo già detto lo stesso dell'intelletto agente. Perciò deve dirsi di qualcosa che abbraccia l'uno e l'altro, cioè l'intelletto in atto di cui appunto stava parlando: perché nell'anima nostra è separata solo quella facoltà che non si serve di un organo, come è appunto l'intelletto in atto: cioè quella parte dell'anima con la quale intendiamo attualmente, e che abbraccia sia l'intelletto possibile che l'intelletto agente. Ecco perché aggiunge che « questo solo (nell'anima) è immortale e perpetuo », perché indipendente dal corpo, essendo separato.

Capitolo LXXIX

L'ANIMA UMANA NON VIENE DISTRUTTA CON LA DISTRUZIONE DEL CORPO [1]

Da quanto precede si può quindi dimostrare chiaramente che l'anima umana non viene distrutta con la distruzione del corpo. Infatti:

1. Sopra noi abbiamo dimostrato [c. 55] che tutte le sostanze intellettive sono incorruttibili [2]. Ora, l'anima dell'uomo, come abbiamo visto [cc. 56 ss.], è una sostanza intellettiva. Dunque l'anima umana deve essere incorruttibile.

2. Nessuna cosa viene distrutta mediante ciò che costituisce la sua perfezione: poiché questi due moti, verso la perfezione e verso

1. Il. pp.: I, q. 75, a. 6; *Sent.*, II, d. 19, a. 1; IV, d. 50, q. 1, a. 1; *Quodl.* X, q. 3, a. 2; *De Anima*, a. 14; *Comp. Theol.*, c. 84.

2. L'Autore sente il dovere di avvertire che gli argomenti qui addotti a favore dell'immortalità dell'anima vanno integrati da quelli già elaborati in precedenza per dimostrare l'incorruttibilità di qualsiasi essere intelligente. Da parte nostra ricordiamo che il tema qui svolto è poi completato con quanto è detto fino al c. 90, ma sopratutto nei tre capitoli seguenti (cc. 80-82).

la distruzione, sono tra loro contrari. Ora, l'anima trova la sua perfezione in una certa astrazione dalla realtà corporea. Infatti essa viene perfezionata mediante la scienza e la virtù: nella scienza poi la sua perfezione è tanto maggiore, quanto più immateriali ne sono gli oggetti; e la perfezione della virtù consiste nel non sottomettersi alle passioni del corpo, ma nel moderarle e nel frenarle secondo la ragione. Dunque la separazione dal corpo non può determinare la distruzione dell'anima.

E se uno dicesse che la perfezione dell'anima potrebbe consistere nel separarsi dal corpo nell'agire, mentre la distruzione potrebbe prodursi nell'essere, l'obbiezione sarebbe priva di consistenza. Poiché l'agire di una cosa è la manifestazione della sua natura e del suo essere: infatti ogni essere agisce in quanto è, e l'operazione propria di una cosa deriva dalla natura di essa. Perciò quanto giova a perfezionare l'operazione di una cosa non può non perfezionare la sua sostanza. Quindi se l'anima nel suo agire si perfeziona nel distaccarsi dal corpo, non è possibile che la sua sostanza debba distruggersi per il fatto che si separa dal corpo.

3. Ciò che perfeziona l'uomo rispetto all'anima è qualche cosa d'incorruttibile. Infatti l'atto proprio dell'uomo in quanto tale è l'intellezione: poiché è in forza di essa che egli differisce dagli animali bruti e dalle piante. Ora, l'intellezione implica dati universali e incorruttibili nella loro universalità e incorruttibilità. Ma le perfezioni sono necessariamente proporzionate ai soggetti in cui risiedono. Dunque l'anima umana è incorruttibile.

4. È impossibile che un desiderio naturale possa essere frustrato. Ora, l'uomo ha per natura il desiderio di durare in perpetuo. Ciò è reso evidente dal fatto che tutti bramano l'esistenza: l'uomo però con la sua intelligenza afferra l'esistenza non solo nel momento attuale, come gli animali bruti, ma in tutta la sua estensione: l'esistenza come tale. Perciò l'uomo deve conseguire la durata perpetua secondo l'anima, con la quale è in grado di apprendere l'esistenza come tale e in tutta la sua estensione.

5. Per essere ricevuto, un oggetto deve adattarsi al modo di essere della facoltà che lo riceve. Ora, le forme [stesse] delle cose [materiali] vengono ricevute nell'intelletto umano in quanto sono dati intelligibili in atto. Ma esse sono intelligibili in atto in quanto sono immateriali, universali e quindi incorruttibili. Perciò l'intelletto

è incorruttibile. Ma, come sopra [c. 59] abbiamo visto, l'intelletto è una facoltà dell'anima umana. Dunque l'anima è incorruttibile.

6. La realtà intelligibile è più stabile della realtà sensibile. Ma nella realtà sensibile ciò che costituisce il primo supposito recettivo, cioè la materia prima, è per natura sua incorruttibile. A maggior ragione quindi sarà stabile l'intelletto possibile che è il supposito recettivo delle forme intelligibili. Perciò l'anima umana, di cui codesto intelletto costituisce una facoltà, deve essere incorruttibile.

7. Come nota Aristotele (*De Anima*, III, c. 5, n. 2), « la causa agente è superiore a ciò che produce ». Ora, è l'intelletto agente a produrre gli intelligibili in atto. Ma poiché gli intelligibili in atto, in quanto tali, sono incorruttibili; a maggior ragione sarà tale l'intelletto agente, e quindi anche l'anima umana di cui l'intelletto agente è la luce [interiore], come sopra [c. 78] abbiamo spiegato.

8. Una forma può essere distrutta o dall'azione del suo contrario, o dal corrompersi del soggetto in cui risiede, oppure dal mancare della sua causa. L'azione dell'agente contrario si ha, p. es., nel caso del freddo che distrugge il calore; la distruzione mediante la corruzione del soggetto si ha nel caso della vista che si perde con la distruzione dell'occhio; e quella mediante il mancare della causa si ha nel cessare della luce nell'aria, per il tramonto del sole che ve la produceva. Ora, l'anima umana non può essere distrutta da un agente contrario: perché niente le è contrario, avendo essa la possibilità, con il suo intelletto, di abbracciare tutti i contrari. E neppure può essere distrutta per il corrompersi del soggetto in cui risiede: poiché l'anima nel suo essere, e noi lo abbiamo già dimostrato sopra [c. 68], non dipende dal corpo. Così non può esserlo dal mancare della sua causa; poiché essa non può avere che una causa eterna, come vedremo in seguito [c. 87]. Perciò l'anima non può corrompersi in nessuna maniera.

9. Se l'anima venisse distrutta con la distruzione del corpo, bisognerebbe che venisse anche debilitata con la debilitazione del corpo. Ora, una qualsiasi potenza o facoltà dell'anima viene debilitata per la debilitazione del corpo solo indirettamente, in quanto codesta facoltà ha bisogno di un organo corporale: la vista, p. es., si affievolisce indirettamente per la menomazione dell'occhio. Ma se la debilitazione colpisse la facoltà medesima, mai più questa potrebbe essere riparata dal risanamento dell'organo corrispettivo: vediamo

infatti che per quanto possa essere debilitata la facoltà visiva, se si risana l'occhio, la vista viene restaurata. Cosicché Aristotele arriva ad affermare (*De Anima*, I, c. 4, n. 13), che « se a un vecchio si innestasse l'occhio di un giovane, ci vedrebbe proprio come un giovane ». L'intelletto poi, essendo una facoltà dell'anima che non ha bisogno di un organo, come risulta da quanto noi abbiamo detto in precedenza [c. 68], non viene debilitata neppure indirettamente, né dalla vecchiaia, né da altre menomazioni del corpo. Il fatto quindi che nell'attività intellettiva, si riscontri stanchezza e impedimento per l'infermità del corpo, non dipende dalla debilitazione dell'intelletto medesimo, bensì dalla debilitazione di quelle facoltà di cui l'intelletto è costretto a servirsi, cioè dell'immaginazione, della memoria e della cogitativa. Perciò è evidente che l'intelletto è incorruttibile. Dunque è tale anche l'anima umana che è una sostanza dotata d'intelligenza.

10. Ciò risulta anche dai testi di Aristotele [3]. Egli infatti nel primo libro del *De Anima* [c. 1] afferma, che « l'intelletto sembra essere una sostanza, e che non si corrompa ». E da quanto sopra abbiamo già detto [cc. 61, 78] risulta chiaro, che ciò non può riferirsi a una sostanza separata, quale sarebbe il nostro intelletto possibile o l'intelletto agente.

Risulta pure dalle parole che Aristotele scrive nel libro undicesimo della *Metafisica* [c. 3, n. 5], là dove afferma, contro Platone, che « le cause agenti devono preesistere, mentre le cause formali sono simultanee alle cose di cui sono cause: quando infatti l'uomo viene sanato, allora viene ad esistere in lui la sanità », non prima. Ciò contro Platone, il quale riteneva che le forme delle cose preesistessero alle cose stesse. Detto questo, Aristotele aggiunge: « Se poi alcunché rimane dopo, è cosa da vedersi. Infatti in certi casi niente lo proibisce: p. es., che tale possa essere il caso dell'anima; non già di tutta, ma dell'intelletto ». Ora, parlando qui egli di forme, è chiaro che intende affermare il perdurare dell'intelletto, il quale costituisce la forma dell'uomo, dopo la materia, ossia dopo il corpo.

Ciò risulta anche dalle parole che Aristotele aveva detto nel periodo precedente; poiché pur affermando che l'anima è una forma, tuttavia non esclude che essa sia sussistente, e quindi incorruttibile,

3. Nel secolo Tredicesimo l'autorità di Aristotele era così grande da risultare praticamente indiscutibile, soprattutto nella cultura laica tendenzialmente eterodossa. Di qui la cura quasi meticolosa di S. Tommaso, in veste di apologista cristiano, nello svolgere quest'ultimo argomento.

come invece vorrebbe fargli dire, condannandolo, S. Gregorio Nisseno [*De Anima*, serm. 1; cfr. NEMESIO, *De Natura hom.*, c. 2]. Infatti egli mette l'anima intellettiva fuori della serie ordinaria o comune delle forme, affermando che « essa rimane dopo il corpo », e che « è una sostanza ».

Con le conclusioni precedenti concorda l'insegnamento della fede cattolica. Così infatti si legge nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus* [c. 16] : « Noi crediamo che l'uomo soltanto abbia un'anima che è sostanza, la quale vive dopo la separazione dal corpo, e conserva realmente le sue facoltà di percepire e di intendere. Essa non muore col corpo come asserisce l'Arabo [Arato] ; e neppure dopo un breve periodo di sopravvivenza come diceva Zenone; poiché vive quale sostanza ».

Si esclude così l'errore degli empi a nome dei quali Salomone asserisce nel libro della *Sapienza* [II, 2] : « Siamo nati dal nulla, e dopo questa vita saremo come se non fossimo esistiti »; e nell'*Ecclesiaste* [III, 19] : « Identica è la morte degli uomini e dei giumenti, e consimile la loro condizione. Come muore l'uomo, così muoiono quelli. Allo stesso modo spirano tutti i viventi, e l'uomo non ha nulla al di sopra dei giumenti ». Che egli parli non in nome proprio, ma degli empi, risulta dal fatto che al termine di quest'ultimo libro, asserisce quasi per concludere [c. 12, 7] : « Fino a che la polvere non torni alla terra di dove proveniva, e lo spirito non ritorni a Colui che lo aveva dato ».

Ci sono poi altri infiniti passi della Sacra Scrittura, i quali asseriscono l'immortalità dell'anima.

CAPITOLI LXXX-LXXXI

ARGOMENTI ADDOTTI PER DIMOSTRARE LA CORRUTTIBILITÀ DELL'ANIMA, E LORO CONFUTAZIONE [1]

Sembra che ci siano degli argomenti capaci di dimostrare che le anime umane non possano soppravvivere al corpo.

1. Se le anime umane, come sopra abbiamo dimostrato [c. 75], si moltiplicano secondo il numero dei corpi corrispettivi, distrutto il

1. Ll. pp.: come al c. 79.

corpo le anime non possono permanere nella loro molteplicità. Quindi deve risultare una di queste due conseguenze: o l'anima cessa del tutto di esistere; oppure ne rimane una soltanto. Ciò concorda con l'opinione di coloro i quali ammettono l'incorruttibilità solo di quell'elemento che sarebbe unico per tutti gli uomini: sia che si tratti dell'intelletto agente, come afferma Alessandro [di Afrodisia]; sia che si tratti dell'intelletto agente unito all'intelletto possibile, come afferma Averroè [cfr. cc. 73, 76].

2. La struttura formale degli esseri costituisce la causa della loro diversità specifica. Ora, se dopo la distruzione dei corpi le anime rimanessero molteplici, esse dovrebbero essere tra loro diverse: infatti come quanto secondo la sostanza è unico, è l'identica cosa, così le cose che secondo la sostanza sono molteplici, sono tra loro diverse. Ma nelle anime che sopravvivono al corpo non può esserci altra diversità che quella formale: ché altrimenti le anime non sarebbero composte di materia e forma, come ogni altra sostanza intellettiva [cc. 50, 51]. Quindi dovrebbero essere diverse secondo la specie. Ora, per la morte del corpo le anime non subiscono una mutazione specifica: perché tale mutazione da una specie all'altra significherebbe la loro distruzione. Perciò le anime dovrebbero essere già specificamente diverse prima di separarsi dal corpo. Ma, dovendo i composti la loro specie alla forma, gli stessi individui umani sarebbero tra loro specificamente diversi. Questo però è inaccettabile. Quindi è impossibile che alla morte dei corpi le anime umane rimangano nella loro molteplicità.

3. Secondo l'opinione di coloro che ammettono l'eternità del mondo, sembra assolutamente impossibile affermare che le anime umane sopravvivono nella loro molteplicità dopo la morte del corpo. Se il mondo infatti esiste da tutta l'eternità, anche il moto è da sempre. Dunque è eterna anche la generazione. Ma se la generazione è eterna, prima di noi è morto un numero infinito di uomini. Perciò se le anime dei morti dopo il decesso rimangono nella loro molteplicità, bisogna concludere che attualmente esiste un numero infinito di uomini già morti. Ma questo è impossibile: perché in natura non può esistere un infinito attuale. Si deve quindi concludere che se il mondo è eterno, le anime dopo la morte non possono rimanere nella loro pluralità numerica.

4. «Ciò che si produce e che sparisce in una cosa, senza che essa si corrompa, è per essa un elemento accidentale»: infatti ab-

biamo qui la definizione dell'accidente. Perciò se l'anima non dovesse corrompersi al corrompersi del corpo, ne conseguirebbe che essa è unita al corpo come un elemento accidentale. Quindi l'uomo, composto di anima e di corpo, sarebbe un ente *per accidens*. Inoltre ne seguirebbe che non esiste una specie umana: poiché da più elementi che si uniscono in maniera accidentale non può risultare un'unica specie; l'*uomo bianco*, p. es., non costituisce una specie.

5. È impossibile che esista una qualsiasi sostanza priva di qualsiasi operazione. Ora, tutte le operazioni dell'anima finiscono con la distruzione del corpo, come si rileva per induzione. Infatti le facoltà dell'anima vegetativa agiscono servendosi delle qualità proprie del corpo, mediante organi corporei, e si esercitano nel corpo stesso informato dall'anima, dal quale promana persino il seme per la generazione. Inoltre le operazioni che appartengono all'anima sensitiva vengono compiute tutte mediante organi corporei: alcune anzi vengono compiute in concomitanza con qualche trasmutazione corporale [o fisiologica]: p. es., le passioni, quali l'amore, la gioia, e altri atti passionali. L'intellezione poi, sebbene non sia un atto che si eserciti con un organo corporeo, ha tuttavia per oggetto i fantasmi, che sono per l'intelletto quello che per la vista sono i colori. Perciò come la vista non può percepire senza i colori, così l'anima intellettiva non può intendere senza i fantasmi. Inoltre l'anima per intendere ha bisogno delle facoltà che preparano i fantasmi ad essere oggetto attuale d'intellezione, e cioè della cogitativa e della memoria: e queste facoltà, essendo attitudini di determinati organi corporei dei quali si servono nelle loro funzioni, è evidente che non possono sopravvivere al corpo. Aristotele infatti afferma che « l'anima non intende mai senza il fantasma » [*De Anima*, III, c. 7, n. 3]; e che « non intende nulla senza l'intelletto passivo » [*ibid.*, c. 5, n. 2], il quale nel suo frasario corrisponde alla cogitativa, che è corruttibile. Per questo egli afferma nel primo libro del *De Anima* [c. 4, n. 14], che « l'intellezione umana viene a corrompersi in seguito alla corruzione di qualche cosa d'interiore » cioè dei fantasmi, ovvero dell'intelletto passivo. E nel terzo libro del *De Anima* [c. 5] si dice che « noi non abbiamo reminiscenza », dopo la morte, di quanto sapevamo in vita. – Perciò è evidente che nessuna operazione dell'anima può rimanere dopo la morte. Dunque non rimane neppure la so-

stanza di essa: poiché nessuna sostanza può sussistere priva di operazione.

[c. 81] *Soluzione delle difficoltà* [2]. – Poiché tutti questi argomenti, stando alle certezze raggiunte in precedenza giungono a delle false conclusioni, dobbiamo cercare di risolverli.

1. Si deve tener presente che tutti quegli elementi che sono tra loro corrispettivi e proporzionati ricevono simultaneamente la loro unità o molteplicità, ciascuno dalla propria causa. Perciò se l'esistenza di uno di essi dipende dall'altro, dall'altro dipende anche la sua unità o pluralità: altrimenti dipende da una causa distinta ed estrinseca. Ora, materia e forma sono necessariamente proporzionate tra loro e per natura corrispettive: poiché ogni atto si produce nella propria materia. Perciò materia e forma sono necessariamente legate tra loro per quanto riguarda unità e molteplicità. Se quindi l'esistenza della forma dipende dalla materia, dipenderà dalla materia anche la sua molteplicità come la sua unità. Se invece codesta esistenza non ne dipende, allora la forma dovrà pure moltiplicarsi secondo la molteplicità della materia; cioè in concomitanza e in corrispondenza con essa; ma l'unità o la molteplicità della forma stessa non potrà dipendere dalla materia. Ora, noi abbiamo già dimostrato che l'anima umana è una forma che nella sua esistenza non dipende dalla materia. Perciò ne segue che le anime vengono a moltiplicarsi secondo la molteplicità dei corpi, non già che la molteplicità dei corpi sia causa della molteplicità delle anime. Quindi non segue che con la distruzione dei corpi venga a cessare la pluralità delle anime, come voleva il *primo argomento*.

2. Ciò posto è facile comprendere la soluzione della *seconda difficoltà*. La diversità di specie infatti non viene prodotta da una qualsiasi diversità esistente tra più forme, ma solo da quella che dipende dai princìpi formali, ossia dalla natura stessa delle varie forme: è evidente infatti che altra è la sostanza di questo fuoco e la sostanza di quello, e tuttavia non si tratta di due forme diverse secondo la specie. Perciò la pluralità delle anime separate dai corpi

2. In tutta la tradizione manoscritta il c. 81 forma un capitolo unico col c. 80. Ma le edizioni a stampa, a cominciare da quella Romana del 1475 a quella Veneziana del 1473-76, ne hanno fatto due capitoli distinti.

deriva dalla diversità sostanziale delle anime: cioè dal fatto che la sostanza di questa anima è distinta da quella di un'altra. Però questa diversità non deriva dalla diversità dei princìpi essenziali dell'anima stessa, ossia dalla diversa natura delle anime stesse, ma dal loro diverso modo di commisurarsi ai corpi rispettivi. Infatti questa anima è commisurata a questo corpo e non a quello; e quell'altra a quello, e così via. Ora, codeste commisurazioni o correlazioni rimangono nelle anime anche dopo la distruzione dei corpi: così come rimane la loro sostanza, che nell'esistere non dipende dal corpo. Infatti le anime sono forme del corpo secondo la loro sostanza medesima: altrimenti la loro unione col corpo sarebbe accidentale, e quindi anima e corpo non formerebbero una realtà unica in modo sostanziale, ma solo in modo accidentale [un aggregato]. Però in quanto esse sono forme, è necessario che siano commisurate ai corpi corrispettivi. Perciò è evidente che codeste diverse commisurazioni perdurano dopo la separazione dal corpo: e quindi perdura anche la pluralità delle anime.

3. A motivo della *terza difficoltà* certi sostenitori dell'eternità del mondo, caddero in opinioni diverse e incompatibili. Alcuni infatti accettarono senz'altro la conclusione di quell'argomento, affermando che le anime umane periscono interamente alla morte del corpo. – Altri invece hanno affermato che di tutte le anime rimane un'unica realtà separata che è comune a tutte: cioè l'intelletto agente, secondo alcuni; oppure, secondo altri, anche l'intelletto possibile. – Altri poi sostennero che le anime separate dal corpo rimarrebbero nella loro pluralità: ma per non essere costretti ad ammettere un'infinità di anime, affermarono che le stesse anime dopo un certo tempo si riunirebbero ad altri corpi. E questa era l'opinione di certi Platonici, di cui parleremo in seguito. – Invece altri, volendo evitare tutti codesti inconvenienti, affermarono che non è assurda l'esistenza di un'infinità attuale di anime separate. Poiché l'esistenza di esseri infiniti i quali non siano tra loro subordinati sarebbe un infinito *per accidens*: e affermarne la reale esistenza, secondo loro, non sarebbe assurdo. È questa l'opinione di Avicenna e di Algazel. – Che cosa Aristotele pensasse di tutto questo non è possibile riscontrarlo espressamente nelle sue opere: pur avendo egli affermato in modo esplicito l'eternità del mondo. Tuttavia notiamo che l'ultima di codeste opinioni è incompatibile con i suoi princìpi. Infatti nel terzo libro

della *Fisica* [c. 5
Mundo [cc. 5 ss.
dei corpi fisici, r
tavia che in prop
fessano la fede c

4. E neppure
colità, che l'anim
fatto che soprav
fatti viene descr
esserci, senza ir
materia e forma
cìpi del compost
la materia prim
nota Aristotele
allo sparire del
forma non le e
dole unita nell'
unita al corpo
[c. 68]; perciò
sostanziale e r
[che costituiva
nere, se non
umana rimane
umana e form
potenza.

5. L'affern
l'anima separ
è sempliceme
che vengono
l'intellezione
che vengono
zioni delle fa

Si deve p
in un altro
cosa agisce se
umana ment
dente dal co
recettivo. Da

della *Fisica* [c. 5, nn. 13 ss.] e nel primo libro del *De Coelo et Mundo* [cc. 5 ss.], egli dimostra che è impossibile l'infinità attuale dei corpi fisici, non già delle sostanze immateriali. – È certo tuttavia che in proposito non trovano nessuna difficoltà coloro che professano la fede cattolica, non ammettendo essi l'eternità del mondo.

4. E neppure segue necessariamente, come vuole la *quarta difficoltà*, che l'anima sia unita al corpo in modo accidentale, per il fatto che sopravvive dopo la distruzione del corpo. L'accidente infatti viene descritto in questi termini: « Ciò che può esserci e non esserci, senza implicare la corruzione di un soggetto composto di materia e forma ». Ma se codesta descrizione viene applicata ai principi del composto, si riscontra che non è vera, essendo evidente che la materia prima non può essere né generata, né corruttibile, come nota Aristotele nel primo libro della *Fisica* [c. 9, n. 4]; cosicché allo sparire della forma, rimane nella sua essenza. E tuttavia la forma non le era unita in maniera accidentale, ma essenziale: essendole unita nell'unità di una sola esistenza. Ebbene, anche l'anima è unita al corpo nell'unità dell'essere, come sopra abbiamo visto [c. 68]; perciò sebbene essa sopravviva al corpo, gli è unita in modo sostanziale e non accidentale. – Il fatto poi che la materia prima [che costituiva il corpo] allo sparire della forma non possa rimanere, se non in quanto attuata da un'altra forma, mentre l'anima umana rimane nella medesima attualità, dipende dall'essere l'anima umana e forma e atto, mentre la materia prima è un ente solo in potenza.

5. L'affermazione poi della *quinta difficoltà*, secondo la quale nell'anima separata dal corpo non può rimanere nessuna operazione, è semplicemente falsa: infatti rimangono in essa quelle operazioni che vengono compiute senza l'impiego di organi corporei, ossia l'intellezione e la volizione. Invece non rimangono quelle funzioni che vengono esercitate mediante organi corporei, come sono le funzioni delle facoltà nutritiva e sensitiva.

Si deve però notare che l'anima separata dal corpo, come esiste in un altro modo, così intende in un modo diverso: poiché ogni cosa agisce secondo il suo modo di essere. Ora, l'esistenza dell'anima umana mentre è unita al corpo, sebbene sia autonoma e indipendente dal corpo, tuttavia ha nel corpo il suo substrato, o soggetto recettivo. Da ciò deriva che la sua operazione propria, ossia l'intel-

lezione, sebbene non dipenda dal corpo così da essere esercitata mediante un organo corporeo, tuttavia ha nel corpo il proprio oggetto, che è il fantasma. Ecco perché l'anima, mentre è nel corpo non può intendere senza fantasmi: e non può ricordare se non mediante le facoltà della cogitativa e della memoria, le quali, come abbiamo detto, preparano i fantasmi. A ciò si deve il fatto che l'intendere, rispetto a questo modo di agire, come pure il ricordare, viene distrutto con la distruzione del corpo. – L'essere, invece, dell'anima separata, appartiene esclusivamente ad essa, senza il corpo. Quindi, anche la sua operazione, che è l'intendere, non può esercitarsi rispetto ad oggetti che si trovino in organi corporei, cioè rispetto ai fantasmi: ma intende per se stessa, cioè alla maniera delle sostanze che nel loro essere sono del tutto separate dai corpi e dalle quali, come da esseri superiori, l'anima potrà ricevere un influsso più efficace per intendere più perfettamente. – Di questo noi riscontriamo qualche indizio, persino nei giovani. Infatti quando l'anima viene distolta dall'occuparsi del proprio corpo, si rende più disposta a intendere le cose più alte: cosicché la virtù della temperanza, che distoglie l'anima dai piaceri carnali, è quella che più contribuisce a rendere gli uomini adatti all'attività intellettuale. – Inoltre si constata che gli uomini mentre dormono, e quindi non si servono dei loro sensi, e non subiscono turbamento alcuno di umori o di vapori, ricevono dall'influsso di esseri superiori certe percezioni del futuro, che superano la maniera propria del raziocinio umano. E ciò si riscontra in modo anche più vivo in coloro che sono soggetti al delirio, o all'estasi: nella misura appunto in cui sono astratti dai sensi. E questo avviene non senza ragione. Infatti l'anima umana, essendo al confine tra le sostanze corporee e quelle incorporee, « e posta come all'orizzonte dell'eternità e del tempo », allontanandosi dall'elemento più basso, si avvicina a quello più alto. Perciò quando sarà totalmente separata dal corpo, sarà perfettamente simile nel modo d'intendere alle sostanze separate, e riceverà in modo più efficace il loro influsso.

Sebbene quindi la nostra maniera d'intendere propria della vita presente debba perire con la distruzione del corpo, dovrà essere sostituita da un altro modo d'intendere di ordine superiore.

La reminiscenza invece, essendo un atto esercitato da un organo corporeo, come spiega Aristotele nel *De Memoria et Reminiscentia*

[c. 2], non potrà sopravvivere nell'anima dopo la fine del corpo. A meno che non si parli di *reminiscenza*, o di memoria, in senso analogico, per parlare cioè dell'intellezione di quanto uno sapeva in precedenza. Certo questa va attribuita all'anima separata, anche rispetto alle nozioni apprese durante la vita; poiché le specie intelligibili vengono impresse nell'intelletto possibile in maniera indelebile, come sopra abbiamo visto [c. 74].

Circa poi altre operazioni dell'anima, quali l'amore, il godimento e simili, bisogna evitare gli equivoci. Poiché talora se ne parla come di passioni dell'anima: e in tal senso esse sono atti dell'appetito sensitivo, ossia del concupiscibile e dell'irascibile, accompagnate da trasmutazioni corporali. Così intese esse non possono rimanere nell'anima dopo la morte: come Aristotele spiega nel *De Anima* [I, c. 4, nn. 13, 14]. – Talora invece si ricorre a questi termini per parlare di semplici atti della volontà, che avvengono senza passione. Aristotele, p. es., nel settimo libro dell'*Etica* [c. 14, n. 8] afferma, che « Dio gode di un'unica semplice operazione »: e nel decimo [c. 7, n. 3] scrive che nella contemplazione della sapienza c'è un « godimento ammirabile »; nell'ottavo poi [c. 5, n. 5] distingue l'« amore di amicizia », dall'« innamoramento » che è una passione. Ora, essendo la volontà, come l'intelletto, una potenza che non si serve di un'organo, è evidente che codesti atti, in quanto appartengono alla volontà, nell'anima separata rimangono.

Perciò dagli argomenti addotti non è possibile concludere che l'anima umana è mortale.

Capitolo LXXXII

LE ANIME DEGLI ANIMALI BRUTI NON SONO IMMORTALI [1]

Da quanto abbiamo detto appare evidente che le anime dei bruti non sono immortali. Infatti:

1. Sopra [cc. 66, 67] noi abbiamo dimostrato che nessuna operazione della parte sensitiva può prodursi senza il corpo. Ma nelle anime dei bruti non si riscontra nessuna operazione superiore a

1. Ll. pp.: I, q. 75, a. 3.

quelle della parte sensitiva: poiché essi non intendono e non ragionano. Il che risulta dal fatto che tutti gli individui della stessa specie agiscono allo stesso modo, quasi mossi ad agire non dall'arte, ma dalla natura: poiché tutte le rondini fanno il nido allo stesso modo, e tutti i ragni allo stesso modo fanno la loro tela. Perciò non c'è un'operazione dell'anima dei bruti che possa prodursi senza il corpo. E poiché qualsiasi sostanza deve avere qualche operazione, l'anima dell'animale bruto non potrà esistere senza il corpo. Dunque essa perisce con la distruzione del corpo.

2. Ogni forma separata dalla materia è un intelligibile in atto: infatti l'intelletto agente rende le specie intelligibili in atto astraendole [dalla materia], come sopra [c. 77] abbiamo visto. Ora, se l'anima del bruto rimanesse dopo la distruzione del corpo, verrebbe ad essere una forma separata dalla materia. Quindi verrebbe ad essere una forma intelligibile in atto. Ma, come nota Aristotele, « negli esseri separati dalla materia c'è identità tra soggetto intelligente e oggetto intelligibile » [*De Anima*, III, c. 4, n. 12]. Dunque l'anima del bruto, se rimanesse dopo il corpo, dovrebbe essere intellettiva. Il che è inammissibile.

3. In ogni essere che può raggiungere una perfezione, si riscontra l'appetito naturale di codesta perfezione: « infatti il bene è ciò che tutti bramano » [*Ethic.*, I, c. 1, n. 1], « però ciascuno il proprio bene » [*Ethic.*, VIII, c. 2, n. 2]. Ora, negli animali bruti non si riscontra nessuna brama dell'esistenza perpetua, se non come ricerca di perpetuarsi nella specie, in quanto si trova in essi l'appetito della generazione, mediante la quale viene a perpetuarsi la specie; appetito che si riscontra anche nelle piante e negli esseri inanimati; ma non si riscontra in essi quale appetito dell'animale come tale, ossia quale appetito derivante dalla conoscenza. Infatti l'anima sensitiva, non conoscendo altro che il presente, non è possibile che percepisca l'esistenza perpetua. Quindi non può bramarla col suo appetito animale. Dunque l'anima del bruto non è capace di un'esistenza perpetua.

4. L'operare di ogni essere ha il proprio fine in ciò che forma l'oggetto del piacere di esso; poiché, come spiega Aristotele: « i piaceri sono il compimento delle operazioni » [*Ethic.*, X, c. 4, n. 6]. Ora, i piaceri degli animali bruti si riferiscono a ciò che serve per la conservazione del corpo: essi infatti non si dilettano dei suoni,

degli odori e di ciò che vedono, se non in quanto indicano il cibo o il piacere sessuale, che formano tutto il loro godimento. Perciò ogni loro operazione è ordinata alla conservazione del corpo. Dunque per essi non può esserci un'esistenza senza il corpo.

Con questa tesi concorda l'insegnamento della fede cattolica. Infatti nella *Genesi* [cfr. IX, 4, 5; ossia in *Levit.*, XVII, 14] si dice a proposito del bruto: « La sua anima è nel sangue »; come per dire che dal sangue dipende la sua durata nell'essere. E nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus* [cc. 16, 17] si legge: « Solo dell'uomo noi affermiamo che ha un'anima sussistente », ossia vivente per se stessa, « mentre le anime dei bruti muoiono col corpo ».

Anche Aristotele nel secondo libro del *De Anima* [c. 2, n. 9] afferma che « la parte intellettiva dell'anima si distingue dalle altre [anime] come l'incorruttibile dal corruttibile ».

Con questo viene pure confutata l'opinione di Platone, il quale riteneva che anche le anime dei bruti sono immortali [cfr. *Fedone*, XXIII, XXXV, e luoghi cit. infra].

Tuttavia sembra che si possa dimostrare che le anime dei bruti sono immortali. Infatti una cosa che abbia un'operazione per conto proprio deve essere per sé sussistente. Ma l'anima sensitiva dei bruti ha un'operazione autonoma in cui è indipendente dal corpo, ossia il moto: poiché un essere in moto è composto di due parti, di cui l'una muove e l'altra è mossa; perciò siccome nell'animale il corpo è mosso, bisogna che la sola anima sia movente. Dunque essa è sussistente per se stessa. Quindi essa non può corrompersi indirettamente con la distruzione del corpo: poiché possono corrompersi indirettamente le sole cose che non hanno un'esistenza per se stessa. Ma essa non può corrompersi per se stessa, perché non ha contrari e non è composta di elementi contrari. Ne segue perciò che essa è del tutto incorruttibile.

Pare che a questo stesso argomento si riduca quello col quale Platone dimostra che « tutte le anime sono immortali » [*Fedone*, XXIV], dal fatto che « l'anima è un motore che muove se stessa ». Ebbene, ogni motore che muove se stesso deve essere immortale. Infatti il corpo non muore, se non per l'abbandono di ciò che lo muove. Ma un'identica cosa non può abbandonare se stessa. Quindi, ne segue, secondo lui, che il motore che muove se stesso non può

morire. E ne deduce così che tutte le anime motrici sono immortali, anche quelle dei bruti. – Abbiamo detto che questo argomento si identifica col precedente, perché siccome, secondo il pensiero di Platone, niente può muovere se non è mosso, la parte semovente è movente per se stessa. E così ha un operare per se stessa.

Per Platone però l'anima sensitiva avrebbe un'operazione automa non solo nel muovere, ma anche nel sentire [cfr. *Teeteto*, XXX]. Egli infatti diceva che sentire è un moto dell'anima che sente: essa, poi, mossa così, avrebbe mosso il corpo a sentire [cfr. *Filebo*, XIX; *Leggi*, X]. Ecco perché nel definire il senso, scriveva che esso « è un moto dell'anima mediante il corpo ».

Tutto questo però è evidentemente falso; perché sentire, non è un muovere, bensì un esser mosso: poiché l'animale senziente in potenza diviene senziente in atto in forma degli oggetti sensibili che trasmutano i sensi. Non si può dire però che i sensi sono passibili di fronte all'oggetto sensibile come l'intelletto a quello intelligibile, cosicché la sensazione possa essere un'operazione dell'anima senza un organo corporeo, come l'intellezione: poiché l'intelletto percepisce le cose astratte dalla materia e dalle condizioni materiali, che sono princìpi dell'individuazione; ma non così il senso. Ciò risulta evidente dal fatto che il senso conosce i singolari, e l'intelletto gli universali. Perciò è evidente che i sensi ricevono passivamente le cose in quanto risiedono nella materia: a differenza dell'intelletto, il quale le riceve in quanto ne sono astratte. Dunque la passività dell'intelletto esclude la materia corporea, non così la passività del senso.

Inoltre i vari sensi sono recettivi di oggetti sensibili diversi: la vista, p. es., dei colori, e l'udito dei suoni. Ora, questa diversità, risulta evidentemente dalla diversa struttura degli organi: infatti l'organo della vista bisogna che sia in potenza a tutti i colori, l'organo dell'udito a tutti i suoni. Ma se questa loro recezione fosse indipendente da un organo corporeo, la medesima facoltà potrebbe ricevere tutti gli oggetti sensibili: infatti una facoltà immateriale, di suo, è egualmente disponibile a tutte codeste qualità; cosicché l'intelletto, il quale non si serve di un organo corporeo, conosce tutti i sensibili. Dunque la sensazione non può compiersi senza un organo corporeo.

Il senso poi viene menomato dalla vivacità dei dati sensibili: non così l'intelletto, poiché « colui che intende gli intelligibili più alti,

non è meno pronto nel capire quelli inferiori, ma semmai lo è di più». Perciò la passività del senso di fronte al dato sensibile è di un genere diverso da quella dell'intelletto di fronte all'intelligibile. Poiché la passività dell'intelletto esclude un organo corporeo; mentre la passività del senso implica codesto organo, il cui equilibrio viene menomato dalla vivacità degli oggetti sensibili.

L'affermazione di Platone che «l'anima è un motore che muove se stessa» può sembrare certa, stando a quello che appare nelle cose corporee. Infatti nessun corpo sembra che possa muovere, senza esser mosso. Ecco perché Platone riteneva che ogni cosa che muove, è mossa. E poiché non si può andare all'indefinito nella catena dei motori mossi, pensò che il primo motore in ogni ordine di cose muove se stesso. Da ciò seguiva che l'anima, la quale è il primo motore rispetto ai moti degli animali, sia un motore che muove se stesso.

Ma questo è evidentemente falso per due motivi. Primo, perché abbiamo già dimostrato [lib. I, c. 13] che quanto è posto essenzialmente in moto è un corpo. Perciò, siccome l'anima non è un corpo, è impossibile che essa sia posta in moto, se non accidentalmente.

Secondo, perché è impossibile che l'identico essere sia sotto il medesimo aspetto motore e mosso, ma quando si dice che una cosa muove se stessa, una parte di essa è movente e l'altra mossa; poiché ciò che muove in quanto tale è in atto, mentre ciò che è mosso come tale è in potenza. E si dice che l'animale muove se stesso in codesto senso: poiché l'anima muove e il corpo è mosso. Ma poiché Platone non ammetteva che l'anima fosse un corpo, sebbene usasse il termine *moto*, che propriamente spetta ai corpi, non intendeva parlare del moto in senso proprio, ma prendeva il termine *moto* in senso lato per qualsiasi operazione. Cosa che del resto fa anche Aristotele, quando afferma nel terzo libro del *De Anima* [c. 7, nn. 1, 2] che «sentire e intendere sono dei moti». Ma il moto in codesto senso non è atto di un essere in potenza, bensì atto di un essere perfetto. Perciò quando diceva che l'anima muove se stessa, intendeva dire che essa agisce senza il sostegno del corpo, al contrario di ciò che avviene ad altre forme, le quali non agiscono senza la materia: infatti il calore non riscalda separatamente, ma è il corpo caldo che riscalda. Da ciò egli però voleva concludere che ogni anima che

muove è immortale: poiché ciò che ha per se stessa un'operazione può avere per se stessa anche l'esistenza.

Ma già noi abbiamo spiegato che l'operazione dell'anima dei bruti, ossia la *sensazione*, non può essere senza il corpo. Molto più ciò appare in quell'altro suo atto che è l'*appetizione*. Poiché tutte le funzioni relative all'appetito della parte sensitiva, sono compiute manifestamente con qualche trasmutazione del corpo, cosicché sono denominate *passioni* dell'anima.

Da ciò segue che neppure il *muovere* è un'operazione dell'anima sensitiva che esclude un organo. Infatti l'anima del bruto non muove che mediante il senso e l'appetito. Poiché la stessa facoltà che si dice *esecutrice del moto* rende le membra obbedienti al comando dell'appetito: perché essa, più che movente, è una virtù che predispone il corpo a ricevere il moto.

Dunque è evidente che nessuna operazione dell'anima dei bruti può essere senza il corpo. E quindi si può concludere a tutto rigore che codesta anima è inerente al corpo.

Capitolo LXXXIII

L'ANIMA UMANA HA INIZIO COL CORPO [1]

Ma poiché si riscontra che le medesime cose le quali hanno un inizio, hanno pure una fine della loro esistenza, ad alcuni potrebbe sembrare, dal fatto che l'anima umana non ha un termine nella propria esistenza, che non abbia avuto neppure un inizio, ma che sia sempre esistita. E sembra che ciò si possa dimostrare con gli argomenti seguenti:

1. Ciò che non finirà mai di esistere ha la virtù di esistere sempre. Ma di ciò che ha la virtù di esistere sempre, non può mai esser vera l'affermazione che *non è*: perché dura nell'essere quanto si estende la sua virtù di esistere.

2. La verità dei dati intelligibili come è incorruttibile, così di per sé è eterna: infatti è necessaria; e tutto ciò che è necessario è eterno, poiché ciò che è necessario che sia è impossibile che non sia.

1. Il. pp.: I, q. 90, a. 4; q. 118, a. 3; *Sent.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6; II, d. 3, q. 1, a. 4, ad 1; d. 17, q. 2, a. 2; *De Pot.*, q. 3, a. 10; *De Malo*, q. 5, a. 4; *Hebr.*, c. 1, lect. 4.

Ora, dall'incorruttibilità della verità intelligibile si dimostra che l'anima è essenzialmente incorruttibile. Dunque, con pari ragione, dalla sua eternità si può dimostrare l'eternità dell'anima.

3. Non può dirsi perfetta una cosa cui mancano molte delle sue parti principali. Ora, è evidente che le parti principali dell'universo sono le sostanze intelligenti, nel cui genere rientrano, come sopra abbiamo visto [c. 68], le anime umane. Perciò se ogni giorno iniziano nuove anime umane per quanti uomini nascono, è evidente che ogni giorno all'universo vengono aggiunte molte parti principali, e che molte ancora ne mancano. Quindi ne segue che l'universo è imperfetto. Il che è inammissibile.

4. Ci sono finalmente alcuni i quali argomentano dai testi della Sacra Scrittura. Infatti nella *Genesi* [II, 2] si legge, che « Dio il settimo giorno compì l'opera che aveva fatto, e si riposò da ogni opera compiuta ». Ora, questo non sarebbe vero, se ogni giorno egli creasse nuove anime. Dunque le anime umane non hanno un inizio, ma esistono fin dal principio del mondo.

Per queste ed altre simili ragioni, alcuni sostenitori dell'eternità del mondo hanno affermato che l'anima umana, come è incorruttibile, così esiste dall'eternità. Perciò coloro che ritengono le anime umane immortali nella loro molteplicità, ossia i Platonici, ammisero che esse siano esistite dall'eternità, e che poi successivamente si uniscono e si separano dai corpi secondo determinati cicli di anni [cfr. *Timeo*, XIV, 42; *Fedro*, XXVIII, XXIX]. – Coloro invece i quali ritengono che le anime umane siano immortali per qualche cosa di comune che rimane di tutti gli uomini dopo la morte, ritengono che questo elemento unico comune sia esistito dall'eternità: sia che si tratti del solo intelletto agente, come riteneva Alessandro [di Afrodisia]; sia che con esso sopravviva anche l'intelletto possibile come riteneva Averroé [cfr. c. 80]. – Sembra che la medesima idea sia espressa da Aristotele: poiché, parlando dell'intelletto, egli afferma non solo che è incorruttibile, ma anche « perpetuo » [*De Anima*, III, c. 5, n. 2].

Alcuni poi che professavano la fede cristiana, imbevuti delle dottrine platoniche, presero una via di mezzo. Poiché infatti, secondo la fede cattolica, niente è eterno all'infuori di Dio, non ammisero che le anime fossero eterne, ma che esse sono state create col mondo, anzi prima del mondo visibile, e che successivamente vengono

unite ai corpi. Il primo dei cristiani ad ammettere codesta tesi si riscontra che fu Origene [cfr. *Periarchon*, II, cc. 9, 44], e dopo di lui molti suoi seguaci. E tale opinione è rimasta fino ai nostri giorni presso gli eretici: tra questi ci sono i Manichei, i quali ritengono con Platone che le anime sono eterne e che trasmigrano da un corpo a un altro.

Ma è facile dimostrare che le tesi suddette sono estranee alla verità. Infatti già sopra abbiamo visto [cc. 59, 76] che non esiste un intelletto unico per tutti, né possibile né agente. Perciò rimane da procedere contro le opinioni le quali ritengono che le anime umane sono molteplici, e tuttavia ammettono che esse siano esistite prima dei loro corpi, o dall'eternità, o dall'origine del mondo. Che ciò sia insostenibile si può dimostrare con gli argomenti seguenti:

1. Sopra [c. 68] noi abbiamo dimostrato che l'anima è unita al corpo come forma e atto del medesimo. Ora, l'atto, pur essendo per natura prima della potenza, tuttavia cronologicamente nei singoli soggetti è posteriore ad essa: poiché una data cosa passa dalla potenza all'atto. Perciò prima esisterà il seme, il quale è il vivente in potenza [cfr. *De Animal. Gener.*, III, c. 3], che l'anima, la quale è l'atto della vita.

2. Per ogni forma unirsi alla propria materia è naturale: altrimenti il composto di forma e di materia sarebbe qualcosa di estraneo alla natura. Ora, ad ogni cosa prima spetta ciò che le compete secondo natura, che quanto le compete come estraneo alla sua natura: poiché quanto le è dovuto così, capita *per accidens*, mentre quanto le è dovuto secondo natura vi si trova *per se*; e ciò che è *per accidens* è sempre posteriore a ciò che è *per se*. Perciò all'anima prima spetta di essere unita al corpo che essere da esso separata. Quindi essa non fu creata prima del corpo cui è unita.

3. Ogni parte separata dal tutto è imperfetta. Ora l'anima, essendo forma, come sopra abbiamo visto [c. 68], è parte della specie umana. Quindi mentre esiste per se stessa, senza il corpo, è imperfetta. Ma nell'ordine degli esseri naturali ciò che è perfetto è prima di ciò che è imperfetto. Dunque non era secondo ordine naturale che l'anima fosse creata prima senza corpo, piuttosto che unita con esso.

4. Se le anime furono create senza i corpi, rimane da spiegare come si siano unite ai corpi. Infatti questo avvenne, o per violenza,

o per natura. Se per violenza, dal momento che ogni cosa violenta è contro natura, l'unione di anima e corpo è estranea alla natura. Quindi l'uomo che è composto dall'una e dall'altro è qualcosa di innaturale. Il che evidentemente è falso. – Inoltre le sostanze intellettive sono di un ordine superiore a quello dei corpi celesti. Ora, nei corpi celesti è esclusa ogni violenza e contrarietà. Molto più, quindi, ciò va escluso nelle sostanze intellettive.

Se invece le anime sono unite ai loro corpi per natura, per natura esse desiderarono fin dalla loro creazione di essere unite col corpo. Ma un appetito naturale passa subito all'atto, se non c'è un impedimento, com'è evidente nel moto dei corpi gravi e leggeri: la natura infatti opera sempre allo stesso modo. Perciò le anime fin dal principio della loro creazione si sarebbero unite ai loro corpi, in mancanza d'impedimenti. Ma qualsiasi cosa che impedisca l'esecuzione di un appetito naturale importa violenza. Quindi sarebbe stato per violenza che le anime per un certo tempo furono separate dal corpo. Ma questo è inammissibile: sia perché in tali sostanze non ci può essere nulla di violento, come già abbiamo chiarito; sia perché ciò che è violento e contro natura, essendo *per accidens*, non può essere prima di ciò che è secondo natura, e non può riguardare tutta la specie.

5. Siccome per natura ogni cosa desidera la propria perfezione, spetta alla materia desiderare la forma, non già viceversa. Ma l'anima sta al corpo come la forma sta alla materia, come sopra abbiamo visto [c. 68]. Perciò l'unione dell'anima col corpo avviene non per l'appetito dell'anima, bensì per quello del corpo.

Se poi si replicasse che per l'anima sono naturali entrambe le cose, essere unita al corpo ed esserne divisa, secondo tempi diversi, ciò sarebbe evidentemente insostenibile. Perché ciò che è variabile secondo natura circa un dato soggetto è un accidente: tali sono, p. es., la giovinezza e la vecchiaia. Quindi, se l'unione col corpo e la separazione da esso fossero per l'anima variazioni naturali, l'unione col corpo sarebbe per l'anima un accidente. Cosicché da questa unione l'uomo non risulterebbe un ente *per se*, ma *per accidens*.

6. Tutto ciò che subisce delle alternative secondo il variare dei tempi è soggetto al moto dei corpi celesti, dal quale dipende tutto il corso del tempo. Ma le sostanze intellettive e incorporee, tra le

quali rientrano le anime separate, trascendono tutto l'ordine delle realtà corporee. Perciò non possono essere soggette al moto dei cieli. Quindi è impossibile che secondo il variare dei tempi esse talora si uniscano e talora si separino naturalmente dai corpi, o che per natura ora desiderino una cosa e ora un'altra.

Se si replicasse che esse si uniscono ai corpi né per violenza né per natura, ma per spontanea volontà, la replica sarebbe insostenibile. Perché nessuno vuol raggiungere uno stato peggiore, se non perché ingannato. Ora, l'anima separata è in uno stato superiore a quello di quando è unita a un corpo: specialmente secondo l'opinione dei Platonici, i quali dicono che per l'unione del corpo essa subisce la dimenticanza di quanto prima aveva conosciuto, ed è impedita nella contemplazione della pura verità. Perciò essa non può unirsi al corpo, se non perché è ingannata. Ma in essa non può esserci nessuna causa d'inganno: perché secondo loro dovrebbe avere ogni scienza. Né si può dire che essa, passando dalla scienza universale al singolare eleggibile venga sconvolta dalle passioni, come avviene negli incontinenti: poiché codeste passioni non esistono dove manchi ogni trasmutazione corporale; e quindi non possono essere nell'anima separata. Perciò l'anima, qualora fosse esistita prima del corpo, non si sarebbe unita ad esso di propria volontà.

7. Ogni effetto derivante dal concorso di due volontà non coordinate tra loro, è un effetto casuale: come quando il debitore entrando in piazza per comprare, vi trova il proprio creditore capitato là senza pensare a lui. Ma la volontà di chi genera, dalla quale dipende la generazione del corpo, non può combinare con la volontà dell'anima separata che vorrebbe unirsi. E poiché l'unione del corpo e dell'anima non può farsi con il concorso di quelle due volontà, ne segue che essa sia casuale. E quindi la generazione dell'uomo non sarebbe dovuta alla natura, ma al caso. Il che è evidentemente falso: dato che ciò avviene con tanta frequenza.

Se poi uno replicasse che l'anima non è unita al corpo, né per natura, né per volontà propria, ma per una disposizione divina, neppure questo sarebbe accettabile, qualora le anime fossero state create prima dei corpi. Dio infatti ha formato tutte le cose nel modo conveniente alla loro natura; infatti nella *Genesi* [I] si legge, a proposito delle singole creature: « E Dio vide che era una cosa buona », e di tutte insieme: « Dio vide tutte le cose che aveva fatto, ed erano

molto buone». Quindi, se Dio creò le anime separate dai corpi, bisogna affermare che codesto modo di essere era quello più conveniente per la loro natura. Ora, nell'ordine della bontà divina rientra non già ridurre le cose in uno stato inferiore, ma piuttosto promuoverle a uno superiore. Perciò non poteva avvenire per una disposizione divina che l'anima fosse unita al corpo.

8. Non può rientrare nell'ordine della sapienza divina nobilitare le cose più basse a detrimento di quelle superiori. Ora, le cose più basse nell'ordine dell'universo sono i corpi generabili e corruttibili. Quindi non sarebbe stato conforme all'ordine della sapienza divina disporre che per nobilitare i corpi umani, venissero loro unite anime preesistenti: perché ciò non poteva avvenire che a detrimento di queste, com'è evidente da quanto abbiamo detto.

Avvertendo questo, Origene, nell'ammettere che le anime umane furono create fin da principio, disse che le anime vengono poi unite ai corpi per una disposizione di Dio, però quale castigo per esse. Infatti egli pensava che le anime avessero peccato prima che esistessero i corpi; e, secondo la gravità della colpa, esse sarebbero state unite a corpi più o meno nobili, come chiuse in altrettante carceri.

Ma questa tesi è insostenibile. Infatti:

a) La pena, o castigo, è contraria al bene di natura, e per questo è un male. Quindi se l'unione dell'anima e del corpo ha funzione di pena, non è un bene di natura. Il che è inammissibile: perché è voluta dalla natura, essendo essa il termine della generazione naturale. – Inoltre ne seguirebbe che l'esistenza dell'uomo non sarebbe un bene secondo natura: mentre nella *Genesi* [I, 31] è detto dopo la creazione dell'uomo: «Vide Dio tutte le cose che aveva fatto ed erano molto buone».

b) Dal male non può derivare il bene, se non indirettamente. Perciò se per il peccato delle anime separate fu stabilito che le anime si unissero ai corpi, essendo questo un bene, esso sarebbe stato causato indirettamente. Quindi che esistesse l'uomo avvenne casualmente. Il che è un'offesa alla sapienza divina di cui si legge (*Sap.*, XI, 21), che «ha disposto tutte le cose in numero, peso e misura».

c) Inoltre ciò è manifestamente incompatibile con l'insegnamento dell'Apostolo. Infatti parlando egli di Giacobbe e di Esaù afferma, che «non essendo essi ancora nati, e non avendo fatto niente di bene o di male, fu detto: «Il maggiore sarà schiavo del

minore» (*Rom.*, IX, 11, 12). Prima quindi che fossero pronunciate queste parole le loro anime non avevano peccato: pur essendo state dette dopo il loro concepimento, come risulta dalla *Genesi* (XXV, 23).

Molti poi degli argomenti che abbiamo portato sopra [c. 44] a proposito della distinzione delle cose, sono contro l'opinione di Origene, e potrebbero essere qui ripetuti. Perciò, lasciando da parte questo tema, passiamo agli altri argomenti.

9. L'anima umana, o ha bisogno, o non ha bisogno dei sensi. Ora, dall'esperienza nostra risulta evidente che ne ha bisogno: poiché a chi manca di un dato senso, manca pure la scienza degli oggetti sensibili che vengono conosciuti con esso. Il cieco nato, p. es., non ha nessuna conoscenza intellettiva dei colori. Inoltre, se i sensi non sono necessari all'anima umana per l'intellezione, nell'uomo non ci sarebbe nessun legame tra la conoscenza sensitiva e quella intellettiva. Ma noi sperimentiamo il contrario: poiché dalle sensazioni si formano i ricordi, da questi passiamo alla formazione delle esperienze circa le cose, e da esse arriviamo a comprendere i princìpi delle scienze e delle arti. – Perciò se l'anima umana per intendere ha bisogno dei sensi; e la natura non fa mancare a nessuno ciò che è necessario per compiere la propria operazione, dando, p. es., agli animali provvisti di anime sensitive e motrici, i convenienti organi di senso e di moto; l'anima umana non poteva essere creata senza le necessarie attrezzature dei sensi. Ma i sensi non operano senza gli organi corporei, come risulta dalle cose già dette [c. 57]. Dunque l'anima non fu creata priva di organi corporei.

Se poi l'anima per intendere non ha bisogno dei sensi, e si afferma per questo che essa fu creata senza il corpo, bisogna ammettere che prima di unirsi al corpo, aveva per se stessa la conoscenza intellettiva di tutte le scienze. Cosa che i Platonici ammettevano [cfr. *Timeo* e *Menone*], dicendo che causa del sapere sono le *idee*, le quali secondo la teoria di Platone sono forme intelligibili separate dalla realtà: quindi, non avendo l'anima separata nessun impedimento, riceveva pienamente la conoscenza di tutte le scienze. Quindi bisogna dire che mentre è unita al corpo, riscontrandosi che le ignora, essa subisce la dimenticanza del sapere che aveva prima. E i Platonici ammettono anche questo, dicendo che ne abbiamo un segno nel fatto che chiunque, per quanto ignorante, se è interro-

gato per ordine circa le nozioni che vengono impartite nelle scienze, risponde la verità; come quando uno propone con ordine a chi le aveva dimenticate, cose che prima aveva conosciuto, le risuscita nella sua memoria. Da ciò seguiva che «conoscere non è altro che ricordare». — Perciò secondo questa teoria bisogna concludere che l'unione dell'anima col corpo è un impaccio per l'intelligenza. Ora però, a nessun essere la natura aggiunge qualcosa che sia d'impaccio nel suo operare, ma piuttosto aggiunge cose che lo facilitano. Dunque l'unione dell'anima col corpo non sarebbe naturale. E quindi l'uomo non sarebbe una realtà naturale, né sarebbe naturale la sua generazione. Cose che sono evidentemente false.

10. Ultimo fine di ogni cosa è ciò cui essa cerca di giungere con le sue operazioni. Ora, mediante le sue operazioni ordinate e rette, l'uomo cerca di raggiungere la contemplazione della verità: poiché gli atti delle virtù attive sono quasi funzioni preparatorie e dispositive alle virtù contemplative. Perciò il fine dell'uomo è di giungere alla contemplazione della verità. È dunque per questo che l'anima è unita al corpo, costituendo l'uomo. Quindi unendosi al corpo essa non può perdere la scienza che possiede, ma piuttosto si unisce ad esso per acquistare la scienza.

11. Se s'interroga un ignorante circa materie scientifiche non potrà rispondere il vero che circa i princìpi universali che nessuno ignora, essendo da tutti ugualmente conosciuti per natura. Insistendo poi nell'interrogazione, risponderà il vero, circa le conclusioni più prossime ai princìpi, alla luce dei princìpi stessi; e così progressivamente, fino a che è in grado di applicare la logica dei princìpi alle cose su cui viene interrogato. Da ciò risulta evidente che in colui che è interrogato vengono causate nuove conoscenze. Dunque non è vero che egli si ricorda di nozioni avute in precedenza.

12. Se per l'anima la conoscenza delle conclusioni fosse naturale come quella dei princìpi, la convinzione circa le conclusioni sarebbe identica in tutti come circa i princìpi: poiché le cose naturali sono identiche in tutti. Invece la convinzione circa le conclusioni non è identica in tutti. Perciò è evidente che per noi è naturale la conoscenza dei princìpi, non già quella delle conclusioni. Ora, quello che in noi non è da natura, lo acquistiamo mediante quello che ci è connaturale: anche nelle opere esterne, p. es., noi fabbrichiamo

con le mani tutti gli strumenti dell'arte[2]. Dunque in noi la scienza delle conclusioni non viene acquisita che dai princìpi.

13. Essendo la natura sempre ordinata a un unico processo, per natura ogni facoltà non può avere che un unico oggetto, come la vista ha il colore e l'udito il suono. Perciò anche l'intelletto, essendo una facoltà unica, ha un unico oggetto naturale, di cui ha una conoscenza diretta e naturale. Questo poi bisogna che sia qualcosa che abbraccia tutto ciò che può essere conosciuto dall'intelletto: come il colore è ciò che abbraccia tutti i colori, che sono visibili per se stessi. E tale non è che l'*ente*. Perciò il nostro intelletto conosce per natura l'ente, e le proprietà che appartengono all'ente in quanto tale; e in questa conoscenza si fonda la nozione dei primi princìpi: p. es., che l'identica cosa non può simultaneamente affermare e negare, e altri consimili. Quindi il nostro intelletto conosce naturalmente solo i princìpi, mentre le conclusioni le raggiunge servendosi di essi: così come la vista conosce mediante il colore sia i sensibili comuni che i sensibili *per accidens*.

14. Ciò che noi acquistiamo mediante i sensi non poteva essere nell'anima prima del corpo. Ora, la stessa conoscenza dei primi princìpi viene causata in noi dalle cose sensibili: se infatti noi con i sensi non avessimo percepito un tutto, non potremmo intendere che «il tutto è maggiore della parte»; come un cieco nato il quale non percepisce né intende nulla dei colori. Dunque nell'anima prima dell'unione col corpo non c'era neppure la conoscenza dei primi princìpi. Molto meno quindi quella di altre cose. Perciò gli argomenti di Platone per sostenere l'esistenza dell'anima prima dell'unione col corpo non hanno consistenza.

15. Se tutte le anime sono preesistite ai corpi cui si uniscono, ne segue che una stessa anima si unisce a diversi corpi nel susseguirsi del tempo. Ciò è evidente per coloro che sostengono l'eternità del mondo. Se infatti la generazione umana dura dall'eternità, bisogna che in tutto il corso del tempo si generino e si corrompano infiniti corpi umani. Perciò, o bisognerà dire che preesistono infinite anime già in atto, se ognuna si unisce a un solo corpo; oppure bisognerà

2. L'esempio per essere ben compreso esige forse una parafrasi di questo genere: «Analogamente noi vediamo che anche nell'esecuzione delle opere esterne, in cui si esercitano i vari mestieri, l'uomo parte dal suo organo naturale, ossia dalle sue mani (*organon organorum*, come le chiama Aristotele), per fabbricare con esse tutti gli strumenti delle varie arti».

dire, se le anime sono limitate, che l'identica anima ora si unisce a un corpo e poi ad altri corpi. – La stessa conclusione deriva dall'ammettere la preesistenza delle anime ai corpi, pur non ammettendo l'eternità della generazione. Infatti anche se la generazione umana non è dall'eternità, tuttavia non c'è dubbio che essa per natura può durare all'infinito: poiché ogni uomo normalmente è così fatto che come è generato da altri, così può generare. Ma questo non sarebbe possibile, nell'ipotesi che le anime fossero limitate, senza che ognuna potesse unirsi successivamente a più corpi. Ecco perché molti di coloro che ammettono la preesistenza delle anime, ammettono la trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro. Ma questo è inammissibile. Dunque le anime non sono preesistite prima dei loro corpi.

Che poi sia impossibile l'unione di una sola anima con diversi corpi, si può dimostrare nel modo seguente. Le anime umane differiscono tra loro non per la specie, ma solo per il numero: altrimenti anche gli uomini differirebbero specificamente. Ora, la diversità numerica è in base ai princìpi materiali. Quindi anche la diversità delle anime umane va desunta in base a qualcosa di materiale. Non già che la materia sia una parte dell'anima; poiché sopra abbiamo già visto [cc. 50, 51, 80] che è una sostanza intellettiva, e che nessuna di tali sostanze ammette la materia. Perciò la diversità e la pluralità delle anime si desume in ordine alla materia diversa cui le anime si uniscono, nel modo che sopra abbiamo spiegato [cc. 80, 81]. Quindi se ci sono corpi diversi, è necessario che siano diverse le anime cui si uniscono. Dunque non è possibile che una singola anima si unisca a più corpi.

16. Sopra noi abbiamo visto [c. 68] che l'anima è unita al corpo come forma. Ma ogni forma deve essere proporzionata alla propria materia, avendo esse tra loro il rapporto di atto e potenza; poiché il proprio atto corrisponde alla propria potenza. Dunque una sola anima non può unirsi a più corpi.

17. La virtù del motore deve essere proporzionata al corpo che deve muovere; poiché non qualsiasi virtù è in grado di muovere qualunque mobile. Ora, l'anima anche se non fosse forma del corpo, sarebbe però innegabilmente il motore di esso: infatti noi distinguiamo un corpo animato da quelli inanimati dalla sensibilità e dal moto. Perciò la diversità delle anime deve essere conforme alla diversità dei corpi.

18. Nelle cose soggette alla generazione e alla corruzione è impossibile riprodurre numericamente la stessa cosa mediante la generazione: infatti generazione e corruzione, essendo moti che hanno di mira la sostanza, nelle cose che si generano e si corrompono la sostanza non rimane la stessa, come invece rimane nelle cose sottoposte al moto locale. Ma se una singola anima si unisce successivamente a diversi corpi che si generano mediante la generazione, ritornerà numericamente il medesimo uomo. È questa una conseguenza necessaria della teoria di Platone, il quale affermava che l'« uomo è un'anima rivestita di un corpo » [cfr. c. 57]. Ma è una conseguenza necessaria anche di tutte le altre nostre considerazioni: poiché l'unità come l'essere, derivando dalla forma, dove c'è unità di forma deve esserci anche unità numerica. Quindi non è possibile che una singola anima si unisca con diversi corpi. E da ciò segue pure che le anime non sono preesistite ai loro corpi.

Con questa verità concorda pure l'insegnamento della fede cattolica. Infatti nei *Salmi* [XXXIII, 15] si legge: « Egli forma a uno a uno i loro cuori »; perché Dio ha prodotto direttamente l'anima di ognuno, non già tutte insieme, né assegnandone una sola a diversi corpi. – Ed ecco perché è detto nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus* [c. 14]: « Affermiamo che le anime umane non esistevano da principio tra le altre nature intellettive, e che non sono state create insieme, come fantasticava Origene ».

Capitolo LXXXIV

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI PORTATI SOPRA A FAVORE DELLA PREESISTENZA DELLE ANIME[1]

È facile risolvere gli argomenti addotti [al cap. prec.] per dimostrare che le anime sono esistite dall'eternità, o per lo meno prima dei loro corpi.

1. Riguardo al primo di codesti argomenti bisogna concedere che l'anima ha la virtù di esistere sempre: ma bisogna notare che la virtù e la capacità di una cosa non si estende a quello che è stato, bensì a quel che è o che sarà; infatti rispetto al passato il possibile

1. *Il. pp.*: quelli del capitolo precedente.

non esiste. Perciò dal fatto che l'anima ha la virtù di esistere sempre non si può concludere che sia sempre esistita, ma che esisterà sempre.

Inoltre da una virtù non si può dedurre il suo effetto, se non presupponendo codesta virtù. Perciò, sebbene l'anima abbia la virtù di esistere sempre, non si può concludere che l'anima esisterà sempre, se non dopo che essa ha ricevuto codesta virtù. Se poi si parte dal fatto che essa ha avuto tale virtù dall'eternità, si dà per dimostrato quello che si deve dimostrare, ossia che è esistita dall'eternità.

2. Per il secondo argomento dedotto dall'eternità della verità che l'anima intende, si deve notare che codesta eternità si può concepire in due modi: primo, come eternità di ciò che conosciamo; secondo, come eternità di ciò mediante il quale conosciamo. Dal fatto che la verità è eterna rispetto alle cose che si conoscono, segue che sono eterni gli oggetti conosciuti, non già il soggetto intelligente. Se poi la verità conosciuta è eterna rispetto a ciò di cui ci serviamo per intendere, ne segue che è eterna l'anima che intende. Ora, la verità intellettualmente da noi conosciuta non è eterna in questo secondo modo, ma nel primo: infatti da quanto noi abbiamo detto è evidente che le specie intelligibili con cui la nostra anima intende la verità sono ottenute via via dall'intelletto agente [cfr. c. 76]. Perciò non si può concludere che l'anima è eterna, ma che le verità così conosciute si fondano su qualche cosa di eterno; infatti esse si fondano sulla prima verità, causa universale che contiene ogni verità. Ma a codesta realtà eterna l'anima non sta come sta il soggetto alla propria forma, bensì come un essere sta al proprio fine; poiché la verità è il bene dell'intelletto e il fine di esso. Ora, dal fine noi possiamo desumere un argomento a favore della durata della cosa, come possiamo argomentare dalla causa efficiente per stabilire l'inizio di essa: infatti ciò che è ordinato a un fine sempiterno deve essere capace di una durata eterna. Quindi dall'eternità della verità intelligibile si può dimostrare l'immortalità dell'anima, non già la sua eternità. – Che poi ciò non si possa dimostrare dall'eternità della causa efficiente risulta chiaro da quanto abbiamo detto sopra [cc. 31 ss.], trattando dell'eternità del creato.

3. La terza obbiezione, desunta dalla perfezione dell'universo, non è apodittica. Poiché la perfezione dell'universo va considerata in rapporto alle specie, non già in rapporto agli individui: perché

all'universo si aggiungono di continuo molti individui delle specie già esistenti. Ora, le anime umane sono diverse non secondo la specie, bensì secondo il numero, come già abbiamo visto [c. 81]. Dunque la perfezione dell'universo non esclude la creazione di nuove anime.

4. Di qui si ha la soluzione anche della quarta obbiezione. Infatti la Scrittura afferma simultaneamente che « Dio compì tutte le sue opere », e che « si riposò da tutte le opere che aveva fatto » (*Gen.*, II, 2). Quindi come il compimento, o perfezione delle creature va considerato secondo le specie e non secondo gli individui, così il riposo di Dio va inteso come cessazione dal creare nuove specie, non già nuovi individui, di cui in precedenza sono esistiti esemplari della medesima specie. Perciò, siccome tutte le anime umane sono di un'unica specie, come lo sono tutti gli uomini, non è incompatibile con il suddetto riposo il fatto che Dio crei ogni giorno nuove anime.

Si noti inoltre che Aristotele non ha mai detto che l'intelletto umano è « eterno », pur avendo l'abitudine di usare codesto aggettivo per le cose che secondo la sua opinione esistono da sempre. Invece afferma che esso è « perpetuo » [cfr. cc. 61, 78]: il che può dirsi di tutte quelle cose che esisteranno sempre, anche se non sempre sono state. Così nel nono libro della *Metafisica* [c. 3, n. 5], volendo escludere l'anima umana dalla condizione delle altre forme, egli non dice che questa forma è esistita prima della materia, come Platone aveva detto delle *idee*, e come pareva conveniente dire a proposito dell'anima in relazione all'argomento che trattava, ma dice che l'anima « rimane dopo il corpo ».

Capitolo LXXXV

L'ANIMA NON È PARTE DELLA SOSTANZA DI DIO[1]

Da quanto abbiamo detto risulta pure evidente che l'anima non è parte della sostanza di Dio. Infatti:

1. Sopra noi abbiamo spiegato [lib. I, c. 15] che la sostanza di Dio è eterna, senza che in essa si produca niente di nuovo. Invece le anime umane prima dei loro corpi non esistevano, come ora

1. Il. pp.: I, q. 90, a. 1; *Sent.*, II, d. 17, q. 1, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 94.

dividui delle specie
se non secondo la
mo visto [c. 81].
e la creazione di

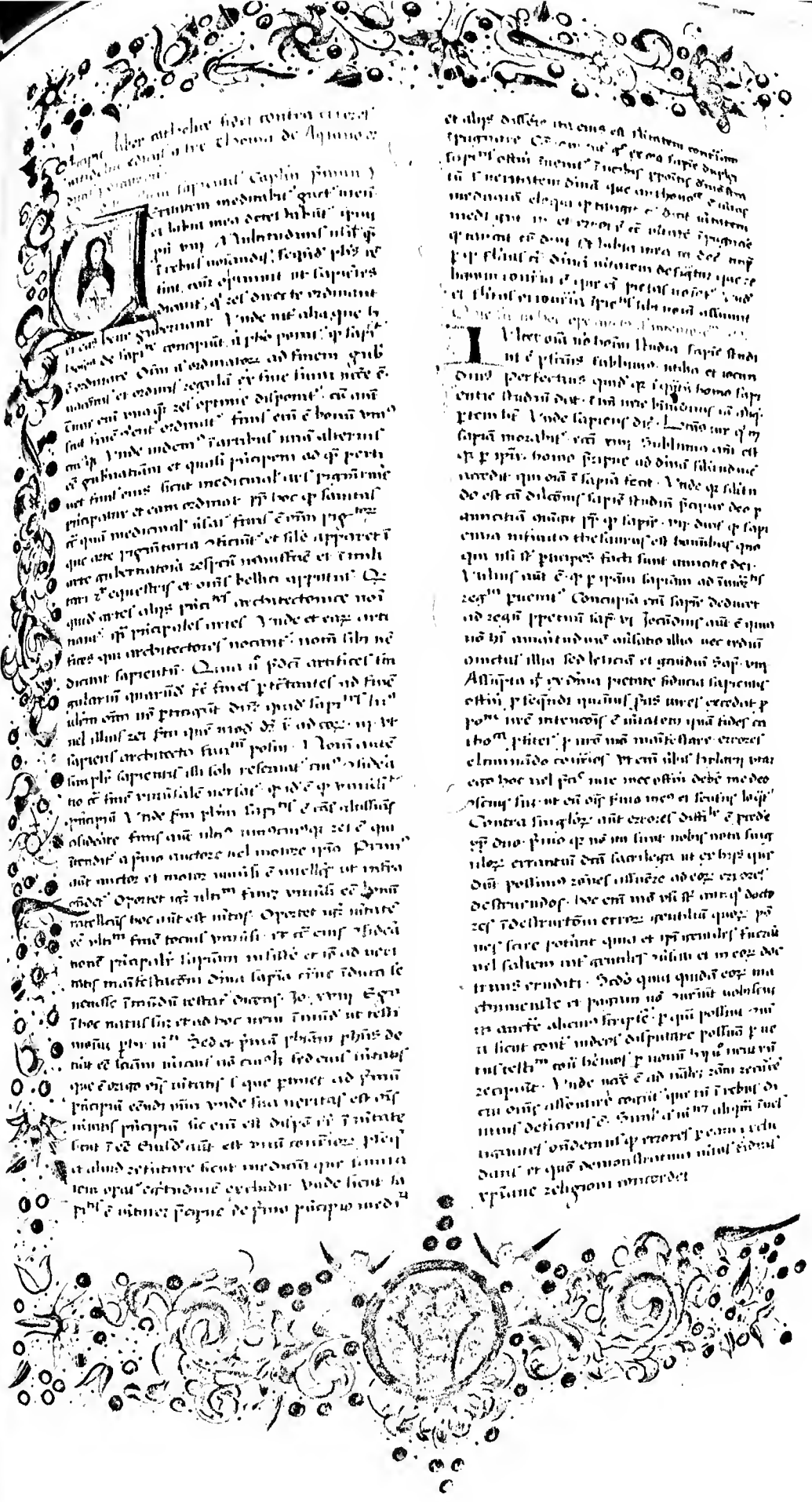
rta obbiezione. In-
« Dio compì tutte
che aveva fatto »
zione delle creature
gli individui, così
eare nuove specie,
o esistiti esemplari
me umane sono di
on è incompatibile
orno nuove anime.
tto che l'intelletto
e codesto aggettivo
da sempre. Invece
: il che può dirsi
e non sempre sono
5], volendo esclu-
forme, egli non
ria, come Platone
e dire a proposito
ma dice che l'ani-

ZA DI DIO[1]

che l'anima non

che la sostanza
di nuovo. Invece
tevano, come ora

Theol., c. 94.



Incipit della *Contra Gentiles* nel Codice Fiesolano,
con margini miniati e con l'immagine di San Tommaso
nella lettera iniziale

(Firenze, Bibl. Laurenziana, Cod. Fiesolano 102, f. 5r).

[c. 83 ss.] abbiamo dimostrato. Dunque l'anima non può essere parte della sostanza divina.

2. Abbiamo già visto sopra [lib. I, c. 27] che Dio non può essere la forma di nessuna cosa. L'anima umana invece è forma del corpo, come abbiamo spiegato [al c. 68]. Quindi non è formata dalla sostanza divina.

3. Tutto ciò che serve a formare qualcosa è in potenza a ciò che viene formato da esso. Ma la sostanza di Dio non è in potenza a niente, essendo puro atto, come sopra [lib. I, c. 16] abbiamo visto. Quindi è impossibile che l'anima, o qualunque altra cosa, sia formata dalla sostanza di Dio.

4. Ciò di cui viene formato qualcosa, in qualche modo si trasmuta. Dio invece è del tutto immutabile, come sopra [lib. I, c. 13] abbiamo dimostrato. Perciò è impossibile che qualcosa possa essere formato di lui.

5. Nell'anima appare evidente il variare secondo la scienza e la virtù, e le opposte disposizioni. Dio invece è del tutto invariabile, sia *per se* che *per accidens* [ibid.]. Dunque l'anima non può essere formata dalla sostanza divina.

6. Sopra abbiamo dimostrato [lib. I, c. 16] che Dio è l'atto puro, in cui non si riscontra nessuna potenzialità. Invece nell'anima umana si riscontra sia la potenza che l'atto: infatti c'è in essa l'intelletto possibile, che è in potenza a tutti gli intelligibili, e c'è l'intelletto agente, com'è evidente da quanto sopra [cc. 61, 76] abbiamo detto. Dunque l'anima umana non è di natura divina.

7. Essendo la sostanza divina del tutto indivisibile [cfr. I, c. 18], non è possibile che una sua parte sia l'anima umana, se questa non è tutta la sostanza divina. Ma la sostanza divina non può che essere unica, come abbiamo dimostrato [lib. I, c. 42]. Perciò ne seguirebbe che per l'intelletto tutti gli uomini dovrebbero avere un'unica anima. Ma sopra [cc. 73 ss.] noi questa tesi l'abbiamo già confutata. Dunque l'anima non è parte della sostanza divina.

Sembra che questa opinione sia derivata da tre fonti distinte. Alcuni infatti ritenevano che nessuna sostanza fosse incorporea. Ecco perché essi chiamavano Dio quel che secondo loro era il corpo più nobile, o l'aria, o il fuoco, o qualunque altro elemento primordiale, e affermavano che l'anima aveva la natura di codesto corpo: perché tutti, come riferisce Aristotele (*De Anima*, I, c. 2, n. 6), attri-

buivano all'anima quello che essi ritenevano quale principio. E così ne seguiva che l'anima sarebbe formata della sostanza divina. – Da questa radice pullulò anche l'eresia di Mani[2], il quale pensava che Dio fosse una specie di luce corporea, diffusa negli spazi infiniti, di cui l'anima sarebbe una particella.

Ma questa opinione noi l'abbiamo già confutata, sia dimostrando che Dio non è un corpo [lib. I, c. 20], sia dimostrando che non sono corpi né l'anima umana né qualsiasi altra sostanza intellettiva [sopra, cc. 49, 65].

Altri invece pensarono che fosse unico l'intelletto di tutti gli uomini, o il solo intelletto agente, oppure simultaneamente quello agente e quello possibile, come sopra abbiamo riferito [cc. 73 ss.]. E poiché gli antichi chiamavano Dio qualsiasi sostanza separata, ne seguiva che l'anima nostra, cioè l'intelletto col quale pensiamo, fosse di natura divina. – Ecco perché alcuni maestri cristiani nostri contemporanei, nel confutare coloro che affermano l'intelletto agente separato, dicono espressamente che l'intelletto agente è Dio[3].

2. Come al solito S. Tommaso chiama questo eresiarca col nome di *Manicheus*. *Mani* [215-276 d. C.] è una figura ancora ben poco conosciuta. Con certezza si sa che era un sacerdote di origine persiana; e che diffuse le sue teorie dualiste in India e in Persia, prima di essere ucciso nella sua patria per istigazione dei sacerdoti di Zoroastro.

3. A nostro avviso questa è la traduzione esatta di quest'ultimo periodo, in cui qualcuno ha voluto leggere un giudizio severissimo e sommario dell'Aquinate sulla corrente agostinista (leggi Alessandro di Hales e S. Bonaventura) contro la quale spesso egli aveva dovuto urtarsi all'università di Parigi (vedi Gilson E., « Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin », in *Archives d'Histoire doct. et litt. du Moyen-Age*, Paris, 1926, p. 117). Il testo latino suona così: « Unde et a quibusdam nostri temporis Christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. – Haec autem positio de unitate intellectus nostri supra improbata est ». – Innanzi tutto riteniamo che per l'Autore il termine *professor* non sia l'equivalente di « professante », bensì di « professore », o insegnante (vedi I-II, q. 61, a. 5; II-II, q. 188, a. 5), perché questo è per lui l'uso abituale del termine. In secondo luogo riteniamo che l'espressione « ponentibus intellectum agentem separatum » non sia apposizione all'ablativo « professoribus », bensì dativo. Questa traduzione evita di confondere due posizioni diversissime, ben conosciute da S. Tommaso. In sostanza egli non fa che ripetere quanto aveva detto in *Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1: « Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem, quia per applicationem ad ipsum anima nostra beata est et hoc confirmant per hoc quod dicitur Ioann., 1, 9: "Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum" ». O, se si vuole, egli traduce in altri termini quanto aveva scritto nella questione disputa *De Anima*, a. 5: « Sed quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris

Anche questa tesi circa l'unità del nostro intelletto noi l'abbiamo già confutata [*ibid.*].

Ma questa opinione [sulla natura divina dell'anima] avrebbe potuto nascere anche dalla somiglianza che l'anima nostra ha con Dio. Infatti, l'intellezione, che è considerata la prerogativa più propria di Dio, non si riscontra sulla terra altro che nell'uomo, per la sua anima. Ecco perché poteva sembrare che l'anima appartenesse alla natura di Dio. Soprattutto presso quegli uomini i quali erano convinti che l'anima fosse immortale.

Un incentivo per questo sembrerebbe venire dalle parole della *Genesi*, in cui dopo l'espressione: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza », si aggiunge: « Dio formò l'uomo col fango della terra, e gli ispirò in faccia un soffio di vita » (*Gen.*, II, 7). Su questo testo alcuni si basarono per sostenere che l'anima è di natura divina; perché chi soffia sulla faccia altrui, ispira sull'altro l'identico spirito che è in lui. Sembra quindi che la Scrittura voglia indicare che Dio per dar vita all'uomo, gli comunicò qualche cosa di divino.

Ma la suddetta somiglianza non dimostra che l'uomo è qualcosa della sostanza divina: poiché questi nell'intendere è soggetto a molti difetti, il che non può dirsi di Dio. Perciò questa somiglianza sta a indicare più una certa imperfezione dell'immagine, che una consustanzialità. E la Scrittura stessa lo indica col dire che l'uomo fu fatto « a immagine di Dio ». Perciò l'ispirazione ricordata dimostra che la vita fu comunicata da Dio all'uomo secondo una certa somiglianza, non già secondo un'unità di sostanza. Ed ecco perché è detto che « gli fu ispirato sulla faccia un soffio di vita »: perché nella faccia la vita si manifesta in modo più evidente, poiché in questa parte del corpo gli organi dei sensi sono più numerosi. Perciò si dice che Dio ispirò sulla faccia dell'uomo il suo soffio, perché comunicò all'uomo lo spirito di vita, senza ricavarlo dalla sua sostanza. Chi infatti soffia fisicamente sulla faccia di un altro, e di qui sembra desunta l'immagine biblica, gli spinge sulla faccia dell'aria, ma non immette in lui una parte della propria sostanza.

operantem ponit; ideo quidam Catholici posuerunt quod intellectum agens sit ipse Deus ». Del resto è evidente che la tesi « improbata », che l'Autore ha confutato in precedenza, non è affatto quella di questi maestri cristiani, bensì quella di Averroè e di Avicenna.

Capitolo LXXXVI

L'ANIMA UMANA NON SI TRASMETTE COL SEME[1]

Stando a quanto abbiamo detto, si può dimostrare che l'anima umana non si trasmette col seme emesso nel coito. Infatti:

1. Tutti i princìpi le cui operazioni non possono essere senza il corpo, non possono avere un inizio senza il corpo: poiché ogni cosa possiede l'essere conforme al suo operare, perché ogni cosa opera in quanto ente. Al contrario i princìpi le cui operazioni sono incorporee, hanno un'origine che non può avvenire mediante la generazione del corpo. Ebbene, le funzioni dell'anima vegetativa e sensitiva non possono essere senza il corpo, com'è evidente dalle cose già dette [c. 68]. Invece le funzioni dell'anima intellettiva non si compiono mediante un organo corporeo, come sopra [*ibid.*] abbiamo spiegato. Perciò l'anima vegetativa e sensitiva viene generata con la generazione del corpo: non così l'anima intellettiva. Ora, la trasmissione del seme è ordinata alla generazione del corpo. Quindi l'anima nutritiva e sensitiva cominciano la loro esistenza mediante la trasmissione del seme, non così l'anima intellettiva.

2. Se l'anima umana ricevesse l'esistenza mediante la trasmissione del seme, ciò non potrebbe avvenire che in due maniere. Primo, in modo da essere in atto nel seme stesso, divisa cioè quasi *per accidens* dall'anima del generante, come lo sperma che si distacca dal corpo: ossia nel modo che si riscontra negli animali segmentati, che sopravvivono alla loro divisione, e nei quali l'anima è unica in atto e molteplice in potenza; cosicché dopo la divisione del loro corpo, in ciascuna parte vivente, l'anima comincia ad essere in atto. – Secondo, in modo da ammettere nel seme una virtù capace di produrre l'anima intellettiva: cosicché l'anima intellettiva sarebbe nel seme virtualmente, ma non in atto.

Ma la prima di codeste ipotesi è impossibile per due motivi. Primo, perché l'anima intellettiva, essendo la più perfetta delle anime e dotata della più grande virtù, ha come proprio perfettibile un corpo dotato di una grande diversità di organi per poter esplicare

1. Il. pp.: I, q. 118, aa. 1-2; *Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 1; *De Pot.*, q. 3, a. 9; *Quodl.*, XII, q. 7, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 93; *Rom.*, c. 5, lect. 3.

le sue molteplici funzioni. Quindi non è possibile che essa sia in atto nel seme che si distacca: poiché neppure le anime degli animali perfetti si moltiplicano mediante la semplice divisione, come avviene negli animali segmentati. – Secondo, perché l'intelletto, il quale costituisce la facoltà propria e principale dell'anima intellettiva, non essendo atto di nessuna parte del corpo, non può essere diviso neppure indirettamente mediante la divisione del corpo. Quindi neppure l'anima intellettiva.

Anche la seconda ipotesi è insostenibile. Infatti la virtù attiva esistente nel seme agisce per produrre la generazione dell'animale trasmutando il corpo; poiché una virtù che risiede nella materia non può agire diversamente. Ma ogni forma che incomincia ad essere mediante la trasmutazione della materia ha un essere che dipende dalla materia; poiché è la trasmutazione della materia che la riduce dalla potenza all'atto, e così termina nell'esistenza attuale della materia, che si ha mediante l'unione con la forma. Perciò, se l'essere stesso della forma cominciasse in questo modo, tale essere non consisterebbe che nell'unirsi della forma con la materia, e quindi nell'essere codesta forma dipenderebbe dalla materia. Perciò se l'anima umana viene prodotta nell'essere mediante la virtù attiva presente nel seme, ne segue che il suo essere dipende dalla materia, come quello delle altre forme materiali. Noi però abbiamo già dimostrato il contrario [cc. 68, 79]. Dunque in nessun modo l'anima intellettiva viene prodotta nell'essere mediante la trasmissione del seme.

3. Qualsiasi forma che venga all'essere mediante la trasmutazione della materia, è una forma edotta dalla potenza della materia: poiché per la materia trasmutare equivale ad essere ridotta in atto. Ora, l'anima intellettiva non può essere edotta dalla potenza della materia; poiché sopra [c. 78] abbiamo già dimostrato che l'anima intellettiva sorpassa ogni capacità della materia, avendo essa, come abbiamo già visto, un'operazione indipendente dalla materia [*ibid.*]. Perciò l'anima intellettiva non viene all'essere mediante la trasmutazione della materia. Quindi neppure mediante l'influsso della virtù che risiede nel seme.

4. Nessuna virtù attiva agisce oltre il proprio genere. Ma l'anima intellettiva sorpassa tutto il genere dei corpi, avendo un'operazione, come l'intellezione, la quale trascende tutti i corpi. Dunque nessuna virtù corporea è in grado di produrre l'anima intellettiva. Ora, ogni influsso che può esercitare la virtù del seme si esplica mediante una

virtù corporea: poiché la virtù formativa agisce mediante un triplice calore: del fuoco, del cielo e dell'anima. Perciò l'anima intellettiva non può essere prodotta mediante la virtù che risiede nel seme.

5. È ridicolo affermare che una sostanza intellettiva si divide mediante la divisione del corpo, o che viene prodotta da una virtù corporea. Ma l'anima umana è una sostanza intellettiva, come sopra [c. 78] abbiamo spiegato. Dunque non si può affermare che viene divisa mediante la divisione del seme, né che viene prodotta dalla virtù attiva esistente nel seme. Quindi in nessun modo l'anima umana può cominciare ad essere mediante la trasmissione del seme.

6. Se la generazione di una cosa determina l'esistenza di una data realtà, la sua corruzione dovrà determinarne la fine. Ora, la corruzione del corpo non determina la fine dell'esistenza dell'anima, essendo questa immortale, come sopra [c. 79] abbiamo visto. Dunque neppure la generazione del corpo determina l'inizio dell'esistenza dell'anima. Ma la trasmissione del seme è la causa propria della generazione del corpo [umano]. Perciò la trasmissione del seme non può causare la generazione dell'anima.

Viene così confutato l'errore di Apollinare[2] e dei suoi seguaci, i quali affermavano che « le anime sono generate dalle anime, come i corpi dai corpi » [cfr. NEMESIO, *De Natura Hominis*, II, c. 6].

CAPITOLO LXXXVII

L'ANIMA UMANA È PRODOTTA DA DIO PER CREAZIONE[1]

Da quanto abbiamo detto si può dimostrare che Dio soltanto produce l'anima umana. Infatti:

1. Tutte le cose che vengono prodotte nell'essere, sono generate, in maniera o diretta o indiretta, oppure sono create. Ora, l'anima non è generata direttamente, non essendo composta, come sopra ab-

2. *Apollinare di Laodicea* [310-390 d. C.], celebre soprattutto per i suoi errori cristologici, che però derivano dalla sua antropologia di schietta ispirazione platonica.

1. Il. pp.: I, q. 90, aa. 2-3; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 4; d. 18, q. 2, a. 2; *De Verit.*, q. 27, a. 3, ad 9; *De Pot.*, q. 3, ad 9; *De Spirit. Creat.*, a. 2, ad 8; *Quodl.*, IX, q. 5, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 93.

biamo visto [cc. 50, 65], di materia e forma. E non è generata in maniera indiretta; poiché, essendo forma del corpo, dovrebbe essere generata per la generazione del corpo, che deriva dalla virtù attiva del seme, cosa che abbiamo scartato [cap. prec.]. Perciò siccome l'anima umana comincia ad essere, non essendo eterna, e non esistendo prima del corpo, come sopra abbiamo dimostrato [c. 83], è necessario che venga all'essere per creazione. Ma sopra [c. 21] noi abbiamo visto che solo Dio può creare. Dunque egli soltanto produce le anime umane.

2. Tutto ciò la cui essenza non è il proprio essere ha una causa del proprio essere, come sopra [c. 15] abbiamo dimostrato. Ora, l'anima umana non è il proprio essere: poiché questo, e l'abbiamo visto [*ibid.*], è solo di Dio. Perciò essa ha una causa agente del proprio essere. D'altra parte le cose che hanno l'essere *per se*, devono anche essere prodotte *per se*: mentre ciò che non ha l'essere *per se* ma insieme ad un'altra cosa, non viene prodotto *per se*, bensì nella produzione di quell'altra cosa: come la forma del fuoco viene prodotta nella produzione del fuoco. Ora, l'anima umana ha questo di proprio tra le altre forme, che è sussistente nel proprio essere, comunicando quindi al corpo il proprio essere [c. 68]. Perciò l'anima deve avere una produzione diretta e *per se*, diversa da quella delle altre forme, le quali vengono prodotte indirettamente [*per accidens*] nella produzione del composto. Ma l'anima umana, non essendo composta di materia, non può essere prodotta da una materia preesistente. È necessario quindi che venga prodotta dal nulla, ossia che venga creata. Perciò, siccome la creazione è opera esclusiva di Dio, come sopra [c. 21] abbiamo spiegato, ne segue che essa è creata immediatamente da Dio.

3. Gli esseri che appartengono ad un unico genere, hanno un unico modo di prodursi, come sopra [c. 86] abbiamo dimostrato. Ora, l'anima appartiene al genere delle sostanze intellettive, di cui non si può concepire altra produzione che per via di creazione. Dunque l'anima umana viene all'essere per creazione da Dio.

4. Quanto viene prodotto nell'essere da una causa agente, o riceve da essa qualcosa che è il principio esistenziale della sua specie, oppure direttamente l'esistenza. Ma l'anima non può essere prodotta in modo da acquistare qualcosa che sia per essa il principio esistenziale, come avviene nelle cose composte di materia e forma, le quali vengono

generate per il fatto che acquistano la forma in atto: poiché l'anima non ha in se stessa qualcosa che possa costituire per essa il principio esistenziale, essendo una sostanza semplice, come sopra [cc. 50, 65] abbiamo visto. Dunque essa non viene prodotta nell'essere da una causa agente, se non perché da essa riceve direttamente l'esistenza. Ora, l'esistenza, o essere, è l'effetto proprio della prima e universale causa agente: poiché le cause seconde agiscono imprimendo una somiglianza delle loro forme nelle cose prodotte che è la forma di queste ultime. Dunque l'anima non può essere prodotta che dalla prima e universale causa agente, che è Dio.

5. Il fine di ogni cosa corrisponde al suo principio: infatti una cosa allora è perfetta quando raggiunge il suo principio, o mediante la somiglianza, o in qualsiasi altro modo. Ora, fine dell'anima umana e ultima sua perfezione è trascendere con la cognizione e l'amore tutto l'ordine delle creature, raggiungendo il primo principio che è Dio. Perciò essa deve avere in lui il principio della propria origine.

Ciò sembra essere accennato anche dalla sacra Scrittura, *Gen.*, I. Parlando infatti della produzione degli altri animali, essa attribuisce ad altre cause le loro anime, col dire: « Producano le acque i rettili animati e viventi », e così per le altre bestie: ma arrivata all'uomo, mostra che la sua anima è creata da Dio, col dire: « Dio formò l'uomo col fango della terra, e gli soffiò sulla faccia lo spirito di vita » (*Gen.*, II. 7).

Viene così escluso l'errore di coloro i quali ritenevano che le anime siano state create dagli angeli.

Capitolo LXXXVIII

ARGOMENTI PER PROVARE CHE INVECE L'ANIMA UMANA VIENE CREATA DAL SEME [1]

Ci sono però degli argomenti che sembrano escludere le conclusioni precedenti. Infatti:

1. Essendo l'uomo un animale in quanto ha l'anima sensitiva, e applicandosi il termine *animale* in maniera univoca sia all'uomo che

1. ll. pp.: vedi sopra c. 86.

agli altri animali, sembra che l'anima sensitiva dell'uomo sia dello stesso genere di quella degli altri animali. Ora, le cose dello stesso genere hanno l'identico modo di prodursi [cfr. c. 86]. Perciò l'anima sensitiva dell'uomo deriva, come quella degli altri animali, dalla virtù esistente nel seme. Ma nell'uomo l'anima sensitiva si identifica sostanzialmente con l'anima intellettiva, come sopra abbiamo visto [c. 58]. Sembra quindi che l'anima intellettiva venga prodotta dalla virtù del seme.

2. Come Aristotele insegna nel secondo libro del *De Generatione Animalium* [c. 3], cronologicamente il feto è prima animale e poi uomo. Ma mentre esso è animale e non ancora uomo, ha un'anima sensitiva e non intellettiva; e non c'è dubbio che quella sensitiva deriva dalla virtù del seme, come avviene negli altri animali. Però quella intellettiva è in potenza ad esser intellettiva, come quell'animale è in potenza ad essere razionale; a meno che non si dica che l'anima intellettiva che viene dopo è sostanzialmente diversa, cosa che sopra abbiamo confutato [c. 58]. Sembra dunque che la sostanza dell'anima intellettiva derivi dalla virtù esistente nel seme.

3. L'anima, essendo forma del corpo, è unita al corpo nel suo essere. Ma ciò che forma una sola cosa nell'essere è il termine di una sola azione e di un'unica causa agente: se infatti fossero diverse cause agenti e quindi diverse azioni, ne seguirebbe che sono effetti diversi nel loro essere. Perciò è necessario che un'unica azione di un'unica causa agente abbia come termine l'essere e dell'anima e del corpo. Ora, consta che il corpo viene prodotto mediante l'esercizio della virtù del seme. Quindi da esso, e non da un agente separato, deriva anche l'anima che ne è la forma.

4. L'uomo genera un essere simile nella specie con la virtù che è nel suo seme. Ma ogni causa agente univoca genera individui della medesima specie per il fatto che causa la forma del generato, da cui dipende la sua specie. Dunque l'anima umana, dalla quale dipende la specie umana, viene prodotta dalla virtù esistente nel seme.

5. Apollinare argomentava così [cfr. c. 86]: chiunque dà compimento a un'opera coopera con chi l'ha intrapresa. Ora, se le anime fossero create da Dio, egli darebbe compimento alla generazione dei bambini, i quali talora nascono da genitori adulteri. Dunque Dio coopererebbe con gli adulteri. Il che sembra inammissibile.

6. Anche in un libro attribuito a S. Gregorio Nisseno [cfr. *De Creatione Hominis*, c. 30; MG 44] ci sono degli argomenti a favore di questa conclusione. Ecco le sue argomentazioni: *a*) Anima e corpo formano un'unica realtà che è un dato uomo. Quindi se l'anima venisse prodotta prima del corpo, o il corpo prima dell'anima, l'identica cosa sarebbe prima e dopo di se stessa: il che è assurdo. Dunque anima e corpo sono prodotti simultaneamente. Ma il corpo incomincia ad esistere con la trasmissione del seme. Quindi anche l'anima viene prodotta mediante la trasmissione del seme.

7. *b*) L'operazione di un agente, il quale non produce per intero una cosa, ma solo una parte di essa, non sembra perfetta. Perciò se Dio producesse l'anima, e il corpo venisse formato dalla virtù del seme, essendo anima e corpo le due parti di quel tutto che è l'uomo, entrambe le operazioni, cioè quella di Dio e quella della virtù seminale, sarebbero imperfette. Il che è evidentemente inammissibile. Dunque il corpo e l'anima dell'uomo sono prodotti da un'unica e identica causa. Ma è patente che il corpo umano è prodotto dalla virtù del seme. Quindi anche l'anima.

8. *c*) In tutti gli esseri generati da un seme, tutte le parti che vengono generate, anche se non appariscono attualmente, sono contenute nella virtù del seme; « come vediamo nel grano, o in qualsiasi altro seme, nel quale l'erba, lo stelo, gli internodi, i frutti e le spighe sono contenuti virtualmente nel primo germe; e poi il seme si sviluppa e si manifesta con una certa successione naturale fino alla perfezione senza assumere niente di estrinseco » [*ibid.*]. Ora, è evidente che l'anima è una parte dell'uomo. Dunque l'anima umana è contenuta virtualmente nel seme dell'uomo, e non viene causata da una causa estrinseca.

9. *d*) In cose che presentano identità di sviluppo e di termine deve esserci anche identità di origine. Ora, nella generazione umana si riscontra un identico sviluppo del corpo e dell'anima, nonché un identico termine: infatti secondo lo sviluppo delle membra si manifestano sempre di più anche le operazioni dell'anima; poiché prima si manifestano le funzioni dell'anima vegetativa, successivamente quelle dell'anima sensitiva, e finalmente, col pieno sviluppo del corpo, le funzioni dell'anima intellettiva. Dunque dev'essere identico anche il principio del corpo e dell'anima. Ma il principio dell'origine del corpo si ha dalla trasmissione del seme. Quindi lo stesso sarà dell'anima.

10. *e)* Ciò che è configurato a una data cosa viene costituito dall'azione di essa: la cera, p. es., che è configurata al sigillo, riceve questa configurazione dall'impressione del sigillo. Ora, è noto che il corpo umano, come quello di qualsiasi animale, è configurato alla propria anima: poiché la disposizione degli organi è tale quale si addice alle funzioni dell'anima da esercitarsi con essi. Dunque il corpo viene formato dall'azione dell'anima: infatti anche Aristotele afferma nel secondo libro del *De Anima* [c. 4, n. 3], che « l'anima è causa efficiente del corpo ». Ma ciò non sarebbe se l'anima non fosse nel seme: poiché il corpo viene costituito dalla virtù esistente nel seme. Perciò l'anima umana è nel seme dell'uomo. E quindi essa ha origine dalla trasmissione del seme.

11. *f)* Niente vive se non mediante l'anima. Ora, il seme è vivo, come risulta da tre indizi. Primo, perché promana da un vivente. Secondo, perché nel seme si riscontrano il calore vitale e le funzioni della vita, che sono indizi di un essere vivo. Terzo, perché i semi delle piante consegnati alla terra, se non avessero in sé la vita, non potrebbero ricavare l'incentivo per vivere dalla terra che è inanimata. Dunque l'anima risiede nel seme. E quindi trae origine dalla trasmissione del seme.

12. Se l'anima, come abbiamo spiegato [c. 83], non è prima del corpo, e non comincia ad essere con la trasmissione del seme, ne segue che prima viene formato il corpo, e poi gli viene infusa un'anima creata in quel momento. Ma se questo è vero, ne segue che l'anima è per il corpo: infatti ciò che è per un'altra cosa è posteriore ad essa; così le vesti, p. es., vengono fatte per l'uomo. Ma questo è falso: perché piuttosto il corpo è per l'anima; infatti il fine è sempre più nobile. Quindi bisogna concludere che l'anima nasce con esso nella trasmissione del seme.

CAPITOLO LXXXIX

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI PRECEDENTI [1]

Per una più facile soluzione degli argomenti precedenti [c. 88], bisogna premettere delle considerazioni che servono ad esporre l'ordine e il processo della generazione umana, e in genere della generazione dell'animale.

1. Il. pp.: come al c. 86.

Prima di tutto si deve notare che è falsa l'opinione di chi sostiene che le funzioni vitali risultanti nell'embrione prima del suo ultimo compimento non sono dovute a un'anima, o a una virtù dell'anima esistente in esso, ma all'anima della madre. Infatti se ciò fosse vero, l'embrione non sarebbe un animale: poiché ogni animale è composto di anima e di corpo. Inoltre le funzioni vitali non possono provenire da un principio attivo estrinseco, ma da una virtù intrinseca, che è il distintivo principale che permette di discernere dai non viventi i viventi, i quali hanno la proprietà di muovere se stessi. Chi infatti si nutre assimila a sé il nutrimento: perciò la virtù nutritiva deve trovarsi in chi si nutre, poiché l'agente produce appunto cose consimili a sé. E molto più ciò è evidente nelle funzioni sensitive: poiché vedere e udire spettano a un individuo per delle facoltà esistenti in lui, non già in un altro. Perciò, siccome si riscontra che l'embrione prima del suo ultimo compimento si nutre, e persino sente, ciò non si può attribuire all'anima della madre.

Però neppure si può dire che fin da principio l'anima è presente nel seme nella sua essenza completa, di cui non apparirebbero le operazioni per la mancanza degli organi. L'anima infatti, dovendosi unire al corpo come forma, non può unirsi che al corpo di cui propriamente è l'atto. Ora, l'anima è « l'atto di un corpo organico » [*De Anima*, II, c. 1, n. 6]. Quindi prima dell'organizzazione del corpo l'anima non può essere nel seme in modo attuale, ma solo in potenza, o virtualmente. Infatti Aristotele afferma nel secondo libro del *De Anima* [c. 1, n. 10], che « il seme e il frutto hanno la vita in potenza in modo da escludere l'anima », vale a dire che essi sono privi dell'anima; « mentre il soggetto di cui l'anima è l'atto, possiede la virtù in potenza, ma senza escludere l'anima ».

Inoltre, se fin da principio l'anima fosse nel seme, ne seguirebbe che la generazione dell'animale consisterebbe tutta nel distacco [o trasmissione] del seme: come avviene negli animali a segmenti, in cui da uno per distacco se ne fanno due. Infatti se il seme, appena emesso avesse l'anima, avrebbe già la forma sostanziale. Ora, ogni generazione sostanziale deve precedere non già seguire la forma sostanziale; infatti le eventuali trasformazioni che seguono la forma sostanziale non sono ordinate all'essere, ma al bene-essere dell'individuo generato. Perciò nel caso la generazione dell'animale verrebbe a compiersi già nel distacco del seme: cosicché tutte le trasmutazioni seguenti sarebbero estranee alla generazione.

Ma questo sarebbe anche più ridicolo, se si dicesse dell'anima razionale. Sia perché è impossibile che essa si divida secondo la divisione del corpo, in modo da poter essere nel seme che si distacca. – Sia perché ne seguirebbe che in tutte le polluzioni cui non segue il concepimento, si avrebbe tuttavia un moltiplicarsi di anime intellettive.

E neppure si può affermare come fanno alcuni, che sebbene all'inizio della sua emissione il seme contenga l'anima non attualmente, ma virtualmente per mancanza di organi, tuttavia la stessa virtù del seme, il quale è un corpo organizzabile, fungerebbe proporzionalmente da anima per il seme, non in atto, ma in potenza; e poiché la vita della pianta richiede meno organi che la vita dell'animale, appena il seme è sufficientemente organizzato per la vita della pianta, la suddetta virtù diventerebbe anima vegetativa; successivamente, con l'ulteriore moltiplicarsi e perfezionarsi degli organi, la stessa arriverebbe ad essere un'anima sensitiva; finalmente, una volta raggiunta la forma perfetta degli organi, la medesima anima diventerebbe razionale, non già per influsso della virtù seminale, ma per influsso di un agente esterno, come avrebbe accennato Aristotele nel dire che « l'intelletto viene dall'esterno » (*De Generat. Animalium*, II, c. 3). – Infatti secondo questa teoria ne seguirebbe che l'identica virtù, ora sarebbe soltanto anima vegetativa, e poi anima sensitiva: e così la stessa forma sostanziale si perfezionerebbe di continuo. – Inoltre ne seguirebbe che la forma sostanziale passa dalla potenza all'atto non tutta insieme ma per fasi successive. – Finalmente ne seguirebbe che la generazione è un moto continuo come l'alterazione. Tutte cose che per natura sono impossibili.

Ma ne seguirebbe un inconveniente anche più grave: cioè che l'anima razionale sarebbe mortale. Infatti nessuna formalità aggiunta a una cosa corruttibile può renderla incorruttibile per natura: altrimenti la realtà corruttibile potrebbe mutarsi in incorruttibile, il che è assurdo, poiché « differiscono nel genere », come è detto nel decimo libro della *Metafisica* [c. 10, n. 1]. Ora, la sostanza dell'anima sensitiva, generata indirettamente dal corpo che viene prodotto mediante il processo descritto, necessariamente deve corrompersi alla corruzione del corpo. Perciò se essa diviene razionale per l'infusione di una luce interiore, che ha un compito informante, su quest'anima che è sensitiva e solo potenzialmente intellettiva, necessariamente ne segue che l'anima razionale alla corruzione del corpo dovrà corrom-

persi. Il che è insostenibile, come sopra abbiamo dimostrato [c. 79], e come insegna la fede cattolica.

Perciò la virtù che accompagna il seme fin dalla sua emissione, e che è denominata formativa, nello sviluppo successivo della generazione non diventa anima; ma poiché essa si fonda come nel soggetto suo proprio nello spirito vitale contenuto nel seme come qualcosa di spumoso, produce la formazione del corpo agendo per virtù dell'anima del padre cui è attribuita come a generante principale la generazione, non già per una virtù dell'anima dell'individuo concepito, persino dopo che l'anima è già presente. Infatti l'individuo concepito non genera se stesso, ma è generato dal padre. Ciò risulta evidente dall'esame delle singole facoltà dell'anima. Infatti questo non potrebbe attribuirsi all'anima dell'embrione a motivo della facoltà generativa: sia perché questa facoltà non ha la sua operazione, se non al termine delle funzioni della nutritiva e della facoltà di crescita, le quali sono subordinate alla generativa, in quanto generare spetta a un individuo già completo: sia perché la funzione generativa non è ordinata alla perfezione dell'individuo stesso, ma alla conservazione della specie. E neppure può attribuirsi alla nutritiva, la cui funzione consiste nell'assimilare il nutrimento, cosa che qui non risulta: infatti nel processo di formazione [embrionale] il nutrimento non viene portato verso la somiglianza con le fasi embrionali preesistenti, ma verso una forma più perfetta e più vicina alla somiglianza col padre. Lo stesso si dica per la facoltà di crescita: perché ad essa non spetta la nutrizione secondo la forma, ma solo quella secondo la quantità. È poi evidente che non hanno nessun influsso nella formazione di cui parliamo le facoltà sensitive e intellettive. Perciò la formazione del corpo, specialmente quanto alle parti primordiali e principali, non può venire dall'anima dell'individuo generato, né dalla sua virtù formativa, ma dalla virtù formativa che agisce in virtù dell'anima generativa del padre, la cui funzione consiste nel produrre un individuo simile al generante secondo la specie.

Perciò questa virtù formativa rimane identica nello spirito vitale suddetto, dal principio della formazione del feto fino alla fine. Invece la specie dell'essere formato non rimane la stessa: poiché da prima ha forma di seme, poi di sangue, e così via fino a che non arriva al suo ultimo compimento. Infatti sebbene la generazione dei corpi semplici non ammetta gradualità, perché ognuno di essi

ricava immediatamente la sua forma dalla materia prima; nella generazione degli altri corpi bisogna ammettere una gradualità per le molte forme intermedie esistenti tra la forma primordiale degli elementi e l'ultima forma cui è ordinata la generazione. Ecco perché sono varie le generazioni che si susseguono[2].

Né fa difficoltà il fatto che certe forme intermedie vengono generate e subito dopo interrotte: poiché le forme intermedie non hanno una loro specie completa, ma sono come in moto verso la specie: quindi esse non vengono generate per durare, bensì per giungere per mezzo di esse al termine ultimo della generazione. – Né c'è da meravigliarsi se il processo generativo non è tutto continuo, ma ci sono molte generazioni intermedie; perché questo capita anche nei moti di alterazione e di crescita; infatti neppure l'alterazione è tutta continua, né è continuo tutto l'aumento; ma solo il moto locale può essere veramente continuo, come spiega il libro ottavo della *Fisica* [c. 7, nn. 8 ss.].

Perciò più una forma è nobile e lontana dalle forme degli elementi, più numerose dovranno essere le forme intermedie, con le quali gradatamente si arriva all'ultima forma, e di conseguenza più numerose saranno le generazioni intermedie. Ecco perché nella generazione dell'animale e dell'uomo, in cui la forma è perfettissima, molte sono le forme e le generazioni intermedie, e di conseguenza le corruzioni, perché la generazione di una forma è la corruzione di un'altra. Perciò l'anima vegetativa, che viene per prima, mentre l'embrione vive la vita della pianta, si corrompe e le succede un'anima più perfetta, che è insieme nutritiva e sensitiva, e allora l'embrione vive la vita dell'animale; distrutta questa, le succede l'anima razionale che viene infusa dall'esterno, sebbene le anime precedenti derivassero dalla virtù del seme.

Ciò visto è facile rispondere alle obbiezioni del capitolo precedente. Infatti:

1. A proposito della prima obbiezione secondo la quale bisogna

2. Per meglio capire questi argomenti e le relative conclusioni, va tenuto presente che per i naturalisti e per i teologi antichi e medioevali l'anima razionale sarebbe stata infusa nel feto solo dopo che esso aveva raggiunto uno stato di organizzazione abbastanza avanzato. – La biologia moderna ha ormai convinto anche i teologi a rivedere quelle posizioni. Cosicché oggi comunemente i teologi cattolici ritengono che un feto umano vivente, primordiale quanto si voglia, sia animato da un'anima razionale.

che l'origine dell'uomo sia identica a quella delle bestie, per il fatto che il termine *animale* si predica di essi in senso univoco, rispondiamo che ciò non ne segue necessariamente. Sebbene infatti le anime sensitive dell'uomo e della bestia convengano nel genere, differiscono però nella specie, come gli esseri di cui sono forme: poiché come quell'animale che è l'uomo differisce specificamente dagli altri animali per il fatto che è ragionevole, così l'anima sensitiva dell'uomo differisce specificamente dall'anima sensitiva dell'animale bruto per il fatto che è intellettiva. Perciò nell'animale bruto l'anima ha solo le facoltà sensitive, e quindi la sua operazione non può elevarsi al di sopra del corpo; per cui è necessario che venga generata simultaneamente alla generazione del corpo, e che con esso si corrompa. Invece nell'uomo l'anima sensitiva, avendo oltre la natura sensitiva la facoltà intellettiva, in forza della quale la stessa sua sostanza bisogna che sia elevata al di sopra del corpo, sia nell'essere che nell'operare, non può essere generata mediante la generazione del corpo, né dalla sua corruzione può essere distrutta. Perciò la diversità d'origine delle anime suddette non viene da parte della vita sensitiva, da cui si desume il genere comune, bensì da parte della vita intellettiva, dalla quale si desume la differenza specifica. Ecco perché non si può concludere che tra loro c'è diversità di genere, ma solo diversità di specie.

2. Quanto poi alla seconda obbiezione: il fatto che l'animale è concepito prima dell'uomo, non dimostra che l'anima razionale viene trasmessa col seme. Infatti l'anima sensitiva per cui il feto era animale non rimane, ma le subentra un'anima che è insieme sensitiva e intellettiva, per cui esso diviene insieme animale e uomo, com'è evidente da quanto abbiamo detto.

3. Il principio da cui parte la terza obbiezione, che azioni di agenti diversi non possono avere per termine un unico effetto, è vero per agenti diversi non ordinati. Se essi infatti sono ordinati tra loro, dovranno avere un unico effetto: poiché la causa prima agisce sull'effetto della causa seconda. Vediamo infatti che gli effetti, prodotti da un agente principale mediante lo strumento, vengono attribuiti con più rigore all'agente principale che allo strumento. Talora anzi capita che l'azione dell'agente principale raggiunga un effetto nell'opera che non può essere raggiunto dalle funzioni dello strumento:

la potenza vegetativa, p. es., arriva a produrre le carni, cui non può giungere il calore del fuoco, che ne è lo strumento, sebbene il fuoco vi cooperi disponendo la materia con processi di risoluzione e di consunzione. Ora, siccome tutte le virtù attive della natura rispetto a Dio sono come gli strumenti rispetto all'agente principale, niente impedisce che in quell'unico e identico generato che è l'uomo, l'azione della natura termini a una parte dell'uomo, e non al tutto che invece viene compiuto dall'azione di Dio. Perciò il corpo umano viene formato simultaneamente dalla virtù di Dio, quale agente primo e principale, e dalla virtù del seme, in qualità di causa seconda: ma l'azione di Dio produce l'anima umana, che la virtù del seme non è in grado di produrre, limitandosi a una funzione dispositiva.

4. È così risolta anche la quarta obbiezione. Infatti l'uomo genera appunto in questo modo, in quanto la virtù del suo seme agisce disponendo all'ultima forma dalla quale l'uomo riceve la specie.

5. Che Dio cooperi con gli adulteri in una funzione naturale non c'è nessun inconveniente. Poiché negli adulteri non è cattiva la natura, bensì la volontà. Ora, l'azione derivante dalla virtù del loro seme è naturale, non già volontaria. Perciò non fa difficoltà che Dio cooperi a codesta funzione dandole l'ultimo compimento.

6. La sesta obbiezione è evidente che non ha una conclusione apodittica. Infatti pur ammettendo che il corpo dell'uomo viene formato prima della creazione dell'anima, o viceversa, non ne segue che l'identico uomo sia prima di se stesso: poiché l'uomo non è il proprio corpo, e neppure la propria anima. Ma ne segue che una sua parte è prima dell'altra. E questo non è un inconveniente: infatti la materia cronologicamente è prima della forma; dico la materia in quanto è in potenza alla forma, non in quanto è già in atto perfezionata dalla forma; poiché così è coesistente alla forma. Perciò il corpo umano in quanto è in potenza all'anima, non avendo ancora l'anima, esiste prima dell'anima: però esso allora non è umano in maniera attuale, ma solo potenziale. Invece quando è umano attualmente ossia è completato dall'anima umana, non è né prima né dopo l'anima, bensì coesistente con essa.

7. Dal fatto poi che dalla virtù del seme non viene prodotta l'anima, bensì solo il corpo, non ne segue che siano imperfette né l'operazione di Dio, né quella della natura, come concludeva la set-

tima obbiezione. Infatti entrambe le cose, corpo e anima, vengono prodotte dalla potenza di Dio: sebbene la formazione del corpo venga da lui prodotta mediante la virtù naturale del seme, e l'anima immediatamente. E neppure ne segue che sia inefficace la virtù del seme: poiché essa compie quello cui è destinata.

8. Si noti inoltre che nel seme sono contenute virtualmente tutte quelle cose che non sorpassano una virtù corporea, come l'erba, lo stelo, gli internodi, ecc. Ma da questo non si può concludere, come fa l'ottava obbiezione, che debba essere contenuta nella virtù del seme quella parte dell'uomo che sorpassa qualsiasi virtù corporea.

9. La concomitanza di sviluppo tra le operazioni dell'anima e le varie parti del corpo nel processo della generazione umana, non dimostra che anima e corpo hanno l'identico principio, come pretendeva la nona obbiezione, ma dimostra che la disposizione delle varie parti del corpo è necessaria alle operazioni dell'anima.

10. A proposito della decima obbiezione, secondo la quale il corpo deve configurarsi all'anima, e quindi l'anima avrebbe il compito di prepararsi un corpo consimile, in parte è vera e in parte è falsa. Se infatti ciò s'intende dell'anima del generante, l'affermazione è vera, ma è falsa se s'intende dell'anima del generato. Infatti il corpo, quanto alle sue parti primordiali e principali, non viene formato dalla virtù di quest'ultima, bensì dalla virtù dell'anima del generante, come all'inizio abbiamo spiegato. Del resto qualsiasi materia viene configurata alla propria forma: ma questa configurazione non avviene per l'azione della cosa generata, bensì per quella della forma generante.

11. Circa l'undicesima obbiezione, che afferma l'esistenza della vita nel seme fin dall'inizio della sua emissione, è evidente da quanto abbiamo detto che si tratta di vita solo in potenza: quindi allora il seme possiede la vita non in atto, ma in modo virtuale. Invece nel processo generativo il feto riceve l'anima vegetativa e quella sensitiva dalla virtù del seme; ma esse non rimangono quando sopravviene l'anima razionale.

12. Neppure dal fatto che la formazione del corpo precede l'anima umana segue che l'anima sia per il corpo, come argomentava la dodicesima obbiezione. Infatti una cosa può essere per un'altra in due maniere. Primo, per le sue funzioni o per la sua conservazione, e per altri motivi posteriori all'essere; e in tal caso tutte queste cose

sono posteriori alla cosa per cui sono. I vestiti, p. es., sono per l'uomo e gli strumenti per l'artigiano. Secondo, una cosa può essere per un'altra affinché questa esista: e in tal caso ciò che è per un'altra cosa è prima cronologicamente, ma posteriore per natura. Ebbene, il corpo è per l'anima in questa maniera, come qualsiasi materia è per la forma. – Sarebbe diverso il caso, se anima e corpo non costituissero un unico essere, come dicono appunto coloro i quali affermano che l'anima non è forma del corpo.

Capitolo XC

UNA SOSTANZA INTELLETTIVA NON SI UNISCE COME FORMA A NESSUN ALTRO CORPO ALL'INFUORI DI QUELLO UMANO [1]

Avendo noi dimostrato [c. 68] che una sostanza intellettiva, cioè l'anima umana, si unisce a un corpo come forma, rimane da indagare se una sostanza intellettiva possa unirsi come forma a qualche altro corpo. Ma a proposito dei corpi celesti, che sarebbero animati da anime intelligenti, sopra [c. 70] abbiamo visto che cosa ne pensi Aristotele, e come S. Agostino abbia lasciato aperto il problema. Perciò l'indagine attuale si restringe ai corpi formati dai quattro elementi.

Che una sostanza intellettiva non si unisca come forma a nessuno di questi corpi all'infuori del corpo umano è evidente. Infatti:

1. Se essa si unisce a un altro corpo, si unisce o a un corpo misto, o a un corpo semplice. Ora, essa non può unirsi a un corpo misto; perché codesto corpo dovrebbe avere nel suo genere la complessione più equilibrata tra tutti i corpi misti; poiché constatiamo che i corpi misti hanno delle forme tanto più nobili, quanto più è temperata in

1. Il. pp.: I, q. 76, a. 5. A tutto rigore non si tratta di un luogo parallelo, perché in esso S. Tommaso si domanda « Se l'anima intellettiva sia unita a un corpo che le si addice ». Lo stesso si dica di quelli che si potrebbero citare (cfr. *Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 4). Solo nella *Contra Gentiles* l'Autore rivolge la sua attenzione alle più strane ipotesi di animazione razionale per ogni genere di corpi. Ci sembra che ciò sia dovuto all'indole apologetica di questo compendio di teologia, destinato a formare dei missionari presso gli infedeli, tra i quali sarebbe stato più facile riscontrare queste fantasticherie dell'antico paganesimo. – La lettura della scontata confutazione è utile però per coloro che sono interessati a conoscere le idee cosmologiche dell'Aquinate.

essi la mistione degli elementi; cosicché per avere la più nobile delle forme, che è la sostanza intellettiva, il corpo misto deve essere sommamente temperato. Infatti riscontriamo che la delicatezza di carnagione e la bontà del tatto, le quali indicano l'equilibrio di complessione, sono segni di buona intelligenza. Ora, la complessione più equilibrata è quella del corpo umano. Quindi, è necessario, qualora la sostanza intellettiva si unisce a un corpo misto, che esso sia della stessa natura del corpo umano. E la sua forma sarà anch'essa della stessa natura dell'anima umana, se è una sostanza intellettiva. Quindi non ci sarebbe differenza specifica tra questo animale e l'uomo.

2. Parimente una sostanza intellettiva non può unirsi come forma a un corpo semplice quale l'aria, l'acqua, il fuoco e la terra. Infatti ognuno di questi corpi è omogeneo nel tutto e nelle sue parti: l'aria, p. es., è della stessa specie, sia complessivamente che in una sua parte, poiché ha tutta l'identico moto. E lo stesso si dica degli altri elementi. Ora, motori simili devono avere forme consimili. Perciò se una data parte di un elemento, p. es., dell'aria, fosse animata da un'anima intellettiva, tutta l'aria e tutte le sue parti per lo stesso motivo dovrebbero essere ugualmente animate. Ma questo è evidentemente falso, poiché non appare nessuna funzione vitale nelle parti dell'aria e degli altri corpi semplici. Quindi a nessuna parte dell'aria, o di altri corpi consimili, una sostanza intellettiva si può unire come forma.

3. Se una sostanza intellettiva si unisce a uno degli elementi come forma, o sarà provvista solo d'intelligenza, oppure avrà altre facoltà, ossia quelle sensitive e vegetative, come nell'uomo. Se avrà la sola intelligenza, è inutile che si unisca al corpo. Poiché ogni forma del corpo deve esercitare qualche sua operazione mediante il corpo. Ma l'intelletto non ha un'operazione che interessi il corpo, eccetto la mozione del corpo: poiché l'intendere non è una funzione che si possa esercitare con un organo corporeo; e così pure il volere. Inoltre i moti degli elementi provengono dai motori naturali, ossia dalle cause che li producono, né gli elementi muovono se stessi. Quindi i loro moti non esigono che essi siano animati. – Se poi la sostanza intellettiva, che per ipotesi si unisce a tutto un elemento o a una sua parte, ha altre facoltà psicologiche, facendo parte codeste facoltà di determinati organi, nel corpo elementare bisognerà riscontrare diversità di organi: il che ripugna alla sua semplicità.

Perciò una sostanza intellettiva non può unirsi come forma a nessun elemento e a nessuna delle sue parti.

4. Quanto più un corpo è prossimo alla materia prima, tanto è di minor pregio, perché è più potenziale e meno completo nell'attualità. Ora, gli elementi sono più prossimi alla materia prima dei corpi misti: poiché essi stessi costituiscono la materia prossima dei corpi misti. Quindi i corpi elementari nella loro specie sono meno nobili dei corpi misti. Perciò, siccome la nobiltà del corpo è proporzionale alla nobiltà della forma, è impossibile che quella forma nobilissima che è l'anima intellettiva sia unita a dei corpi elementari.

5. Se i corpi elementari o alcune loro parti fossero animate da anime nobilissime, quali sono appunto le anime intellettive, bisognerebbe che quanto più i corpi sono prossimi agli elementi, tanto più fossero prossimi alla vita. Non è questo però ciò che si riscontra, bensì il contrario: poiché le piante hanno una vita meno perfetta degli animali, pur essendo più vicine alla terra; e i minerali, che sono a questa ancora più vicini, non hanno affatto la vita. Dunque le sostanze intellettive non sono unite come forma a nessun elemento o a nessuna sua parte.

6. In tutti gli esseri mobili e corruttibili la vita viene distrutta dal prevalere di qualche contrarietà: infatti gli animali e le piante vengono uccisi dalla virulenza del caldo e del freddo, dell'umido e del secco. Ora, gli eccessi di codeste contrarietà si trovano principalmente nei corpi elementari. Dunque non è possibile che in essi ci sia la vita. E quindi è impossibile che ad essi si unisca come forma una sostanza intellettiva.

7. Gli elementi, pur essendo incorruttibili nella loro totalità, tuttavia sono corruttibili nelle loro singole parti, a motivo dei contrari che vi si trovano. Perciò se alcune parti degli elementi sono unite con delle sostanze dotate di conoscenza, sembra che loro debba essere assegnata soprattutto la facoltà per discernere gli agenti disgregatori. E questa è il senso del tatto, il quale è fatto per discernere il caldo e il freddo e altre simili contrarietà: e per questo, quale preservativo della corruzione, esso è presente in tutti gli animali. Ma questo senso è impossibile che si trovi in un corpo semplice: perché l'organo del tatto deve avere i contrari non in atto, bensì in potenza; il che capita solo nei corpi misti e temperati. Dunque non è possibile che gli elementi in alcune loro parti siano animati da un'anima intellettiva.

8. Ogni corpo vivo si muove in qualche modo localmente secondo gli impulsi dell'anima: infatti, i corpi celesti, ammesso che siano animati, si muovono di moto circolare; gli animali perfetti fanno degli spostamenti, le ostriche hanno moti di dilatazione e di restringimento; e le piante hanno il moto di crescenza e di decrescenza, che in qualche maniera rientra nel moto locale. Invece negli elementi non appare nessun moto che derivi dall'anima, ma solo moti naturali. Essi quindi non sono corpi vivi.

A chi replicasse che la sostanza intellettiva, pur non essendo unita al corpo elementare, o a una sua parte come forma, tuttavia può essergli unito come motore, risponderemo che ciò è impossibile. Prima di tutto per l'aria. Infatti:

a) Ogni parte dell'aria, essendo priva per se stessa di una delimitazione, è impossibile che abbia un moto suo proprio, in vista del quale potrebbe esserle unita una sostanza intellettiva.

b) Se una sostanza intellettiva è unita a un corpo per natura come un motore al suo corpo mobile, bisogna che la virtù motrice di codesta sostanza sia limitata al corpo mobile al quale è naturalmente unito: poiché la virtù del motore proprio non sorpassa nel muovere il proprio mobile. Ora, è ridicolo affermare che la virtù di una sostanza intellettiva non sorpassa nel muovere una determinata parte di qualche elemento, o un corpo misto. Perciò non si può dire che una sostanza intellettiva si unisce per natura a un corpo elementare quale suo motore, a meno che non gli sia unito anche come forma.

c) Il moto di un corpo elementare può essere causato da altre cause, a prescindere dalla sostanza intellettiva. Quindi è superfluo unire naturalmente per codesti moti sostanze intellettive a dei corpi elementari.

Viene così esclusa l'opinione di Apuleio [*cfr.* S. Aug., *De Civitate Dei*, VIII, c. 16] e di certi neo-platonici, i quali affermavano che « i demoni sono animali dal corpo aereo, dalla mente ragionevole, dall'animo passibile, dalla durata eterna », e l'errare di alcuni pagani i quali ritenevano che gli elementi fossero animati, così da tributare loro un culto divino [cfr. *Sap.*, 2]. – Si esclude inoltre l'opinione che attribuisce agli angeli e ai demoni l'unione naturale con dei corpi appartenenti agli elementi superiori o inferiori.

CAPITOLO XCI

ESISTONO DELLE SOSTANZE INTELLETTIVE SEPARATE DAI CORPI [1]

Da quanto abbiamo detto si può dimostrare che esistono delle sostanze intellettive del tutto separate dal corpo. Infatti:

1. Sopra noi abbiamo provato [c. 79] che dopo la distruzione del corpo la sostanza dell'intelletto, in quanto perpetua, permane. E se tale sostanza permanente è una per tutti, come alcuni affermano [cfr. c. 80], ne segue necessariamente che essa secondo il proprio essere è separata dal corpo. E così si raggiunge quello che si voleva dimostrare, che esiste qualche sostanza intellettiva sussistente separata dal corpo. – Se invece dopo la distruzione del corpo rimangono molte anime intellettive, è evidente che alcune sostanze intellettive possono sussistere senza il corpo: soprattutto avendo noi dimostrato [c. 83] che non c'è la trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro. Alle anime però essere separate dal corpo spetta solo *per accidens*, essendo esse per natura forme di corpi. Ora, a quanto è *per accidens* deve precedere quello che è *per se*. Dunque ci sono delle sostanze intellettive, che per natura sono anteriori alle anime, alle quali compete *per se* di sussistere senza il corpo.

2. Tutto ciò che è essenziale per il genere lo è pure per le sue specie: ci sono invece dei dati che sono essenziali per la specie: senza esserlo per il genere: la *razionalità*, p. es., è essenziale per l'uomo, senza esserlo per l'*animale*. Ora, quanto è essenziale per la specie, senza esserlo per il genere, non è indispensabile che si riscontri in tutte le specie appartenenti a un dato genere: infatti molte sono le specie degli animali privi di ragione. Ebbene, alla sostanza intellettiva spetta per il suo genere, come sopra abbiamo visto [c. 51], di essere per sé sussistente, avendo un operare autonomo. Ora, non appartiene all'essenza di una realtà sussistente di unirsi con altre cose. Dunque alla sostanza intellettiva per il suo genere non è dovuta l'unione col corpo: sebbene ciò sia essenziale per una sostanza intel-

1. Il. pp.: I, q. 50, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 5. – Inizia qui l'ultimo trattato di questo secondo libro: l'angelologia vera e propria, cui sono dedicati gli ultimi undici capitoli.

lettiva, cioè per l'anima. Quindi ci sono delle sostanze intellettive non unite al corpo.

3. Una natura superiore con la sua parte più bassa viene a toccare la natura inferiore nella sua parte più alta. Ebbene, la natura intellettiva è superiore a quella corporea. E viene a toccarla con quella sua parte che è l'anima intellettiva. Perciò come il corpo attuato dall'anima intellettiva è il supremo nel genere dei corpi, così è necessario che l'anima intellettiva che si unisce al corpo sia la più bassa nel genere delle sostanze intellettive. Dunque ci sono delle sostanze intellettive non unite ai corpi, in ordine di natura superiori all'anima.

4. Se esiste una realtà imperfetta di un dato genere, prima di essa, in ordine di natura, esiste una realtà perfetta di codesto genere: infatti per natura ciò che è perfetto precede ciò che è imperfetto. Ora, le forme esistenti nella materia sono atti imperfetti, perché non hanno un essere completo. Perciò esistono delle forme che sono atti completi per sé sussistenti, i quali esauriscono una specie completa. Ma ogni forma per sé sussistente senza materia è una sostanza intellettiva: poiché l'immaterialità implica l'intelligibilità, come risulta dalle cose già dette [c. 82]. Quindi esistono delle sostanze intellettive non unite ai corpi: poiché ogni corpo implica la materia.

5. La sostanza può stare senza l'estensione, sebbene l'estensione non possa esistere senza la sostanza: « Poiché la sostanza è la prima tra i generi in ordine, sia di tempo, sia di natura, sia di conoscenza » [*Metaphys.*, VI, c. 1, n. 6]. Però nessuna sostanza corporea può esistere senza estensione. Quindi potranno pure esserci delle realtà nel genere della sostanza del tutto prive di corpo. Ma nell'ordine delle cose devono esserci tutte le nature possibili, altrimenti l'universo sarebbe imperfetto. Cosicché « nelle realtà sempiterne non c'è differenza tra essere e poter essere » [*Physic.*, III, c. 4, n. 9]. Dunque esistono delle sostanze che sussistono senza il corpo; inferiori alla prima sostanza che è Dio, il quale però è fuori di ogni genere, come sopra abbiamo già dimostrato [lib. I, c. 25]; ma superiori all'anima che è unita al corpo.

6. Se esiste una realtà composta di due parti, e si riscontra che sussiste per sé quella meno perfetta, dovrà sussistere per sé anche l'altra che è più perfetta e meno bisognosa del resto. Ora, esiste una realtà composta di sostanza intellettiva e di corpo, come risulta dalle

cose già dette [c. 68]. Ed esiste per se stesso il corpo, com'è evidente nei corpi inanimati. Quindi a maggior ragione devono esistere delle sostanze intellettive separate dai corpi.

7. La sostanza di una cosa deve essere proporzionata alla sua operazione; perché l'operazione è l'atto e il bene della sostanza operante. Ma l'intellezione è l'operazione propria della sostanza intellettiva. Perciò la sostanza intellettiva deve essere come è richiesto da codesta operazione. Ora l'intellezione, essendo un atto che non si esercita mediante un organo corporeo, non richiede il corpo, se non in quanto gli intelligibili sono ricavati dagli oggetti sensibili. Ma questo è un modo imperfetto d'intendere: poiché l'intellezione perfetta consiste nell'intendere le cose che sono intelligibili per loro natura; mentre limitarsi ad intendere cose che non sono intelligibili per se stesse, ma rese tali dall'intelletto, è un modo imperfetto d'intendere. Perciò se è vero che prima di quanto è imperfetto deve sempre esistere, nel medesimo genere, ciò che è perfetto, bisogna che prima delle anime umane, che intendono ricavando l'intelligibile dai fantasmi, esistano delle sostanze che intendono le cose per se stesse intelligibili, e senza ricevere la conoscenza dagli oggetti sensibili, e quindi per loro natura del tutto separate dal corpo.

8. Ed ecco l'argomentazione di Aristotele nel libro undicesimo della *Metafisica* [c. 8, nn. 2 ss.]. Un moto continuo, regolare e di per sé perpetuo bisogna che provenga da un motore non mosso né direttamente né indirettamente, come sopra abbiamo dimostrato [lib. I, c. 20]. Inoltre più moti devono provenire da più motori. Ora, il moto del cielo è continuo, regolare e di per sé perpetuo: e oltre il primo moto ci sono altri moti nel cielo, come è dimostrato dalle osservazioni degli astronomi. Dunque devono esistere più motori, i quali non sono mossi né direttamente né indirettamente. Ma nessun corpo muove, se non è mosso, come sopra abbiamo visto [loco cit.]. E d'altra parte anche i motori incorporei uniti a un corpo vengono mossi indirettamente col moto del corpo: come è evidente per l'anima. Dunque devono esserci più motori i quali non siano corpi e neppure siano uniti a dei corpi. Ora, i moti dei cieli, come sopra abbiamo spiegato [*ibid.*; cfr. II, c. 70], derivano da qualche intelligenza. Quindi esistono più sostanze intellettive separate dal corpo.

Con ciò si accorda l'insegnamento di Dionigi, il quale afferma, parlando degli angeli, che essi « sono concepiti immateriali e incorporei » (*De Div. Nom.*, c. 4).

E con ciò si esclude l'errore dei Sadducei, i quali dicevano che « non esistono spiriti » [*Atti*, XXIII, 8]. – Così pure la tesi degli antichi filosofi Naturalisti, i quali affermavano che tutte le sostanze sono corporee [cfr. lib. I, c. 20]. – Nonché la tesi di Origene, il quale ha scritto che al disotto della trinità divina nessuna sostanza può sussistere senza corpo [*Perì Archon*, I, c. 6]. – E quella di tutti gli altri i quali hanno sostenuto che tutti gli angeli, buoni e cattivi, sono per natura uniti a dei corpi [cfr. c. 90].

Capitolo XCII

IL NUMERO DELLE SOSTANZE SEPARATE [1]

Si deve però notare che Aristotele si sforza di dimostrare non solo che esistono delle sostanze intellettive separate dal corpo, ma che esse corrispondono, né più né meno, al numero dei moti riscontrati nel cielo [*Metaphys.*, XI, c. 8].

Infatti egli ritiene che nel cielo non ci siano dei moti i quali non possano essere rilevati da noi, poiché ogni moto esistente nel cielo è in funzione del moto di qualche stella, la quale è visibile: infatti le sfere portano le stelle e il moto del corpo portante è per il moto di quello portato. – Inoltre egli ritiene che non ci siano sostanze separate dalle quali non derivino dei moti nel cielo: poiché i moti dei cieli essendo ordinati come ai rispettivi fini alle sostanze separate, se ci fossero altre sostanze separate oltre quelle da lui enumerate, ci sarebbero dei moti celesti ordinati ad esse come a loro fine, altrimenti sarebbero dei moti imperfetti. – Da ciò conclude che le sostanze separate non sono più numerose dei moti percepiti o percepibili nei cieli.

Ma questi argomenti non sono apodittici. Infatti, trattandosi di cose ordinate a un fine, la loro necessità va desunta dal fine, come Aristotele stesso insegna nel secondo libro del *Physicorum* [c. 2, n. 7; c. 9], non già viceversa. Perciò se i moti celesti, stando a quanto lui dice, sono ordinati come a loro fine alle sostanze separate, non si può

1. II. pp.: I, q. 50, a. 3; q. 112, a. 4, ad 2; *Sent.*, II, d. 3, q. 1, a 3; *De Pot.*, q. 6, a. 6; Opusc. XV, *De Angelis*, c. 2.

dedurre apoditticamente il numero delle sostanze separate dal numero *di codesti moti*. Infatti si può pensare che ci siano altre sostanze *separate* di natura più sublime di quelle che costituiscono il fine *prossimo* dei moti celesti. Posto, p. es., un certo numero di stru*menti* per i rispettivi uomini che devono adoperarli, niente impe*disce* che ci siano altri uomini i quali non operano con essi imme*diatamente*, ma guidano coloro che li adoperano. Ecco perché Ari*stotele* stesso non porta questa ragione come apodittica, ma come *probabile*; egli infatti scrive: «È ragionevole contare che tanti *siano* le sostanze e i princìpi immobili: ma che sia così necessaria*mente* lo lasciamo a chi si sente di poterlo fare» [*Metaph.*, XI, c. 8, n. 10].

Perciò resta da dimostrare che le sostanze intellettive separate dal *corpo* sono molte più numerose dei moti celesti [2]. Infatti:

1. Le sostanze intellettive nel loro genere trascendono tutte le *nature* corporee. Perciò in tali sostanze devono esserci dei gradi, in *base* alla loro superiorità rispetto alla natura corporea. Ebbene, ci sono *alcune* sostanze intellettive che, pur essendo superiori alle sostanze *corporee* secondo la natura del loro genere, sono tuttavia unite ai *corpi* come forme, e di ciò noi abbiamo già parlato [c. 68]. E poiché l'essere delle sostanze intellettive nel suo genere non dipende affatto *dal* corpo, come sopra abbiamo visto [c. prec.], c'è un secondo grado *di* codeste sostanze, al quale appartengono quelle che, pur non es*sendo* unite ai corpi come forme, tuttavia sono motori propri di de*terminati* corpi. Ma la natura di una sostanza intellettiva non dipende neppure dal moto che imprime, poiché questo è successivo alla sua *operazione* principale che è l'intellezione. Dunque deve esserci un grado anche più alto di sostanze intellettive, le quali non sono mo*tori* propri di determinati corpi, ma superiori a codesti motori.

2. Come una causa agente naturale agisce mediante la sua forma naturale, così quella che agisce come intelletto agisce mediante una forma intelligibile: il che è evidente nell'attività artistica. Perciò come

2. All'angelologia astrale o cosmologica dell'antichità pagana S. Tommaso sostituisce l'angelologia biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento, rilevando l'assenza di una stretta connessione tra le concezioni cosmologiche aristoteliche e la presenza proporzionale di nature superiori. Ma sarebbe troppo pretendere da un autore del duecento il superamento della stessa cosmologia aristotelica. Perciò non devono meravigliare gli argomenti che seguono.

l'agente naturale è proporzionato al paziente in forza della sua forma naturale, così l'agente di ordine intellettivo è proporzionato al paziente e all'opera compiuta mediante la forma intelligibile: in modo cioè che la forma intellettiva suddetta per l'azione dell'agente venga impressa nella materia. Cosicché a voler sostenere l'opinione di Aristotele [cfr. c. 70], bisogna che i motori intelligenti delle sfere, abbiano delle intelligenze che siano traducibili nei moti delle sfere, e capaci di imprimersi negli esseri corporei. Ora, al di sopra di codesti concetti intellettivi se ne riscontrano di più universali: poiché l'intelletto percepisce le forme delle cose in maniera più universale di come esse si trovano concretamente nelle cose; ed ecco perché constatiamo che le forme dell'intelletto speculativo sono più universali di quelle dell'intelletto pratico; e tra le arti pratiche i concetti dell'arte direttiva sono più universali di quelli dell'arte esecutiva. Ma tra i gradi delle sostanze intellettive deve pur riscontrarsi quel grado dell'operazione intellettiva che è loro propria. Dunque esistono delle sostanze intellettive superiori a quelle che sono motori propri e prossimi delle sfere celesti.

3. L'ordine dell'universo sembra esigere che quanto c'è di più nobile nelle cose sorpassi in estensione e in numero le cose meno nobili: poiché queste ultime sono in funzione delle più nobili. Perciò è necessario che le cose più nobili, come esistenti per se stesse, si moltiplichino per quanto è possibile. Vediamo infatti che i corpi incorruttibili, ossia quelli celesti, sono tanto più estesi di quelli corruttibili, ossia di quelli elementari, che l'estensione di questi ultimi è quasi irrilevante al confronto di essi. Ora, come i corpi celesti incorruttibili sono superiori a quelli elementari corruttibili, così le sostanze intellettive, immobili e immateriali, sono superiori a tutti i corpi che sono mobili e materiali. Dunque le sostanze intellettive separate sono più numerose di tutta la moltitudine delle cose materiali. Quindi esse non sono ristrette al numero dei moti celesti ed astrali.

4. Le specie delle cose materiali devono la loro molteplicità non alla materia, ma alla forma. Ora, le forme esistenti fuori della materia hanno un essere più completo e più universale delle forme esistenti nella materia: poiché queste vengono ricevute secondo la capacità della materia. Perciò le forme esistenti fuori della materia, che noi denominiamo sostanze separate, non sembra che possano essere meno numerose delle specie delle cose materiali.

Ma per questo noi non diciamo che le sostanze separate sono le specie di queste cose sensibili, come pensavano i Platonici [cfr. *Metaph.*, I, c. 6]. Costoro infatti, non potendo raggiungere la conoscenza di codeste sostanze se non partendo dalle cose sensibili, ne dedussero che tali sostanze fossero della stessa specie, o piuttosto che fossero *le specie* di codeste cose sensibili: come se uno senza vedere il sole, la luna e gli altri astri, sentendo dire che esistono dei corpi incorruttibili, li denominasse coi nomi dei corpi corruttibili, pensando che essi siano della stessa specie di questi corpi. Il che è inammissibile. – Allo stesso modo non si può ammettere che le sostanze immateriali abbiano l'identica specie delle cose materiali, o che ne siano le specie: poiché la materia rientra nell'essenza di queste specie sensibili, sebbene non la materia determinata, che è principio d'individuazione: come rientrano nell'essenza dell'uomo le carni e le ossa, pur non rientrandovi queste carni e queste ossa, che sono princìpi materiali di Socrate e di Platone. – Quindi noi non diciamo che le sostanze materiali sono le specie della realtà sensibile: ma che esistono altre specie più nobili di esse, quanto ciò che è puro è più nobile di ciò che è mescolato. Ed ecco allora perché dette sostanze devono essere più numerose che le specie delle cose materiali.

5. Le cose sono più moltiplicabili secondo il loro essere intelligibile che secondo il loro essere materiale. Infatti con l'intelletto noi pensiamo molte cose che non possono esistere nella materia: a ogni linea retta finita, p. es., noi possiamo fare matematicamente delle aggiunte, ma non possiamo farle fisicamente; così possiamo accrescere all'infinito, sempre con l'intelletto, la rarefazione dei corpi, la velocità dei moti, la diversità delle figure, sebbene ciò sia impossibile in natura. Ora, le sostanze separate per loro natura rientrano nella realtà intelligibile. Perciò in esse la molteplicità è possibile più che nelle cose materiali, tenendo conto delle proprietà dei rispettivi generi. « Ma nell'ambito delle realtà perenni il potere non differisce dall'essere » [cfr. c. 91]. Dunque il numero delle sostanze separate sorpassa quello dei corpi.

La Sacra Scrittura conferma questa conclusione. Infatti in *Daniele* [7, 10] si legge: « Migliaia e migliaia lo servivano, e miriadi a centinaia di migliaia stavano a suoi cenni ». – E Dionigi afferma che il numero di codeste sostanze « sorpassa ogni moltitudine di ordine materiale » (*De Coel. Hier.*, c. 14).

Viene così escluso l'errore di coloro i quali affermano che le sostanze separate coincidono nel numero con i moti del cielo, oppure col numero delle sfere celesti. – Così pure viene escluso l'errore di Mosè Maimonide [cfr. *Doctor Perplex.*, II, cc. 4 ss.], il quale diceva che il numero degli angeli che si riscontra nella Scrittura, non sarebbe il numero delle sostanze separate, bensì delle virtù operanti sulla terra: come se la potenza del concupiscibile, p. es., venisse denominata *spirito di concupiscenza*, e così tutte le altre[3].

Capitolo XCIII

NON CI SONO PIÙ SOSTANZE SEPARATE DI UN'UNICA SPECIE[1]

Da quanto abbiamo detto circa le sostanze separate si può dimostrare che non esistono più sostanze separate di un'unica specie. Infatti:

1. Sopra noi abbiamo già spiegato [cc. 51, 91] che le sostanze separate sono delle quiddità sussistenti. Ora, la specie di ogni cosa è quella indicata dalla definizione, la quale è « il segno della quiddità » delle cose [*Topic.*, I, c. 3, n. 2]. Perciò le quiddità sussistenti sono specie sussistenti. Dunque non possono esistere più sostanze separate se non in quanto specie distinte e molteplici.

2. Tutte le cose che sono identiche nella specie e diverse nel numero implicano la materia: infatti la diversità che proviene dalla forma implica diversità di specie; quella invece che proviene dalla materia implica diversità numerica. Ora, le sostanze separate escludono del tutto la materia, sia come parte di loro stesse, sia come soggetto da informare. Dunque è impossibile che esse siano più di una in ciascuna specie.

3. Per Mosè Maimonide gli stessi angeli della scala di Giacobbe (*Gen.*, 28, 12) non sarebbero stati che i quattro elementi: due che salivano, e sarebbero stati l'aria e il fuoco; due che scendevano, e sarebbero stati l'acqua e la terra (cfr. *La guida degli smarriti*, trad. ital. Maroni, P. I, c. 72; t. II, pp. 218 ss.).

1. Il. pp.: I, q. 50, a. 4; *Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 4; d. 32, q. 2, a. 3; IV, d. 12, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 3; *De Spirit. Creat.*, a. 8; *De Anima*, a. 3; *De Ente et Ess.*, c. 5.

3. La ragione per cui nelle cose corruttibili ci sono molti individui di un'unica specie è di conservare col numero la natura della specie che non si può conservare in un solo individuo: infatti persino nei corpi incorruttibili non esiste che un solo individuo di ogni specie. Ora, la natura delle sostanze separate può conservarsi in un unico individuo, essendo esse incorruttibili, come sopra [c. 55] abbiamo dimostrato. Dunque non è necessario che in codeste sostanze ci siano più individui della medesima specie.

4. In ogni cosa l'elemento specifico è superiore all'elemento individuante estraneo alla natura della specie. Perciò la molteplicità delle specie accresce di più la nobiltà dell'universo che la molteplicità degli individui di un'unica specie. Ma la perfezione dell'universo consiste soprattutto nelle sostanze separate. Quindi si addice di più alla perfezione dell'universo che queste siano molte e diverse secondo la specie, piuttosto che siano molte di numero, ma della medesima specie.

5. Le sostanze separate sono più perfette dei corpi celesti. Ma nei corpi celesti, data la loro perfezione, non si riscontra che un individuo in ciascuna specie: sia perché ciascuno di essi requisisce tutta la materia della propria specie; sia perché in un solo individuo c'è perfettamente la virtù della specie in modo da esaurire nell'universo il compito cui la specie è ordinata, come appare evidente per il sole e la luna. Dunque a maggior ragione non potrà esserci che un solo individuo per ogni specie nelle sostanze separate.

Capitolo XCIV

LE SOSTANZE SEPARATE E L'ANIMA NON APPARTENGONO A UN'UNICA SPECIE [1]

Da ciò si può inoltre dimostrare che l'anima non è della medesima specie delle sostanze separate. Infatti:

1. La distanza dell'anima umana da una sostanza separata è maggiore di quella esistente tra una sostanza separata e l'altra. Ma tutte le sostanze separate differiscono reciprocamente nella specie,

1. Il. pp.: I, q. 75, a. 7; *Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 6; *De Anima*, a. 7.

come qui sopra abbiamo visto. Quindi a maggior ragione una sostanza separata differisce così dall'anima.

2. Ciascuna cosa ha il proprio essere proporzionato alla propria specie: poiché le cose che hanno una diversa ragion d'essere, hanno pure una specie diversa. Ora, l'essere dell'anima umana e quello delle sostanze separate non è della stessa natura: perché l'essere di una sostanza separata non può essere comunicato al corpo, come invece può essergli comunicato l'essere dell'anima umana, la quale si unisce essenzialmente al corpo come forma della materia. Dunque l'anima umana differisce specificamente dalle sostanze separate.

3. Ciò che possiede la specie per se stesso, non può essere della stessa specie di quanto ha la specie non per se stesso, ma come parte di una specie. Ebbene, la sostanza separata possiede la specie per se stessa; non così l'anima, che è parte della specie umana. Perciò è impossibile che l'anima sia di un'identica specie con le sostanze separate: a meno che non sia della loro specie l'uomo stesso, il che è evidentemente impossibile.

4. La specie di una cosa si rileva dalla sua propria operazione: poiché l'operazione ne mostra la virtù, la quale ne indica l'essenza. Ora, l'operazione propria delle sostanze separate e dell'anima intellettiva è l'intellezione. Però il modo d'intendere di una sostanza separata è del tutto diverso da quello dell'anima: poiché l'anima intende astraendo dai fantasmi; non così invece intende la sostanza separata, non avendo essa organi corporei in cui dovrebbero trovarsi i fantasmi. Dunque l'anima umana e le sostanze separate non sono di una medesima specie.

Capitolo XCV

IN CHE MODO SI DESUMANO IL GENERE E LA SPECIE NELLE SOSTANZE SEPARATE [1]

Bisogna pur considerare quale sia la base per la differenziazione delle specie nelle sostanze separate. Infatti negli esseri materiali di specie diverse, ma appartenenti ad un unico genere, il genere si desume dal principio materiale, e la differenza specifica dal princi-

1. Ll. pp.: *De Ente et Ess.*, c. 5; *Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 5.

pio formale: la natura sensitiva, p. es., dalla quale si desume la ragione di *animale*, fa da materia rispetto alla natura intellettiva da cui si desume la differenza specifica dell'uomo, cioè *razionale*. Se quindi le sostanze separate non sono composte di materia e forma, com'è evidente da quanto abbiamo dimostrato [c. 50], non si vede da che cosa si possa desumere in esse, sia il genere, che la differenza specifica.

Si deve perciò notare che le diverse specie di cose possiedono la natura dell'ente secondo una gradazione. Infatti nella prima divisione dell'*ente*, da una parte abbiamo l'ente perfetto, ossia l'ente per se stesso ed in atto; dall'altra l'ente imperfetto, ossia l'ente esistente in un altro e l'ente in potenza. E, procedendo nell'analisi, si riscontra che una specie aggiunge all'altra un grado di perfezione: gli animali, p. es., aggiungono qualcosa alle piante, gli animali che camminano a quelli immobili; persino nei colori si riscontra che una specie è più perfetta dell'altra man mano che si avvicinano al bianco. Ecco perché Aristotele nel libro ottavo della *Metafisica* [c. 3, n. 8] afferma che « le definizioni delle cose sono come i numeri, nei quali la sottrazione o l'addizione fa cambiare la specie del numero »: parimente nelle definizioni la sottrazione o l'aggiunta di una differenza determina una specie diversa. Perciò la ragione di una determinata specie consiste in questo, che la natura comune viene collocata in un determinato grado dell'ente. E poiché nelle cose composte di materia e forma la forma costituisce il termine, mentre ciò che viene terminato da essa è la materia o l'elemento materiale, bisogna che la ragione di genere venga desunta dall'elemento materiale e la differenza specifica da quello formale. E quindi genere e differenza costituiscono un'unica cosa come la materia e la forma. E come una e identica è la natura costituita di materia e forma, così la differenza non aggiunge al genere una natura estranea, ma è una determinazione della stessa natura del genere. Se, p. es., si prende come genere l'*animale coi piedi*, la sua differenza specifica sarà: *animale con due piedi*. La quale differenza evidentemente non aggiunge al genere niente di estraneo.

Da ciò risulta evidente che per il genere e la differenza è cosa accidentale che la determinazione apportata dalla differenza venga causata da un principio diverso piuttosto che dalla natura del ge-

nere, per il fatto che la natura espressa dalla definizione è composta dalla materia e dalla forma, come di due elementi: l'uno determinante e l'altro determinato. Perciò se esiste una natura semplice, essa sarà determinata per se stessa, e quindi non sarà necessario che abbia due parti, di cui l'una determinante e l'altra determinata. Quindi la ragione di genere si desumerà dal concetto di natura; e dalla sua determinazione, in quanto si trova in un dato grado nella gerarchia degli enti, si desumerà la sua differenza specifica.

Da questo risulta chiaramente che qualora esista una natura priva di ogni determinazione, ma in se stessa infinita, come sopra abbiamo riscontrato per la natura divina [lib. I, c. 43], in essa non si riscontra né genere né specie. Ciò concorda con quanto sopra [*ibid.*, c. 25] abbiamo detto a proposito di Dio.

Inoltre da quanto abbiamo detto risulta evidente che nelle sostanze separate le diverse specie si ricavano dai rispettivi gradi diversi; ma in un'unica specie non ci sono più individui; non essendoci tra le sostanze separate due sostanze uguali, ma l'una è superiore all'altra. Ecco perché in *Giobbe* (XXXVIII, 33) si legge: « Hai tu forse conosciuto l'ordine del cielo? ». E Dionigi afferma nel c. 10 del *De Coelesti Hierarchia* che, come in tutta la moltitudine degli angeli c'è una gerarchia suprema, quella intermedia, e l'infima; così in ciascuna gerarchia c'è un ordine supremo, quello intermedio e l'infimo; e in ogni ordine ci sono angeli supremi, intermedi e inferiori.

Viene così esclusa l'opinione di Origene [cfr. *Perì Archon*, II, c. 9; sopra, c. 44], il quale ha scritto che da principio tutte le sostanze spirituali furono create uguali, e tra esse enumera anche le anime; e che le diversità riscontrate in codeste sostanze, in quanto alcune sono unite al corpo, e altre non unite, alcune più alte ed altre inferiori, sarebbe derivata dalla differenza dei meriti. Invece noi abbiamo dimostrato che questa differenza di gradi è naturale; che l'anima non è della medesima specie delle sostanze separate; anzi che non lo sono neppure le sostanze separate tra di loro; e che queste non sono uguali neppure secondo l'ordine di natura.

CAPITOLO XCVI

LE SOSTANZE SEPARATE NON RICAVANO LA CONOSCENZA DAGLI OGGETTI SENSIBILI[1]

Da quanto abbiamo detto si può dimostrare che le sostanze separate non ricavano la conoscenza intellettiva delle cose dagli oggetti sensibili. Infatti:

1. Gli oggetti sensibili sono fatti per essere appresi dai sensi, come quelli intellegibili sono fatti per essere appresi dall'intelletto. Perciò tutte le sostanze conoscitive che ricavano la conoscenza dagli oggetti sensibili hanno la conoscenza sensitiva; e di conseguenza hanno un corpo loro unito naturalmente, non potendo esservi conoscenza sensitiva senza un organo corporeo. Ora, le sostanze separate non hanno uniti a sé naturalmente dei corpi, come sopra [c. 91] abbiamo visto. Dunque esse non ricavano la loro conoscenza sensitiva dalle cose sensibili.

2. Una facoltà più alta deve avere un oggetto più elevato. Ora, la facoltà intellettiva di una sostanza separata è più alta della facoltà intellettiva dell'anima umana; poiché l'intelletto umano è il più basso nell'ordine delle intelligenze, il che è evidente da quello che sopra [*ibid.*] abbiamo detto. Ma oggetto dell'intelligenza dell'anima umana è il fantasma, come sopra abbiamo spiegato [c. 60]: il quale tra gli oggetti è superiore alla cosa sensibile esistente fuori dall'anima, come appare evidente dall'ordine delle facoltà conoscitive. Dunque oggetto della sostanza separata non può essere la cosa esistente fuori dell'anima, in modo da dover ricavare immediatamente da essa la conoscenza, e neppure il fantasma. Perciò si deve concludere che oggetto dell'intelligenza di un'anima separata è qualcosa di più alto del fantasma. Ma niente è più alto del fantasma nell'ordine degli oggetti conoscibili, all'infuori dell'intelligibile in atto. Quindi le sostanze separate non ricavano la conoscenza intellettiva dagli oggetti sensibili, ma intuiscono le cose che sono intelligibili per se stesse.

1. Ll. pp.: I, q. 55, a. 2; *Sent.*, II, d. 3, P. 2, q. 2, a. 1, ad 2; *De Verit.*, q. 8, a. 9; *De Div. Nom.*, c. 7, lect. 2.

3. L'ordine degli intelligibili segue l'ordine delle intelligenze. Ora, le cose che sono intelligibili per se stesse sono superiori nell'ordine degli intelligibili a quelle che sono intelligibili solo perché noi le rendiamo intelligibili. Ma tra queste rientrano tutti gli intelligibili ricavati dagli oggetti sensibili: poiché le cose sensibili non sono per se stesse intelligibili. Tali sono invece gli intelligibili che sono oggetto del nostro intelletto. Dunque l'intelletto delle sostanze separate, essendo superiore al nostro intelletto, non ha per oggetto gli intelligibili ricavati dalle cose sensibili, ma cose che per se stesse sono intelligibili in atto.

4. La portata dell'operazione propria di una data cosa è proporzionata alla portata della sua sostanza e natura. Ora, una sostanza separata è un'intelligenza che sussiste per se stessa, indipendentemente da qualsiasi corpo. Dunque la sua intellezione avrà per oggetto gli intelligibili che sono autonomi da qualsiasi corpo. Ma gli intelligibili ricavati dagli oggetti sensibili sono più o meno sempre legati a dei corpi: i nostri intelligibili, p. es., dipendono dai fantasmi che risiedono in organi corporei. Quindi le sostanze separate non ricavano la conoscenza dagli oggetti sensibili.

5. Come la materia prima è all'ultimo posto nell'ordine delle cose sensibili, e per questo è in potenza a tutte le forme sensibili; così l'intelletto possibile, ultimo nell'ordine degli esseri intelligenti, è in potenza a tutti gli intelligibili, com'è evidente da quanto abbiamo già detto [c. 78]. Ma gli esseri di ordine sensitivo superiori alla materia prima possiedono in atto la loro forma, da cui sono costituiti nell'essere sensibile. Perciò le sostanze separate, che tra gli esseri intelligenti sono superiori all'intelletto possibile dell'uomo, sono in atto nell'essere intelligibile: poiché l'intelletto il quale ricava la conoscenza delle cose sensibili non è in atto nell'essere intelligibile, ma in potenza. Dunque le sostanze separate non ricavano la conoscenza dalle cose sensibili.

6. La perfezione di una natura superiore non può dipendere da una natura inferiore. Ora, la perfezione di una sostanza separata consiste nell'intendere, essendo essa intellettiva. Perciò l'intendere delle sostanze separate non dipende dalle cose sensibili, così da dover ricavare da esse la propria conoscenza.

Da ciò risulta evidente che nelle sostanze separate non c'è da parlare d'intelletto agente e d'intelletto possibile, se non in senso

equivoco. Poiché codesti intelletti si trovano nell'anima intellettiva *solo* perché essa ricava la conoscenza intellettiva dalle cose sensibili: *infatti* l'intelletto agente ha il compito di rendere intelligibili in *atto* le specie ricevute dalle cose sensibili; mentre l'intelletto possibile *è in potenza* a conoscere tutte le forme delle cose sensibili. Perciò, *siccome* le sostanze separate non ricevono la conoscenza dalle cose *sensibili*, in esse è escluso l'intelletto agente e possibile. Ecco perché Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 5, n. 1], iniziando il *discorso* sull'intelletto possibile e su quello agente, afferma che essi *vanno* ammessi « nell'anima ».

Inoltre è evidente che in queste medesime sostanze la conoscenza *non* può essere impedita dalla distanza locale. Infatti la distanza *locale* direttamente ha rapporto con i sensi, non già con l'intelletto, *se non* indirettamente in quanto esso dipende dal senso; poiché gli *oggetti* sensibili muovono il senso secondo una determinata distanza. Invece gli intelligibili in atto in quanto muovono l'intelletto non *sono* localizzati, essendo separati dalla materia corporea. Perciò, *siccome* le sostanze separate non ricavano la conoscenza intellettiva *dalle* cose sensibili, nella loro conoscenza la distanza locale non *incide* affatto.

È chiaro inoltre che nella loro operazione intellettiva non si mescola il tempo. Infatti gli intelligibili in atto come sono fuori del luogo, così sono anche fuori del tempo: poiché il tempo accompagna il moto locale, e quindi non misura se non le cose che in qualche modo sono localizzate. Perciò l'intellezione delle sostanze separate è al di sopra del tempo: mentre la nostra attività intellettiva è connessa col tempo, per il fatto che ricaviamo la conoscenza dai fantasmi, i quali si riferiscono a un tempo determinato. Ed è per questo che componendo e dividendo [ossia nel formulare i suoi giudizi positivi e negativi] il nostro intelletto aggiunge sempre il tempo, o passato o futuro; eccetto che nell'intendere l'essenza delle cose. Infatti l'essenza delle cose la percepisce astraendo gli intelligibili dalle condizioni della realtà sensibile: cosicché in questa operazione l'intelletto conosce l'intelligibile, senza riferimento né al tempo né ad altre condizioni del dato sensibile. Invece esso compone e divide applicando alle cose gli intelligibili astratti in precedenza: e in tale applicazione è necessario comprendere insieme anche il tempo.

Capitolo XCVII

L'INTELLETTO DELLE SOSTANZE SEPARATE È SEMPRE IN ATTO [1]

Da ciò risulta evidente che l'intelletto delle sostanze separate è sempre in atto. Infatti:

1. Una realtà che talora è in atto e talora in potenza è misurata dal tempo. Ma l'intelletto delle sostanze separate, come qui sopra abbiamo dimostrato, è al di sopra del tempo. Quindi tale intelletto non può essere in atto a intermittenza.

2. Ogni sostanza vivente deve avere per natura un'operazione vitale in atto, che essa esercita di continuo, sebbene altre operazioni siano in essa talora in potenza. Gli animali, p. es., si nutrono e vegetano di continuo, sebbene non sempre sentano. Ebbene, le sostanze separate sono sostanze viventi, come è chiaro da ciò che abbiamo detto [c. 91]: ma esse non hanno altra operazione che l'intendere. Dunque è necessario che per la loro natura siano sempre attualmente intelligenti.

3. Le sostanze separate muovono con la loro intelligenza i corpi celesti, stando all'insegnamento dei filosofi. Ora, il moto dei corpi celesti è sempre continuo. Quindi è sempre continuo l'intendere delle sostanze separate.

Ciò seguirebbe egualmente anche se non si ammettesse che esse muovano i corpi celesti, essendo tali sostanze superiori ai corpi celesti. Quindi se l'operazione propria di un corpo celeste, che è il suo moto, è continua, a maggior ragione lo sarà l'operazione propria delle sostanze separate, che è l'intellezione.

4. Ogni essere che agisce a intermittenza è soggetto al moto, o direttamente, o indirettamente. Poiché il fatto stesso che noi intendiamo a intermittenza dipende dalle alterazioni che subisce la parte sensitiva, come afferma Aristotele (*Physic.*, VIII, c. 6, n. 7). Ma le sostanze separate non sono soggette al moto direttamente, perché non sono corpi: e neppure vi sono soggette indirettamente, perché non sono unite a dei corpi. Quindi la loro operazione propria, che è l'intellezione, è in essi continua e ininterrotta.

1. Il. pp.: I, q. 54, a. 4; I-II, q. 50, a. 6; *Sent.*, III, d. 14, a. 1, qc. 2, ad 1; *De Malo*, q. 16, a. 6; *De Div. Nom.*, c. 7, lect. 2.

CAPITOLO XCVIII

IN CHE MODO UNA SOSTANZA SEPARATA CONOSCE L'ALTRA[1]

Se è vero che le sostanze separate, conoscono, come abbiamo visto [c. 96], le cose intelligibili per se stesse; e che le sostanze separate sono così intelligibili, poiché l'immunità dalla materia rende qualsiasi cosa per se stessa intelligibile, come risulta evidentemente dalle spiegazioni date in precedenza [c. 82; cfr. lib. I, c. 44]; ne segue che le sostanze separate intendano come loro oggetto proprio le sostanze separate. Ciascuna quindi dovrà conoscere se stessa e le altre.

Ciascuna di esse però conosce se stessa, diversamente da come intende se stesso l'intelletto possibile. Poiché questo è in potenza come realtà intelligibile, e diviene attuale mediante la specie intelligibile, come la materia prima diviene attuale nell'ordine sensibile mediante la forma naturale. Ora, niente può essere conosciuto solo in quanto è in potenza, ma in quanto è in atto: ecco perché la forma stessa è principio della cognizione di quanto con essa diviene attuale; e allo stesso modo anche la potenza conoscitiva diviene attualmente conoscente mediante una specie. Dunque il nostro intelletto possibile non conosce se stesso se non mediante una specie intelligibile, con la quale diviene attuale come realtà di ordine intellettivo. Ecco perché Aristotele afferma nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 12], che « esso è conoscibile come le altre cose », cioè servendosi delle specie ricavate dai fantasmi, come di forme proprie. – Invece le sostanze separate per loro natura sono esistenti in atto nell'ordine della realtà intelligibile. Perciò ciascuna di esse conosce se stessa mediante la propria essenza, non già mediante la specie di altre cose.

Però, siccome ogni cognizione si attua in base alla somiglianza dell'oggetto conosciuto presente nel conoscente; e d'altra parte ciascuna delle sostanze separate è simile all'altra secondo la natura comune del genere, mentre differisce dalle altre secondo la specie, com'è evidente da quanto abbiamo già detto [cc. 93, 95]; sembra

1. Il. pp.: I, q. 56, aa. 1, 2; *De Verit.*, q. 8, a. 7.

logico concludere che l'una conosce l'altra, non secondo la natura propria della specie, ma solo secondo la comune natura del genere.

Alcuni perciò spiegano [cfr. Avic., *Metaph.*, IX, c. 4], affermando che ognuna delle sostanze separate è causa efficiente dell'altra. Ora, in ogni causa efficiente deve esserci una somiglianza del proprio effetto, e così in ogni effetto deve esserci la somiglianza della propria causa: poiché ogni causa agente produce cose consimili. In tal modo nella sostanza separata superiore ci sarebbe la somiglianza di quella inferiore, come nella causa c'è la somiglianza dell'effetto; mentre nell'inferiore ci sarebbe la somiglianza di quella superiore, come nell'effetto c'è la somiglianza della propria causa. Ora però, nelle cause non univoche la somiglianza dell'effetto è nella propria causa in maniera più eminente, mentre nell'effetto quella della causa è in maniera inadeguata. Ma tale appunto deve essere la causalità tra le sostanze separate superiori e inferiori, non essendo esse della stessa specie, data la loro diversità di grado. Perciò la sostanza separata inferiore conoscerebbe quella superiore secondo la portata della sostanza conoscente, non già secondo la portata della sostanza conosciuta, ossia in modo inadeguato: mentre la sostanza superiore conoscerebbe l'inferiore in maniera più eminente. Di qui l'affermazione del libro *De Causis*, che « l'intelligenza conosce ciò che è sotto di sé e quel che è sopra di sé, in proporzione della propria sostanza: perché l'una è causa dell'altra » [pr. 8].

Ma avendo noi già dimostrato sopra [cc. 50, 51] che le sostanze intellettive separate, non essendo composte di materia e forma, non possono essere causate che per creazione; e d'altra parte creare appartiene solo a Dio, come sopra [c. 21] abbiamo spiegato; dunque una sostanza separata non può essere causa dell'altra.

Inoltre abbiamo dimostrato [c. 42] che le parti principali dell'universo sono create immediatamente da Dio. Perciò l'una non deriva dall'altra. Ora, ciascuna delle sostanze separate rientra nelle parti principali dell'universo, molto più del sole e della luna: poiché ciascuna di esse ha la propria specie, e più nobile di qualsiasi specie delle cose corporee. Quindi l'una non è causata dall'altra, ma tutte sono causate immediatamente da Dio.

Perciò, in base ai princìpi posti, ognuna delle sostanze separate con la sua conoscenza naturale conosce Dio in modo proporzionato

alla propria natura, mediante la quale hanno una somiglianza con Dio in quanto loro causa. Dio a sua volta le conosce come loro propria causa, avendo in sé la somiglianza di tutte. Ma per questa via una sostanza separata non può conoscere le altre: perché l'una non è causa dell'altra.

Si deve quindi concludere che, siccome nessuna di queste sostanze con la propria essenza è principio sufficiente per la conoscenza di tutte le altre cose, a ciascuna di esse oltre la propria sostanza bisogna aggiungere delle specie intelligibili, mediante le quali possa conoscere le altre nella loro propria natura.

Ciò può essere chiarito nel modo seguente. Oggetto proprio dell'intelletto è l'*ente intelligibile*, il quale abbraccia tutte le differenze e le specie possibili dell'ente; poiché tutto ciò che può essere, può anche essere conosciuto intellettualmente. Siccome però qualsiasi conoscenza viene compiuta mediante una somiglianza, l'intelletto non può conoscere totalmente il proprio oggetto, senza avere in sé la somiglianza di tutto l'ente e di tutte le sue differenze. Ora, tale somiglianza di tutto l'ente non può essere che una natura infinita; la quale non è determinata a una specie o a un genere di enti, ma è principio universale di tutto l'ente, quale è appunto la natura divina, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [cc. 25, 43, 50]. Ogni altra natura invece, essendo limitata a un genere e una specie dell'ente, non può essere la somiglianza di tutto l'ente. Si deve quindi concludere che Dio soltanto conosce tutte le cose mediante la propria essenza; ciascuna invece delle sostanze separate con la sua natura può conoscere di conoscenza perfetta soltanto la propria specie; l'intelletto possibile poi non ne è capace affatto, ma deve ricorrere sempre alla specie intelligibile, come qui sopra abbiamo detto.

Ma per il fatto che una sostanza è intellettiva, è fatta per abbracciare tutto l'essere. Perciò, siccome la sostanza separata non abbraccia attualmente tutto l'ente mediante la propria natura, essa, considerata nella propria sostanza, è come in potenza rispetto alle specie intelligibili con le quali si viene a conoscere l'ente, e codeste specie saranno come il suo atto nell'ordine intellettivo. E non è possibile che queste specie non siano molte: poiché abbiamo già dimostrato che la somiglianza universale e perfetta di tutto l'ente non può essere

che infinita; poiché come la natura di una sostanza separata non è infinita, ma limitata, così la specie o somiglianza intellettiva esistente in essa non può essere infinita, ma limitata a una specie o a un dato genere dell'ente; e quindi per abbracciare tutto l'essere si richiedono diverse di codeste specie. Quanto però una sostanza separata è superiore, tanto la sua natura è più simile a quella di Dio; e quindi è meno ristretta, in quanto si avvicina di più all'ente universale perfetto e buono; e per questo avrà una partecipazione più universale del bene e dell'ente. Perciò le specie intelligibili esistenti in una sostanza superiore sono meno numerose e più universali. Ecco perché Dionigi afferma, nel cap. 12 del *De Coelesti Hierarchia*, che gli angeli superiori hanno una scienza più universale; e nel libro *De Causis* [pr. 10] si dice che: « le intelligenze superiori hanno delle forme più universali ». Il culmine di tale universalità è in Dio, il quale mediante una sola cosa, ossia la propria essenza, conosce tutte le cose: l'universalità infima si riscontra nell'intelletto umano, il quale per ogni oggetto intelligibile richiede una specie intelligibile propria e commisurata.

Perciò dalle forme o specie più universali esistenti presso le sostanze superiori non risulta, come capita a noi, una conoscenza meno perfetta. Noi infatti mediante la specie di *animale*, con la quale conosciamo un oggetto solo nel suo genere, abbiamo una conoscenza più imperfetta che mediante la specie di *uomo*, con la quale conosciamo la specie completa: perché conoscere una cosa soltanto nel genere equivale a conoscere imperfettamente e quasi potenzialmente; mentre conoscere nella specie equivale a conoscere perfettamente e attualmente. Ma il nostro intelletto, occupando l'ultimo gradino delle sostanze intellettive, richiede delle specie così particolari che a ogni conoscibile proprio deve corrispondere una specie appropriata: ecco perché mediante la specie di *animale* esso non conosce il *razionale*, ossia l'*uomo*, se non in maniera approssimativa. Invece la specie esistente in una sostanza separata ha una virtù più universale atta a rappresentare molte cose. Essa quindi non produce una conoscenza più imperfetta, ma più perfetta; poiché per la sua virtù essa è universale, come lo è la forma per cui agisce una causa universale; la quale più è universale più estende i suoi effetti e più efficacemente li produce. Ecco perché detta sostanza con una sola specie conosci-

tiva conosce sia l'*animale* che le sue differenze specifiche: conosce però in modo più universale o più ristretto, secondo il grado delle sostanze suddette.

Un indizio di ciò noi possiamo desumerlo, come abbiamo detto, dai due estremi, ossia dall'intelletto divino e da quello umano. Dio infatti mediante quell'unica realtà che è la sua essenza conosce tutte le cose: l'uomo invece per conoscere cose diverse richiede specie diverse. Questi tuttavia quanto più è dotato di un'intelligenza più elevata, tanto più è in grado di conoscere più cose con un numero ristretto di dati: ecco perché per portare le intelligenze più tarde alla conoscenza delle cose bisogna ricorrere a molti esempi particolari [2].

Ma dal fatto che le sostanze separate, considerate nella loro natura, sono in potenza alle specie intelligibili con le quali può essere conosciuta tutta la realtà esistente, non si deve pensare che siano spoglie di tutte codeste specie: poiché questa è la disposizione dell'intelletto possibile « prima che intenda », come è scritto nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 3]. – E neppure si deve pensare che di esse alcune le possediamo in atto e altre solo in potenza: cioè come la materia prima esistente nei corpi terrestri, la quale una forma la possiede in atto e le altre in potenza; oppure come il nostro intelletto quando già conosciamo: il quale allora è in atto per certi intelligibili e in potenza per tutti gli altri. Infatti le sostanze separate, non essendo soggette al moto né direttamente né indirettamente, come sopra [c. prec.] abbiamo visto, tutta la loro potenzialità deve essere già in atto: altrimenti passerebbero dalla potenza all'atto, subendo così il moto, o direttamente o indirettamente. – Perciò la loro potenzialità e attualità rispetto all'essere intelligibile è simile a quella dei corpi celesti rispetto all'essere naturale. Infatti la materia di un corpo celeste viene così attuata dalla sua forma, da non rimanere più in potenza rispetto ad altre forme: parimente l'intelletto della sostanza separata viene totalmente attuato dalle forme intelligibili, nell'ordine della conoscenza naturale. Invece il nostro

2. Tutto questo discorso è per noi più utile per conoscere la psicologia umana, secondo il pensiero di S. Tommaso, che per conoscere la psicologia angelica, che evidentemente rimane al di là di ogni nostra ricostruzione ipotetica. In proposito si veda pure quanto l'Autore scrive in I, q. 55, a. 3.

intelletto possibile è paragonabile ai corpi corruttibili, ai quali esso si unisce come forma: infatti esso si attua mediante il possesso di alcune forme intelligibili, in modo da restare in potenza verso le altre forme. Ecco perché nel *De Causis* [loco cit.] si legge, che « l'intelligenza è piena di forme »: poiché tutta la potenzialità del suo intelletto viene colmata dalle forme, o specie intelligibili. E così mediante codeste specie intelligibili una sostanza separata può conoscere l'altra.

Forse a qualcuno potrà sembrare che, essendo la sostanza separata intelligibile per essenza, non occorra ammettere che l'una conosca l'altra mediante specie intelligibili, bastando l'essenza di quella conosciuta. Infatti che una sostanza venga conosciuta mediante la specie intelligibile sembra debba capitare per le sostanze materiali, per il fatto che queste non sono intelligibili in atto per la loro essenza: e quindi bisogna che vengano intellettualmente conosciute mediante forme intenzionali astratte. – Con ciò sembra collimare l'affermazione fatta dal Filosofo nel libro undicesimo della *Metafisica* [c. 9, n. 5], che « nelle sostanze separate dalla materia non c'è differenza tra intelletto, intellezione e oggetto d'intellezione ». – Ma a concedere codesta tesi si va incontro a non poche difficoltà:

1. Perché « l'intelletto in atto è l'oggetto d'intellezione in atto », come insegna Aristotele [*De Anima*, III, c. 4, n. 12]. Ora, così è difficile vedere in che modo una sostanza separata possa identificarsi con l'altra nell'intenderla.

2. Ogni agente od operante agisce mediante una propria forma, cui corrisponde l'operazione: al calore, p. es., corrisponde la calefazione; ed ecco perché noi vediamo l'oggetto dalla cui specie la vista viene informata. Ora, non sembra possibile che una sostanza separata sia forma di un'altra, avendo ciascuna un essere separato dall'altra. Dunque sembra impossibile che l'una possa essere vista [intellettualmente] dall'altra mediante la propria essenza.

3. L'oggetto conosciuto è perfezione del soggetto conoscente. Ma una sostanza inferiore non può essere perfezione di quella superiore. Perciò ne seguirebbe che quella superiore non intenderebbe la sostanza inferiore, qualora ciascuna venisse conosciuta mediante la propria essenza, e non mediante una specie distinta.

4. Nella misura in cui è compreso, l'oggetto intelligibile viene ad essere dentro l'intelletto. Ora, nessuna sostanza può penetrare

la mente all'infuori di Dio, il quale è in tutte le cose per essenza, per presenza e per potenza. Dunque è impossibile che una sostanza separata venga conosciuta intellettualmente dall'altra mediante la propria essenza, e non piuttosto mediante una propria somiglianza presente in essa.

E così deve essere veramente secondo il pensiero di Aristotele, per il quale l'intellezione in atto avviene solo perché « l'oggetto intelligibile in atto diviene un tutt'uno con l'intelletto in atto ». Perciò una sostanza separata, pur essendo essenzialmente intelligibile in atto, tuttavia non è oggetto d'intellezione se non da parte dell'intelletto col quale forma un tutt'uno. Ecco perché essa intende se stessa mediante la propria essenza. E in tal senso è vero che « c'è identificazione tra intelletto, oggetto d'intellezione e intellezione ».

Invece secondo la teoria di Platone l'intellezione si compirebbe mediante un contatto fra l'intelletto e la cosa intelligibile. E quindi una sostanza separata potrebbe conoscere l'altra mediante la sua essenza, toccandola spiritualmente: la superiore, cioè, toccherebbe l'inferiore abbracciandola e includendola entro la propria virtù; l'inferiore invece toccherebbe la superiore accogliendola come perfezione di se stessa. Ecco perché Dionigi scrive nel c. 4 *De Div. Nominibus* che le sostanze intelligibili superiori sono « come il nutrimento di quelle inferiori ».

Capitolo XCIX

LE SOSTANZE SEPARATE CONOSCONO LE COSE MATERIALI [1]

Mediante le forme intelligibili suddette le sostanze separate conoscono non soltanto le altre sostanze separate, ma anche le specie delle cose materiali. Infatti:

1. Il loro intelletto essendo naturalmente perfetto, perché del tutto in atto, bisogna che abbracci universalmente il proprio oggetto, che è l'ente intelligibile. Ma nell'ente intelligibile rientrano anche le specie delle cose materiali. Dunque la sostanza separata deve conoscerle.

1. Il. pp.: I, q. 57, a. 1; *De Verit.*, q. 8, a. 8; q. 10, a. 4.

2. Poiché, come sopra abbiamo notato [c. 95], le specie delle cose si distinguono come le specie dei numeri, la specie superiore deve contenere in qualche modo ciò che si trova nelle specie inferiori, come nel numero più grande è contenuto quello più piccolo. Perciò, siccome le sostanze separate sono superiori alle sostanze materiali, è necessario che quanto si trova materialmente nelle sostanze corporee, sia in maniera intelligibile nelle sostanze separate: poiché ogni cosa si uniforma al modo di essere del soggetto in cui risiede.

3. Nell'ipotesi che le sostanze separate muovano i corpi celesti, come i filosofi sostengono, tutto ciò che deriva dal moto di codesti corpi, va attribuito ai corpi stessi come a degli strumenti, perché essi muovono solo in quanto mossi; ma va attribuito alle sostanze separate che li muovono come agli agenti principali. Queste però agiscono e muovono con l'intelletto. Quindi causano gli effetti prodotti dal moto dei corpi celesti come un artigiano opera mediante i suoi strumenti. Perciò le forme degli esseri soggetti alla generazione e alla corruzione sono intellettualmente nelle sostanze separate. Ecco perché anche Boezio afferma nel *De Trinitate* [c. 2], che « dalle forme immateriali derivano le forme esistenti nella materia ». Quindi le sostanze separate non solo conoscono le altre sostanze separate, ma anche le specie delle cose materiali. Se esse infatti conoscono le specie dei corpi generabili e corruttibili, perché loro effetti propri, molto più conoscono le specie dei corpi celesti, che sono come i loro strumenti.

Ma poiché l'intelletto delle sostanze separate è in atto, possedendo tutte le specie intelligibili alle quali è in potenza, e poiché ha la virtù di comprendere tutte le specie e le differenze dell'essere, è necessario che ogni sostanza separata conosca tutte le realtà fisiche e il loro ordine.

Siccome però « l'intelletto perfetto in atto è l'intelligibile in atto » [*De Anima*, III, c. 4, n. 12; c. 5, n. 2], qualcuno potrebbe pensare che le sostanze separate non intendono le cose materiali; perché sembra inconcepibile che una cosa materiale possa essere perfezione di una sostanza separata.

Ma, considerando bene il problema, si vede che la cosa conosciuta è perfezione del conoscente in quanto specie o immagine intellettiva: perfezione infatti del nostro intelletto possibile non è la

pietra esistente fuori di noi. Ora, l'immagine della cosa materiale è nelle sostanze separate in maniera immateriale, conforme cioè alla sostanza separata e non alla sostanza materiale. Perciò niente impedisce di affermare che tale immagine è perfezione dell'intelletto di una sostanza separata, quale forma propria di essa.

CAPITOLO C

LE SOSTANZE SEPARATE CONOSCONO I SINGOLARI [1]

Mediante le immagini intenzionali delle cose materiali le sostanze separate non conoscono soltanto il genere o la specie, come il nostro intelletto, ma anche gli individui; perché tali immagini nell'intelletto delle sostanze separate sono più universali che nel nostro intelletto e più efficaci nel produrre la conoscenza. Infatti:

1. Le specie intelligibili delle cose, dovendo essere immateriali, non sono in grado di formare il principio per conoscere i singolari, che sono individuati dalla materia, così come esse si trovano nel nostro intelletto; poiché la specie intenzionale del nostro intelletto è di una virtù così ristretta da portare alla conoscenza di una cosa soltanto. Perciò come l'immagine conoscitiva della natura del genere, non può portare a conoscere il genere e la differenza; e quindi a conoscere la specie; così l'immagine della natura del genere non può portare a conoscere i princìpi individuanti, che sono princìpi materiali, e quindi a conoscere l'individuo nella sua singolarità. Invece l'immagine intenzionale di una sostanza separata, essendo di una virtù universale, pur essendo unica e immateriale, può portare a conoscere i princìpi sia specifici che individuanti, cosicché con essa la sostanza separata può conoscere col suo intelletto non solo la natura del genere e della specie, ma anche quella dell'individuo. E neppure ne segue che le forme con le quali conosce siano materiali; oppure che si tratti di forme infinite, secondo il numero degli individui.

2. Ciò che rientra nelle capacità di una virtù inferiore, rientra anche in quella di una virtù superiore. Ecco perché la virtù inferiore

1. Il. pp.: I, q. 57, a. 2; q. 89, a. 4; *Sent.*, II, d. 3, P. 2, q. 2, a. 3; *De Verit.*, q. 8, a. 11, q. 10, a. 5; *De Anima*, a. 20; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 3; Opusc. XV, *De Angelis*, cc. 13, 15.

agisce con molti mezzi, mentre quella superiore si serve di uno solo: infatti, quanto più una virtù è superiore, tanto più è concentrata ed unita; invece una virtù inferiore è divisa e molteplice; cosicché vediamo che i diversi generi dei sensibili che sono percepiti dai cinque sensi esterni, sono appresi da un unico senso comune [2]. Ora, l'anima umana in ordine di natura è inferiore alle sostanze separate. E tuttavia essa può conoscere sia gli universali che i singolari, mediante due princìpi che sono il senso e l'intelletto. Dunque le sostanze separate, che sono più alte, conoscono anch'esse gli uni e gli altri in modo più elevato mediante un unico principio, ossia con l'intelletto.

3. Le specie intelligibili delle cose arrivano al nostro intelletto e a quello delle sostanze separate per due vie opposte. Infatti al nostro intelletto esse arrivano per via d'analisi, mediante l'astrazione dalle condizioni materiali e individuanti: e per questo con tali specie noi non possiamo conoscere i singolari. Invece all'intelletto della sostanza separata le specie intelligibili arrivano quasi per via di sintesi: essa infatti la riceve dalla sua somiglianza con la prima specie intelligibile, che è quella dell'intelletto divino, la quale non è astratta dalle cose, ma produttrice di esse. Ora, essa è produttrice non solo della forma, ma anche della materia, che è principio d'individuazione. Dunque le specie intellettive della sostanza separata riguardano la cosa tutta intera: non solo i princìpi della specie, ma anche quelli individuanti. Perciò alle sostanze separate non si può negare la conoscenza dei singolari, anche se il nostro intelletto non è in grado di conoscerli.

4. Se è vero che i corpi celesti, stando all'opinione dei filosofi, sono mossi dalle sostanze separate, dal momento che tali sostanze agiscono e muovono mediante l'intelletto, bisogna che conoscano il corpo che muovono, il quale è un singolare; poiché gli universali sono immobili. E anche le varie posizioni che si succedono col moto sono dei singolari, che non possono essere ignorati da una sostanza che muove mediante l'intelletto. Dunque bisogna affermare che le sostanze separate conoscono i singolari delle cose materiali.

2. Secondo la psicologia aristotelica il *senso comune* è la facoltà sensitiva centrale, che colleziona le varie percezioni dei sensi esterni e le distingue tra loro.

CAPITOLO CI

SE LE SOSTANZE SEPARATE CON LA LORO CONOSCENZA NATURALE CONOSCANO SIMULTANEAMENTE TUTTE LE COSE [1]

Siccome però « l'intelletto in atto è l'intelligibile in atto, come il senso in atto è il sensibile in atto » [*De Anima*, III, c. 2, n. 4; c. 5, n. 2]; e d'altra parte non potendo l'identico soggetto essere in atto più cose; sembra impossibile che l'intelletto di una sostanza separata possa avere, come è stato affermato sopra [c. 98], specie intelligibili diverse.

Si deve però notare che non tutte le cose le cui specie intelligibili si trovano in atto nell'intelletto sono l'intelligibile compreso in atto. Infatti la sostanza intelligente, essendo anche dotata di volontà, e quindi padrona dei propri atti, dopo aver ricevuto la specie intelligibile, rimane libera di servirsene per intendere attualmente; oppure se ne possiede diverse, è libera di servirsi di una di esse. Infatti non consideriamo attualmente tutte le cose che conosciamo. Perciò la sostanza intellettiva, pur conoscendo mediante diverse specie, si serve di una sola, a sua scelta, e così conosce simultaneamente in modo attuale tutte le cose conoscibili con quell'unica specie: poiché esse formano come un unico intelligibile in quanto sono conosciute mediante un'unica specie. Del resto anche il nostro intelletto conosce simultaneamente come un unico oggetto molte cose raggruppate insieme o correlative tra loro. Invece le cose che vengono conosciute mediante specie diverse, l'intelligenza non le conosce simultaneamente. Quindi come unico è l'intelletto in atto, così unico deve essere l'oggetto d'intellezione.

Perciò nell'intelletto delle sostanze separate c'è una certa successione di atti intellettivi. Non però il moto, propriamente parlando; perché l'atto non segue alla potenza, ma a un altro atto.

Invece l'intelletto di Dio, conoscendo tutte le cose mediante quell'unica realtà che è la sua essenza, e per il fatto che la sua azione si identifica con l'essenza stessa, intende simultaneamente tutte le cose.

Ecco perché nella sua intelligenza è esclusa qualsiasi successione, ma il suo intendere è tutto simultaneamente perfetto, e dura per tutti i secoli dei secoli. Amen.

1. Il. pp.: I, q. 58, a. 2; *Sent.*, II, d. 3, P. 2, q. 2, a. 4; *De Verit.*, q. 8, a. 14.

LIBRO TERZO

Capitolo I

PROLOGO

« Un Dio grande è il Signore e gran re su tutti gli dèi. In mano sua stanno i confini tutti della terra, e le cime dei monti a lui appartengono. Perché suo è il mare ed egli l'ha fatto, e la terra asciutta le sue mani l'hanno formata ».

(*Sal.* XCIV, 3-5)[1].

Nei libri precedenti abbiamo spiegato che tra tutti gli enti c'è un primo che noi denominiamo Dio, il quale, possedendo la perfezione totale di tutto l'essere, dall'abbondanza della sua perfezione elargisce l'essere a tutte le cose esistenti, in modo da risultare non solo il primo degli enti, ma principio di tutte le cose. Egli però dona l'essere alle altre cose non per necessità di natura, ma secondo l'arbitrio del suo volere, come appare chiaramente da quanto abbiamo detto [lib. II, c. 23]. Quindi egli è Signore di ciò che ha fatto: poiché noi stessi siamo padroni delle cose soggette alla nostra volontà. Ma egli ha il perfetto dominio sulle cose da lui prodotte, non avendo avuto bisogno per produrle del soccorso di agenti esterni, né del fondamento della materia: essendo la causa universale di tutto l'essere.

Ora, ognuna delle cose che vengono prodotte dal volere della causa agente viene da questa ordinata a un fine: poiché il bene e il fine sono l'oggetto proprio della volontà; e quindi è necessario che quanto procede dalla volontà venga ordinato a un fine. Ma ogni cosa raggiunge il fine ultimo mediante la propria operazione, che deve essere indirizzata al fine da colui che ha dato alle cose i

1. Vedi sopra lib. I, c. 1, nota 2.

princìpi per cui agiscono. Perciò è necessario che Dio, il quale è in se stesso totalmente perfetto, ed elargisce col suo potere l'essere a tutte le cose, sia il reggitore di tutti gli esseri, senza essere diretto da nessuno: né può esserci qualcosa che si sottragga al suo governo, come non ci può essere qualcosa che da lui non riceva l'essere. Egli quindi, come è perfetto nell'essere e nel causare, è anche perfetto nel governare.

L'esecuzione però di questo governo ha manifestazioni diverse nelle varie cose, secondo la loro differente natura. Alcune infatti sono state prodotte da Dio in modo che, dotate d'intelligenza, ne abbiano la somiglianza e ne rappresentino l'immagine: cosicché esse non solo sono guidate, ma guidano se stesse nei propri atti al debito fine. E queste, se nella loro guida sottostanno al governo divino, vengono ammesse da Dio al conseguimento dell'ultimo fine: ma vengono respinte, se nella loro guida procedono diversamente.

Ci sono invece altre cose, che, prive d'intelletto, non guidano se stesse verso il loro fine, ma sono guidate da altri. Alcune di esse, essendo incorruttibili, come non soffrono defettibilità nel loro essere fisico, così non possono mai esorbitare dall'ordine verso il fine prestabilito, ma indefettibilmente sono soggette al governo del reggitore supremo: e tra queste ci sono i corpi celesti, il cui moto procede sempre uniforme. Mentre altre, essendo corruttibili, sono fisicamente corruttibili; ma la loro corruzione viene compensata dal vantaggio di altre: poiché la corruzione dell'una è generazione dell'altra. Parimente esse nelle loro azioni sono defettibili rispetto all'ordine fisico, ma il loro difetto è compensato da qualche bene che ne deriva. Dal che risulta che anche le cose apparentemente esorbitanti dall'ordine del governo supremo, non sfuggono al potere del supremo moderatore: infatti anche i corpi corruttibili, come sono stati creati da Dio, così sono perfettamente soggetti al suo potere.

Considerando ciò, il Salmista pieno di Spirito Santo, nel mostrarci il governo di Dio, prima ci descrive la perfezione del reggitore supremo: la perfezione di natura, col dire « Dio »; di potere, col dire « grande Signore », quasi ad escludere l'indigenza di qualsiasi cosa nel produrre gli effetti della sua potenza; di autorità, col dire « re grande sopra tutti gli dèi », perché pur essendo molti i reggitori, tutti sono però soggetti al suo governo.

In secondo luogo ci descrive il suo modo di governare. Circa le creature intelligenti le quali, aderendo al suo piano, ottengono da lui

l'ultimo fine, che è lui stesso, si esprime con quelle parole: « Poiché il Signore non respingerà il suo popolo ». E circa gli esseri corruttibili, i quali, pur esorbitando talora nelle loro funzioni, tuttavia non sfuggono al potere del reggitore supremo, afferma: « Perché nelle sue mani sono tutti i confini della terra ». Inoltre circa i corpi celesti, i quali sono superiori a tutte le altezze della terra, ossia ai corpi corruttibili, e che custodiscono sempre il retto ordine del governo divino, afferma: « E le altezze dei monti a lui appartengono ».

In terzo luogo il Salmista assegna la ragione dell'universalità del governo divino: poiché è necessario che quanto è stato creato da Dio, da lui stesso sia governato. Di qui le altre parole: « Perché suo è il mare, ecc. ».

Perciò avendo noi trattato nel *Primo Libro* della perfezione di Dio, e nel *Secondo* della perfezione del suo potere, quale creatore e signore di tutte le cose, in questo *Terzo Libro* ci rimane da indagare sulla perfetta sua autorità e dignità, quale fine e reggitore di tutti gli esseri[2]. Procederemo dunque secondo quest'ordine: primo tratteremo di Dio in quanto fine di tutte le cose [cc. 2-63]; secondo, del suo governo universale, col quale guida tutte le creature [cc. 64-111]; terzo, del particolare governo con il quale egli guida le creature dotate d'intelletto [cc. 111-163].

Capitolo II

TUTTO CIÒ CHE AGISCE AGISCE PER UN FINE[1]

Per prima cosa, dunque, bisogna dimostrare che tutto ciò che agisce agisce per un fine[2]. Infatti:

1. Nell'ambito degli esseri che manifestamente agiscono per un

2. L'Autore concepisce il Terzo Libro della *Contra Gentiles* come un amplissimo trattato *de gubernatione rerum*. È curioso notare che codesto trattato, che pure esiste nella *Somma Teologica* (cfr. I, qq. 103-119), è uno dei pochi trattati teologici che nei manuali di teologia « ad mentem D. Thomae » è stato disintegrato, in quanto il materiale in esso raccolto da S. Tommaso è stato disseminato in altri trattati (cfr. *Somma Teol. Ital.*, vol. VII, p. 7).

1. Il. pp.: I, q. 44, a. 4; I-II, q. 1, aa. 1, 2; q. 12, a. 5; *Ethic.*, I, lect. 9.

2. Il principio sembra così elementare da poterlo includere tra i princìpi primi indimostrabili per la loro assoluta evidenza. L'Autore avverte che possono sorgere

fine, denominiamo fine la cosa verso la quale tende l'impulso dell'agente: poiché nel conseguirlo diciamo che esso raggiunge il fine, mentre quando fallisce diciamo che fallisce il fine prestabilito; ciò è evidente nel caso del medico che si adopera per guarire, e del corridore che va verso la meta. Ma in questo non c'è differenza tra l'agente che conosce e quello che non conosce: il bersaglio infatti come è il fine dell'arciere, così è il fine del moto della freccia. Ora, qualsiasi impulso di chi agisce tende verso un oggetto definito: poiché non è possibile che da una qualsiasi virtù derivi una qualsiasi azione, ma il riscaldamento deriva dal calore, e il raffreddamento dal freddo; cosicché le azioni differiscono secondo la diversità dei princìpi agenti. Le azioni però talora hanno per termine dei prodotti: costruire, p. es., ha per termine la casa, e medicare ha per termine la guarigione; talora invece ne sono prive, ed è il caso dell'intendere e del sentire. Ma se l'azione ha per termine un prodotto, l'impulso dell'agente tende ad esso mediante l'azione; se invece non ha per termine un prodotto, l'impulso dell'agente tende all'azione stessa. Perciò è necessario che ogni agente tenda nel suo agire verso un fine, che talora è l'azione stessa, talora invece un prodotto causato dall'azione.

2. Per tutti gli esseri che agiscono per un fine diciamo che c'è un ultimo fine oltre il quale l'agente non cerca nulla: l'agire del medico, p. es., termina con la guarigione, conseguita la quale non va oltre. Ora, nell'agire di qualsiasi essere c'è qualcosa oltre il quale l'agente non cerca altro: altrimenti le azioni tenderebbero verso l'infinito, il che è impossibile; infatti, non essendo l'infinito pertransibile [*Poster. Analyt.*, I, c. 22, n. 2], chi agisce non darebbe inizio all'azione; poiché niente si muove verso una meta irraggiungibile. Dunque ogni agente agisce per un fine.

3. Nell'ipotesi che le azioni di chi agisce procedano verso l'indefinito, sarà pur necessario che da esse derivi o no un prodotto. Se ne deriva un prodotto, l'esistenza di esso dovrà derivare dopo infi-

dei dubbi che è doveroso chiarire, per stabilire su solide basi tutto l'edificio della morale umana. Il principio di finalità di fatto è stato oggetto di continue discussioni, soprattutto nella filosofia moderna. Opera fondamentale a difesa della concezione tomistica è quella del P. Reg. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Parigi, 1932.

nite operazioni. Ma ciò che esige prima di se stesso cose infinite è impossibile che esista, non essendo possibile percorrere cose infinite. Ora, ciò che non può essere non può neppure esser fatto: e ciò che non può esser fatto, è impossibile farlo. Dunque è impossibile che un agente cominci a fare una cosa per la quale sono prerequisite azioni infinite. – Se poi dalle azioni suddette non deriva nessun prodotto, codeste azioni dovranno avere un ordine: o secondo la subordinazione delle potenze attive, come nell'uomo il quale sente per immaginare, immagina per intendere e intende per volere; oppure secondo la subordinazione degli oggetti, come quando penso al corpo per pensare all'anima, e considero l'anima per pensare alle sostanze separate, e considero queste per pensare a Dio. Ora, non è possibile procedere all'infinito nella serie delle potenze attive, come non è possibile in quella delle forme delle cose, come Aristotele dimostra (*Metaph.*, II, c. 2, nn. 1, 2, 10), poiché dell'operare è principio la forma; come non è possibile nella serie degli oggetti, o degli enti, essendoci un primo ente unico, come sopra [lib. I, c. 42] abbiamo dimostrato. – Quindi non è possibile che le azioni procedano all'infinito. Dunque è necessario che ci sia qualcosa il cui possesso acquieti l'impulso dell'agente. Perciò ogni agente agisce per un fine.

4. Negli esseri che agiscono per un fine, tutti gli atti intermedi tra il primo agente e il fine ultimo sono fini rispetto a ciò che precede, e princìpi attivi rispetto a quelli successivi. Perciò se l'impulso dell'agente non fosse diretto a qualcosa di determinato, ma i suoi atti, come abbiamo detto, fossero volti all'indefinito, bisognerebbe trovare infiniti princìpi attivi. Il che è impossibile, come abbiamo detto. Dunque è necessario che l'impulso dell'agente sia rivolto a qualche cosa di determinato.

5. Tutti gli esseri che agiscono, agiscono o per natura o per intelletto. A proposito di quelli che agiscono per intelletto non c'è dubbio che agiscono per un fine; poiché agiscono prefiggendosi col pensiero ciò che raggiungono con l'operazione: e questo appunto significa agire per intelletto. Ora, come nell'intelletto che si prefigge qualcosa, c'è una sembianza dell'effetto al quale si giunge mediante l'agire dell'essere intelligente, così nell'agente naturale preesiste una somiglianza naturale dell'effetto stesso, mediante la quale l'azione

viene determinata a raggiungerlo: il fuoco infatti genera fuoco, e l'ulivo ulivi. Perciò come chi agisce per intelletto tende con la sua azione a un fine determinato, così vi tende l'essere che agisce per natura. Dunque ogni agente agisce per un fine[3].

6. Lo sbaglio non può riscontrarsi che nelle cose fatte per un fine: nessuno infatti incolpa qualcuno, se sbaglia in cose per cui non è fatto. Di non aver guarito, p. es., si fa una colpa al medico, ma non al muratore o al grammatico. Ebbene, gli sbagli si riscontrano tanto nell'esercizio dell'arte, come quando un grammatico sbaglia nel parlare; quanto nelle opere della natura, come è evidente nei parti mostruosi. Perciò tanto l'essere che agisce secondo natura, quanto colui che agisce secondo l'arte e di proposito, agiscono per un fine.

7. Se chi agisce non tendesse ad un effetto determinato, tutti gli effetti gli sarebbero indifferenti. Ma chi è indifferente a più cose non si volge a compiere più l'una che l'altra: ed ecco perché da chi è indifferente verso due alternative non segue nessun effetto, se non viene determinato in un dato senso. Dunque sarebbe impossibile che agisse. Perciò tutto ciò che agisce tende a un determinato effetto, che ne costituisce il fine.

Ci sono però delle attività che non sembrano essere per un fine, quali sono quelle compiute per giuoco, quelle contemplative, e quelle compiute senza attenzione come grattarsi la barba, e simili: da esse qualcuno potrebbe dedurre che c'è qualche agente il quale non agisce per un fine. – Si noti però che l'attività contemplativa non ha un altro fine, ma è fine a se stessa. Quella ricreativa talora costituisce un fine, quando uno, cioè, giuoca solo per il piacere del giuoco; talora invece è per un fine, come quando giuochiamo per poi studiare meglio. Gli atti compiuti distrattamente non derivano dall'intelletto, ma da qualche immaginazione improvvisa, o da qualche causa naturale: il prurito, p. es., di un umore disordinato può spingere a grattarsi la barba, il che si fa senza avvertenza da parte

3. La biologia moderna ha dato una conferma impressionante di questa intuizione metafisica, non solo facendo giustizia della generazione spontanea, ma individuando i cromosomi e altre parti cibernetiche delle cellule viventi. Si è constatata l'esistenza di « messaggi genetici » necessari per la formazione di ogni individuo e per la vita di ogni sua cellula.

dell'intelletto. Ma anche questi atti tendono a un fine, sebbene fuori dall'ordine intellettivo.

Viene così escluso l'errore degli antichi filosofi Naturalisti, i quali ritenevano che tutto avvenisse per la necessità imposta dalla materia, sottraendo totalmente alle cose la causa finale [cfr. *Physic.*, II, c. 8, n. 1].

CAPITOLO III

TUTTO CIÒ CHE AGISCE AGISCE PER UN BENE [1]

Procedendo dobbiamo ora dimostrare che tutto ciò che agisce, agisce per un bene. Infatti:

1. Che tutti gli esseri che agiscono lo fanno per un fine lo si dimostra dal fatto che ogni agente tende a qualcosa di determinato. Ora, la cosa cui un essere tende in maniera determinata bisogna che sia conveniente per esso: poiché non vi tenderebbe, se con esso non avesse tale rapporto. Ma ciò che gli conviene è per un essere il suo bene. Quindi ogni agente agisce per un bene.

2. Il fine è ciò in cui si acquieta l'appetito di chi agisce o muove, e del soggetto posto in movimento. Ora, è proprio del bene terminare l'appetito: poiché «il bene è ciò che tutti gli esseri appetiscono» [*Ethic.*, I, c. 1, n. 1]. Dunque l'azione e il moto sono per un bene.

3. Tutti gli atti e tutti i moti in qualche maniera sono ordinati all'essere: o per la sua conservazione, nella specie o nell'individuo; oppure per la sua acquisizione. Ma l'essere stesso è un bene, cosicché tutte le cose bramano di essere. Perciò ogni azione o moto è per un bene.

4. Ogni azione o moto ha per scopo una perfezione. Infatti se l'azione stessa costituisce il fine, è evidente che s'identifica con la perfezione seconda di chi agisce. Se invece l'azione consiste nel trasmutare la materia esterna, è evidente che chi muove intende impri-

1. Ll. pp.: vedi sopra 1, c. 40; I, q. 5, a. 4; *Sent.*, I, d. 34, q. 2, a. 1, ad 4; *De Verit.*, q. 22, a. 1; *De Div. Nom.*, c. 1, lect. 3; *Physic.*, II, lect. 5; *Ethic.*, I, lect. 1.

mere una perfezione nella cosa mossa; la quale è oggetto anche del corpo posto in movimento, se si tratta di un moto fisico. Ora, noi denominiamo bene ciò che è perfetto. Quindi tutte le azioni e tutti i moti sono per un bene.

5. Ogni agente agisce in quanto è in atto. E nell'agire esso tende a produrre una realtà consimile. Quindi tende a un atto. Ma ogni atto ha natura di bene; poiché il male non si riscontra che nella potenza la quale non raggiunge il proprio atto. Dunque ogni azione è per un bene.

6. L'agente intelligente agisce per un fine in quanto lo sceglie lui stesso; l'agente naturale, invece, pur agendo per un fine, come abbiamo dimostrato [c. 2], non si sceglie un fine, non conoscendo la nozione di fine, però si muove verso un fine fissatogli da altri. Ora, l'agente intellettivo non si prefigge un fine, se non sotto l'aspetto di bene: poiché l'oggetto intelligibile non muove che sotto l'aspetto di bene, che è oggetto della volontà. Quindi anche l'agente naturale non muove e non agisce per un fine, se non in quanto è un bene: poiché all'agente naturale il fine viene determinato da un appetito. Dunque tutto ciò che agisce, agisce per un bene.

7. La fuga dal male ha l'identica natura dell'appetizione del bene: come identica è la natura del moto verso l'alto e del moto verso il basso. Ora, si riscontra che tutte le cose rifuggono dal male: infatti gli agenti intelligenti rifuggono da questa o da quella cosa perché la percepiscono come un male; e gli agenti naturali per quanto hanno di vigore resistono alla corruzione, che è il male di ciascuno di essi. Perciò tutti gli esseri agiscono per un bene.

8. Ciò che deriva dall'agire di un agente senza la sua intenzione, si dice che avviene per caso. Ora, nelle funzioni della natura noi vediamo che sempre, o nella maggior parte dei casi, capita il meglio che possa capitare: nelle piante, p. es., le foglie sono disposte per proteggere i frutti; e le varie membra degli animali sono disposte in modo da proteggerne l'integrità. Ora, se questo avviene senza l'intenzione dell'agente naturale, avviene per caso, ovvero in maniera fortuita. Ma questo è impossibile: poiché casuali o fortuite non sono le cose che capitano sempre o di frequente, bensì quelle che capitano di rado [cfr. *Physic.*, II, c. 5, n. 1]. Perciò gli agenti naturali tendono al meglio. E questo è molto più evidente

negli agenti intelligenti. Dunque tutto ciò che agisce, nell'agire tende a un bene.

9. Ogni essere soggetto al moto viene guidato al termine del moto da una causa movente e agente. Perciò movente e mosso tendono necessariamente all'identico risultato. Ora, chi è soggetto al moto, essendo in potenza, tende all'atto, e quindi alla perfezione e al bene: poiché mediante il moto passa dalla potenza all'atto. Perciò anche la causa movente e agente nel suo esercizio tende al bene.

Ecco perché i filosofi nel definire il bene hanno detto: « Il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano ». E Dionigi afferma (*De Div. Nom.*, c. 4) che « tutte le cose bramano il bene e l'ottimo ».

Capitolo IV

IL MALE ESISTENTE NELLE COSE NON È INTENZIONALE [1]

Da ciò risulta che il male capita nelle cose senza essere direttamente inteso dagli agenti. Infatti:

1. Quello che da un'operazione nasce diverso da quello che era inteso dall'agente, è evidentemente preterintenzionale. Ora, il male è diverso dal bene che ogni agente persegue. Dunque il male è preterintenzionale.

2. Il difetto che si riscontra negli effetti e nell'operare dipende da qualche difetto esistente nei princìpi operativi: un parto mostruoso, p. es., deriva da una menomazione del seme, e lo zoppicare deriva dalla stortura della gamba. L'agente però agisce secondo la sua carica di virtù attiva, e non secondo la menomazione di virtù che esso subisce. E per quanto agisce esso tende al fine. Quindi tende al fine corrispondente alla sua virtù. Perciò quel che segue dal difetto di virtù sarà estraneo all'intenzione dell'agente. Ma questo è appunto il male. Dunque il male non è intenzionale.

1. Il. pp.: I, q. 49, a. 1; I-II, q. 75, a. 1; *Sent.*, II, d. 34, a. 3; *De Malo*, q. 1, a. 3; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 22.

3. Il moto di quanto subisce il movimento, e la mozione del relativo motore tendono allo stesso risultato. Ora, ciò che viene mosso tende direttamente al bene, mentre tende al male solo in maniera indiretta e preterintenzionale. E questo si rileva soprattutto nella generazione e corruzione delle cose. Infatti la materia quando è attuata da una forma è in potenza ad altre forme e alla privazione della sua forma attuale: quando, p. es., è attuata dalla forma dell'aria è in potenza alla forma del fuoco e alla privazione della forma dell'aria. Ora, la trasmutazione della materia raggiunge simultaneamente questi due termini: la forma del fuoco in quanto viene generato il fuoco; e la privazione della forma dell'aria in quanto l'aria si corrompe. Però l'impulso o la tendenza della materia non è verso la privazione, bensì verso la forma: poiché essa non tende all'impossibile; ed è impossibile appunto che la materia sia attuata dalla sola privazione, mentre è possibile che sia attuata dalla forma. Perciò che il processo termini alla privazione è estraneo all'*intenzione* o tendenza; ma ha in essa il suo termine in quanto raggiunge la forma verso cui tendeva, il che implica necessariamente la privazione della forma precedente. Dunque la trasmutazione della materia nel processo di generazione e corruzione direttamente è ordinata alla forma, mentre la privazione ne segue in maniera preterintenzionale. E lo stesso deve avvenire in tutte le mutazioni. Ecco perché in tutte le mutazioni c'è, almeno *secundum quid*, generazione e corruzione: quando una cosa, p. es., da bianca diventa nera, il bianco si corrompe e si genera il nero. Ora, l'attuazione della materia da parte della forma, e quella della potenza da parte del proprio atto costituisce il bene; mentre la privazione del debito atto costituisce il male. Dunque ciò che si muove nel proprio moto tende a raggiungere un bene, mentre raggiunge il male senza tendere ad esso. Perciò siccome tutti gli esseri che agiscono e muovono tendono al bene, il male capita in maniera preterintenzionale.

4. Negli esseri che agiscono per intelletto o per un discernimento qualsiasi, l'intenzione deriva da una percezione: l'intenzione infatti tende a qualcosa che è percepito come fine. Se dunque si giunge a un qualcosa che non corrisponde all'immagine percepita, questo sarà estraneo all'intenzione. Quando uno, p. es., intende mangiare del miele e per errore ingerisce del fiele, si ha un fatto preterinten-

zionale. Ma ogni agente intelligente tende a qualcosa in quanto lo considera sotto l'aspetto di bene, come risulta dalle cose già dette [c. 3]. Perciò se codesta cosa non è buona, ma cattiva, ciò non sarà intenzionale. E siccome tendere al bene è comune agli agenti intelligenti e a quelli naturali, il male seguirà dall'intenzione di un agente solo in modo preterintenzionale.

Di qui l'affermazione di Dionigi (*De Div. Nom.*, c. 4), che « il male è estraneo all'intenzione e alla volontà ».

Capitoli V-VI

RAGIONI CHE SEMBRANO PROVARE CHE IL MALE È INTENZIONALE, E LORO SOLUZIONE [1]

Ci sono però delle ragioni che sembrano contraddire la conclusione precedente. Infatti:

1. Ciò che avviene in modo preterintenzionale si dice fortuito e casuale, e capita in pochi casi. Invece il male non può dirsi fortuito e casuale, né capita in pochi casi, ma sempre o in un gran numero di casi. Infatti in natura alla generazione è sempre connessa la corruzione. E nel caso degli agenti volontari spessissimo capita il peccato: poiché come dice Aristotele, « agire secondo la virtù è difficile come colpire il centro di una circonferenza » (*Ethic.*, II, c. 9, n. 2). Dunque il male non è preterintenzionale.

2. Nel terzo libro dell'*Etica* Aristotele dice espressamente che « la malizia è volontaria ». E lo dimostra dal fatto che alcuni volontariamente compiono delle iniquità; « ora, è irragionevole che chi volontariamente compie cose inique non voglia essere iniquo, e chi volontariamente commette uno stupro non voglia essere incontinente »; e per questo i legislatori puniscono i malvagi quali volontari operatori del male. Dunque non sembra che il male sia estraneo alla volontà e all'intenzione.

3. Ogni mutamento naturale ha un fine che è nell'intenzione della natura. Ora, la corruzione è un mutamento naturale al pari della generazione. Perciò il fine di essa, ossia una privazione che ha

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

l'aspetto di male, è voluto dalla natura: al pari quindi della forma e del bene, che sono il fine della generazione.

(*Capitolo VI*). – Affinché la soluzione di codeste obbiezioni sia più chiara si deve notare che il male si può riscontrare, o in una data sostanza, oppure in una sua operazione. Ebbene, in una sostanza il male sta nel fatto che essa manca di qualcosa che essa era fatta per possedere, e che dovrebbe avere: il fatto di non aver le ali, p. es., non è un male per un uomo; perché egli non è nato fatto per averle; e se un uomo non ha i capelli biondi non è un male, perché, pur essendo tale da poterli avere, non gli sono dovuti; invece è un male se non ha le mani, che è fatto per avere e deve avere, se è perfetto: il che invece non è male per un uccello. Ora, ogni privazione presa in senso rigoroso, è solo di quell'essere che è fatto per avere una perfezione di cui manca. Perciò in una privazione così concepita c'è sempre la ragione di male.

La materia invece, essendo in potenza a tutte le forme, è fatta per averle tutte, ma nessuna di esse le è dovuta: poiché può essere attualmente perfetta senza questa o quell'altra di esse. Ciascuna però è dovuta a qualcuna delle cose che vengono formate dalla materia: l'acqua infatti non può esistere senza avere la forma dell'acqua, e non può esistere il fuoco, senza avere la forma del fuoco. Perciò la privazione di tale forma rispetto alla materia non è un male; mentre lo è rispetto all'essere di cui è forma: la privazione della forma del fuoco, p. es., è un male per il fuoco. Ma poiché tanto le privazioni che gli abiti e le forme non hanno l'essere se non in quanto risiedono in un soggetto, se la privazione è un male in rapporto al soggetto in cui risiede, si avrà un male in senso assoluto; altrimenti sarà male di qualche essere, ma non in senso assoluto. Perciò, che un uomo sia privo di una mano è un male in senso assoluto: ma che la materia sia priva della forma dell'aria non è un male in senso assoluto, bensì solo dell'aria.

In un'operazione poi il male consiste nella privazione dell'ordine e della misura nell'operare. Ma poiché a ciascuna azione è dovuto un dato ordine e una data misura, è necessario che tale privazione nell'operare costituisca un male in senso assoluto.

1. Dopo queste spiegazioni, si deve notare che quanto è preterintenzionale non è necessariamente fortuito o casuale, come voleva

la prima obbiezione. Se infatti quanto è preterintenzionale segue sempre o spesso la cosa che si vuole direttamente, non sarà fortuito o casuale: in colui, p. es., che intende godersi la dolcezza del vino, l'ubriachezza che accompagna l'abuso del vino non è cosa fortuita né casuale, ma sarebbe casuale se capitasse in pochi casi.

Perciò il male della corruzione naturale, sebbene non segua dall'intenzione del generante, tuttavia ne segue sempre; poiché al nascere di una forma è sempre connessa la privazione di un'altra. Quindi la corruzione non è né casuale né rara; sebbene spesso la privazione non sia un male in senso assoluto, come abbiamo detto, essendo di cose particolari. Ma se la privazione è tale da sottrarre ciò che è dovuto alla cosa generata, sarà casuale e un male in senso assoluto, come quando nascono parti mostruosi: infatti ciò non è connesso necessariamente col risultato perseguito, ma è in contrasto con esso; poiché l'agente mira alla perfezione di quanto è generato.

Il male invece che si riscontra nell'agire stesso, trattandosi di agenti naturali, deriva da un difetto della virtù attiva. Perciò quando un agente ha una virtù manchevole, il male ne deriva in modo preterintenzionale, ma non casuale, poiché esso segue per necessità da un tale agente: nel caso però che tale agente subisca sempre o spesso tale mancanza di virtù. Sarà invece casuale, se tale mancanza capita di rado.

Trattandosi al contrario di agenti volontari, l'intenzione, per essere seguita dall'azione, deve mirare a un bene particolare; perché a muovere non sono gli universali, bensì i singolari nei quali l'atto può concretarsi. Perciò se il bene che si vuole implica la privazione del bene di ordine razionale, o sempre o di frequente, ne segue il male morale non già casualmente, bensì sempre o molto spesso: com'è evidente in colui che vuol godersi una donna, quando a codesto godimento è annesso il disordine dell'adulterio. È chiaro allora che il male dell'adulterio non ne segue casualmente. Sarebbe invece casuale, qualora il disordine connesso con ciò cui si mira ne seguisse solo in qualche caso: come quando uno per colpire un uccello uccide un uomo.

Che poi beni di questo genere, cui è connessa la privazione del bene di ordine razionale, siano cercati nella maggior parte dei casi,

proviene dal fatto che moltissimi vivono secondo il senso, poiché le cose sensibili per noi sono più conosciute, e più efficaci a muovere sul terreno dei singolari, in cui si attua l'operazione: a molti però di codesti beni è connessa la privazione del bene di ordine razionale.

2. Da ciò risulta evidente che il male, pur essendo preterintenzionale, tuttavia è volontario, come diceva il *secondo* argomento, sebbene non lo sia direttamente, ma indirettamente. Infatti l'intenzione ha di mira l'ultimo fine che uno vuole per se stesso: invece la volizione abbraccia anche le cose che si vogliono in funzione di altre, sebbene per se stesse non si vorrebbero. Colui, p. es., che dalla nave getta in mare la merce per scampare la vita, non intende il gettito della merce, ma la propria salvezza: il gettito della merce non lo vuole in senso assoluto, bensì a motivo della salvezza. Allo stesso modo per conseguire un bene sensibile uno vuole compiere talora delle azioni disordinate, non già mirando al disordine, o volendolo direttamente, bensì per codesto bene. Ecco perché la malizia e il peccato possono dirsi volontari come il gettito della merce in mare.

3. Allo stesso modo s'imposta la soluzione della *terza* obbiezione. Infatti il mutamento della corruzione non è mai avulso dal mutamento della generazione: di conseguenza non c'è mai il fine della corruzione senza il fine della generazione. Perciò la natura non intende mai il fine della corruzione separatamente dal fine della generazione, ma sempre in connessione. Poiché non è intenzione assoluta della natura la non esistenza dell'acqua, bensì l'esistenza dell'aria, per cui viene a cessare quella dell'acqua. Perciò di suo la natura tende a che esista l'aria; mentre a che non esista l'acqua non tende se non in quanto ciò è connesso con l'esistenza dell'aria. Dunque le privazioni non sono direttamente nell'intenzione della natura, ma lo sono indirettamente; mentre le forme lo sono di per sé.

Perciò da quanto si è detto è evidente che il male in senso assoluto, p. es., i parti mostruosi, è preterintenzionale nelle opere di natura; quanto invece non è male in senso assoluto, bensì per qualche cosa in particolare, è inteso dalla natura però non direttamente, bensì indirettamente.

CAPITOLO VII

IL MALE NON È UN'ENTITÀ POSITIVA [1]

Da ciò risulta che nessuna entità è di per sé cattiva. Infatti:

1. Come sopra [c. 6] abbiamo visto, il male non è altro che privazione di ciò che una cosa è fatta per avere e deve avere: questo è infatti presso tutti il significato del termine *male*. Ma la privazione non è un'entità, bensì «la negazione esistente in una sostanza» [*Metaph.*, III, c. 2, n. 8]. Dunque il male nelle cose non è un'entità positiva [2].

2. Ciascuna cosa secondo la propria entità possiede l'essere. Ma in quanto ha l'essere possiede un elemento di bene; poiché se il bene è ciò che tutti desiderano, bisogna che l'*essere* sia un bene, poiché tutti desiderano di essere. Perciò in quanto ha l'entità ogni cosa è un bene. D'altronde bene e male sono incompatibili. Quindi nessuna cosa è cattiva in quanto ha un'entità. Dunque nessuna entità è cattiva.

3. Ogni cosa o è causa agente, o è effetto. Ora, il male non può essere causa agente: poiché ciò che agisce agisce in quanto è in atto e perfetto. Così pure non può essere un effetto: poiché termine di ogni generazione o produzione è una forma e un bene. Perciò nessuna cosa è cattiva nella sua entità.

4. Nessuna cosa tende al suo contrario; poiché ogni cosa tende a ciò che le è simile e conveniente. Ma nell'agire qualsiasi essere, come abbiamo visto [c. 3], ha di mira il bene. Dunque nessun essere in quanto tale è cattivo.

5. Qualsiasi entità per qualcosa è naturale. Se infatti essa è una sostanza, è la stessa natura della cosa. Se invece è un accidente, bisogna che sia causata dai princìpi della sostanza, e quindi sarà naturale per codesta sostanza: sebbene forse non sia naturale per altre so-

1. Il. pp.: I, q. 48, a. 1; *Sent.*, II, d. 34, a. 2; *De Malo*, q. 1, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 115; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 14.

2. La voce che noi abbiamo qui tradotto col termine *entità* o con l'espressione un'*entità positiva*, nel latino dell'Autore è « essentia ». Nella *Somma Teologica* è invece « natura » (cfr. I, q. 48, a. 1). Ecco come l'Autore stesso si spiega nel commento alle *Sentenze*, nel formulare le obbiezioni: « Videtur quod malum sit ens, sicut natura quaedam, primo modo accipiendi ens, ut ea quae positive aliquid praedicant » (2 *Sent.*, d. 34, a. 2).

stanze. Il caldo, p. es., è naturale per il fuoco, ma è innaturale per l'acqua. Ma quello che è intrinsecamente male non può essere naturale per nessuna cosa. Poiché il male implica privazione di quanto è nato fatto per essere e deve essere in una data cosa. Quindi, essendo privazione di ciò che è naturale, il male non può essere naturale per nessuna cosa. Cosicché quanto di naturale si riscontra in una cosa è un bene per essa, mentre ne è un male la sua mancanza. Dunque nessuna entità è per se stessa cattiva.

6. Tutto ciò che ha un'entità, o è esso stesso una forma, oppure possiede una forma: poiché ogni cosa viene collocata nel genere e nella specie dalla propria forma. Ma la forma come tale ha l'aspetto di un bene, essendo essa e il principio dell'operare, e il fine perseguito da tutto ciò che opera, e l'atto in forza del quale ogni cosa provvista di forma viene resa perfetta. Quindi tutto ciò che ha una entità, in quanto tale è un bene. Perciò il male non può avere un'entità.

7. L'ente si divide in atto e potenza. Ora, l'atto in quanto tale è un bene: poiché ogni cosa in quanto è in atto è perfetta. Così pure è un bene la potenza: poiché essa tende all'atto, come si riscontra in tutte le mutazioni; inoltre è proporzionata non già contraria all'atto; anzi è nello stesso genere dell'atto rispettivo, e la privazione non le si addice che accidentalmente. Perciò tutto ciò che è, in qualunque modo sia, in quanto ente è un bene. Dunque il male non ha un'entità.

8. Nel *Secondo Libro* [c. 15] noi abbiamo dimostrato che qualsiasi essere, comunque sia, deriva da Dio. Ma nel *Primo Libro* [cc. 28, 41] abbiamo visto che Dio è la perfetta bontà. Poiché, dunque, il male non può essere effetto del bene, è impossibile che un ente in quanto ente sia un male.

Ecco perché nella *Genesi* (I, 31) si legge: « Vide Dio tutte le cose che aveva fatto, ed erano molto buone »; e nell'*Ecclesiaste* (III, 11): « Egli creò tutte cose buone nel loro tempo »; e in S. Paolo: « Tutte le creature di Dio sono buone » (*I Tim.*, IV, 4).

E Dionigi afferma che « il male non è sussistente », ossia non è per se stesso, « e non è qualcosa negli esseri sussistenti » (*De Div. Nom.*, c. 4), quale loro accidente, come i colori bianco e nero.

Viene così escluso l'errore dei Manichei, i quali ritengono che certe cose sono cattive nella loro natura.

CAPITOLI VIII-IX

ARGOMENTI I QUALI SEMBRANO DIMOSTRARE CHE IL MALE È UNA NATURA O UNA COSA DETERMINATA, E LORO SOLUZIONE [1]

Sembra che la conclusione precedente possa essere contraddetta dai seguenti argomenti:

1. Ogni cosa deriva la sua specie dalla propria differenza specifica. Ora, in certi generi di cose il male è una differenza specifica, p. es., negli abiti e nelle azioni morali: la virtù infatti secondo la sua specie è un abito buono, mentre il vizio contrario è nella sua specie un abito cattivo; e lo stesso si dica degli atti virtuosi e peccaminosi. Dunque il male è qualcosa che dà la specie a certe cose. Quindi esso è un'entità, ed è naturale per certe cose.

2. Due contrari devono avere entrambi una loro natura: se infatti uno di essi non implicasse niente di positivo, sarebbe pura privazione o negazione. Ma bene e male sono contrari. Perciò il male è una natura.

3. Aristotele afferma che il bene e il male sono «i generi dei contrari» (*Praedicam.*, c. 8, n. 27). Ora, ogni genere ha una sua essenza o natura; poiché il non ente non ha né specie né differenze, e quindi ciò che non è non può essere un genere. Dunque il male è un'entità e una natura.

4. Tutto ciò che agisce è qualcosa. Ora, il male in quanto male agisce: poiché si oppone al bene e lo corrompe. Quindi il male in quanto male è qualcosa di reale.

5. Dovunque si riscontra una graduatoria devono esserci delle cose ordinate tra loro: infatti la negazione e la privazione non ammettono una graduatoria. Invece tra i mali si riscontra che l'uno è peggiore dell'altro. Dunque è chiaro che il male è qualcosa di reale.

6. Cosa ed ente sono termini equivalenti. Ma nel mondo il male esiste. Quindi esso è una cosa e una natura.

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

(*Capitolo IX*). – Ma non è difficile risolvere codeste obbiezioni. Infatti:

1. Il male e il bene costituiscono le prime differenze nell'ordine morale, come rilevava il *primo* argomento, perché i fatti morali dipendono dalla volontà: poiché un fatto rientra nel genere delle azioni morali in quanto è volontario. Ora, oggetto della volontà è il fine e il bene. Ecco perché i fatti morali derivano la loro specie dal fine, come i fenomeni naturali lo derivano dalla forma del principio attivo che li produce: il riscaldamento, p. es., la deriva dal calore. Perciò, siccome il bene si denomina dall'ordine universale verso il fine, e il male dalla privazione di detto ordine, è necessario che in morale le prime differenze siano *bene* e *male*. Ma delle cose appartenenti a un genere deve esserci un'unica prima misura. Ebbene, la misura dei fatti morali è la ragione. Perciò in morale certe cose dovranno dirsi buone ed altre cattive in base al fine della ragione. Ecco perché le azioni morali che derivano la specie dal fine conforme alla ragione sono specificamente buone; mentre quelle che derivano la specie da un fine contrario alla ragione sono specificamente cattive. Codesto fine però, sebbene elimini il fine della ragione, è tuttavia un bene: p. es., il dilettevole di ordine sensibile, o altre cose del genere. Infatti per gli animali codeste cose sono dei beni; anzi lo sono anche per l'uomo quando sono moderate secondo la ragione; cosicché quanto è male per uno, è bene per un altro. Perciò neppure il male, in quanto è una differenza specifica nel genere delle entità morali, implica qualcosa che sia cattiva nella sua essenza: ma qualcosa che è buono in se stesso, però è cattivo per l'uomo, in quanto distrugge l'ordine della ragione, che è il bene dell'uomo.

2. Da ciò risulta evidente che bene e male sono contrari nell'ordine delle entità morali; ma non lo sono in senso assoluto, come voleva la *seconda* obbiezione, perché il male come tale è privazione di bene.

3. In questo senso può essere intesa l'affermazione che il male e il bene in campo morale sono « i generi dei contrari », dalla quale argomentava la *terza* obbiezione. Infatti in codesto campo si riscontra che in tutte le coppie dei contrari, questi o sono cattivi entrambi, come prodigalità e spilorceria; o l'uno è buono e l'altro cattivo,

come liberalità e spilorceria. Perciò il male morale è insieme genere e differenza, non in quanto privazione del bene di ragione, per cui acquista l'aspetto di male, bensì per la natura dell'azione o dell'abito operativo ordinati a un fine incompatibile col debito fine della ragione; così come un cieco, p. es., è un individuo umano non in quanto è cieco, bensì in quanto è questo dato uomo; e come *irrazionale* è la differenza del genere *animale*, non per la privazione della ragione, ma a motivo di una tale natura da cui segue l'esclusione della ragione.

Ma si potrebbe anche rispondere che Aristotele presenta il bene e il male come generi non secondo la propria opinione, non avendoli riscontrati tra i dieci generi supremi di cui ciascuno ha il suo contrario; ma secondo l'opinione di Pitagora [cfr. *Metaph.*, I, c. 5, n. 6], il quale affermava che il bene e il male sono i primi generi e i primi princìpi, e in entrambi riscontrava l'esistenza di dieci primi contrari: che per il *bene* sarebbero *finito, pari, unico, destro, maschile, quiescente, retto, luce, quadrato*, e finalmente il *bene*; e per il *male* sarebbero *infinito, dispari, plurale, sinistro, femminile, in moto, curvo, tenebre, più lungo da una parte*, e finalmente il *male*. Infatti Aristotele in molti passi dei suoi libri di logica si serve di esempi seguendo l'opinione di altri filosofi, come di argomenti probabili per il suo tempo.

Tuttavia questa affermazione ha una certa verità: essendo impossibile che quanto viene presentato come probabile sia totalmente falso. Infatti in tutte le coppie dei contrari l'uno è perfetto, mentre l'altro è manchevole, implicando una certa privazione: bianco e caldo, p. es., sono perfetti, freddo e nero sono imperfetti, quasi accennando a una privazione. Perciò siccome ogni diminuzione e privazione rientra nel concetto di male, mentre ogni perfezione e completezza rientra nel concetto di bene, nei contrari l'uno sembra rientrare sempre nel concetto di bene, e l'altro in quello di male. E sotto questo aspetto il bene e il male sembrano essere i generi di tutti i contrari.

4. Da ciò si comprende in che modo il male si oppone al bene, come rileva la *quarta* obbiezione. Infatti se a una forma e a un fine, i quali hanno natura di bene e sono veri princìpi dell'operare, è connessa la privazione della forma e del fine contrari, l'azione che

segue da codesta forma e da codesto fine viene attribuita alla privazione e al male: però indirettamente, poiché la privazione in quanto tale non è principio di nessun atto. Per questo Dionigi afferma giustamente, che « il male non si oppone al bene che in virtù del bene stesso, ma di suo esso è impotente e debole » (*De Div. Nom.*, c. 4), non essendo principio di nessun atto. – Tuttavia si dice che il male corrompe il bene, non solo agendo in virtù del bene, come ora abbiamo spiegato, ma direttamente come causa formale, ossia come si dice che la cecità distrugge la vista, poiché essa stessa ne è la distruzione. E in tal senso si dice pure che la bianchezza colora la parete, perché ne è il colore.

5. Una cosa si dice più cattiva o meno cattiva di un'altra in base alla distanza dal bene. È così infatti che crescono e diminuiscono le cose che implicano una privazione, p. es., la *disuguaglianza* e la *dissomiglianza*. Si dice infatti *più disuguale* ciò che è più distante dall'uguaglianza, e *più dissimile* ciò che si allontana maggiormente dalla somiglianza. Ecco perché si dice che è più grave un male che è più privo di bene, e quasi più distante da esso. Ma le privazioni aumentano di grado non perché hanno un'entità, al pari delle qualità e delle forme, come suppone la *quinta* obbiezione, ma per l'aumento della causa che produce: l'aria, p. es., diventa più tenebrosa quanto più numerosi sono gli ostacoli interposti alla luce. È così che essa è più lontana dalla partecipazione della luce.

6. Si dice che il male è nel mondo, non perché ha un'entità qualsiasi, o perché è una cosa positiva, come vuole la *sesta* obbiezione: ma per il motivo per cui diciamo che una cosa è cattiva in base al male stesso; ossia come si dice che esiste la cecità o qualsiasi altra privazione, per il fatto che l'animale per la cecità è cieco. Infatti, come insegna il Filosofo (*Metaph.*, V, c. 7, nn. 4, 5), il termine *ente* ha due significati. Primo, può significare l'entità della cosa, e si divide nei dieci predicamenti: e in tal senso nessuna privazione può dirsi *ente*. Secondo, può significare la verità di una affermazione: e in tal senso il male e la privazione si dicono enti, in quanto una cosa viene ad essere priva mediante la privazione.

CAPITOLO X

COME LA CAUSA DEL MALE NON SIA CHE IL BENE?

Dalle cose già dette si può concludere che il male non può essere causato che dal bene. Infatti:

1. Poiché il male, come sopra abbiamo dimostrato [c. 9], non agisce che in virtù di un bene, qualora di un male fosse causa il male, bisognerebbe che il bene stesso ne fosse la causa primaria.

2. Ciò che non è, non può esser causa di nulla. Perciò ogni causa è necessario che sia un ente. Ora, il male non è un ente, come abbiamo visto [cfr. cc. 7, 0]. Dunque il male non può esser causa di nulla. Perciò se il male è causato, è necessario che sia causato da un bene.

3. Quanto è causa in senso proprio e *per se* di una cosa, tende al proprio effetto. Se il male quindi fosse causa *per se* di una cosa, tenderebbe al proprio effetto, ossia al male. Ma questo è assurdo: poiché abbiamo già dimostrato [c. 3] che quanto agisce tende a un bene. Dunque il male non è causa *per se* di nessuna cosa, bensì solo *per accidens*. Ma ogni causa *per accidens* deve ricondursi a una causa *per se*. Ora, il bene soltanto può essere causa *per se*, non già il male. Perciò il male è causato dal bene.

4. Una causa qualsiasi o è materia, o è forma, o causa efficiente, o fine. Ora, il male non può essere né materia né forma: poiché sopra [c. 7] abbiamo dimostrato che l'ente, sia in atto che in potenza, è un bene. Così pure non può essere causa agente: poiché ogni cosa agisce in quanto è in atto ed ha una forma. E neppure può essere fine, essendo, come abbiamo visto [c. 4], preterintenzionale. Dunque il male non può essere causa di niente. Quindi dovendo qualcosa essere causa del male, bisogna che esso sia causato dal bene.

Bene e male, però, essendo opposti tra loro, ciascuno di essi non può esser causa dell'altro se non *per accidens*, ossia come « il freddo riscalda », secondo l'espressione di Aristotele (*Physica*, VIII, c. 1, n. 8). Quindi il bene non può esser causa del male, se non *per accidens*.

1. [illegible] *Sent.*, II, d. 1, q. 1, [illegible] *De Malo*, q. 1, a. 3; *De Div. Nom.*, c. 4, [illegible]

E questo negli effetti di ordine naturale può capitare sia da parte della causa agente, che da parte dell'effetto. Da parte della causa agente, quando questa ha una virtù insufficiente, per cui segue che l'azione sia difettosa e l'effetto scadente: quando, p. es., la virtù dell'apparato digerente è debole, ne segue una digestione imperfetta e un umore indigesto, che sono dei mali fisici, o naturali. Ma un difetto di virtù capita alla causa agente accidentalmente; poiché essa non agisce in quanto manchevole di virtù, bensì per quella parte di virtù che possiede; perché se ne mancasse del tutto non agirebbe affatto. Quindi il male da parte della causa agente è causato *per accidens*, ossia in quanto un particolare agente ha una virtù difettosa. Ecco perché si dice che « il male ha una causa non efficiente, ma deficiente »: poiché il male non deriva da una causa agente, se non in quanto questa è di una virtù insufficiente, e per questo appunto non efficiente. – Si ricade nella medesima conclusione, se il difetto dell'atto e dell'effetto deriva da un difetto dello strumento, o di qualsiasi altra cosa richiesta per l'azione della causa agente, come quando la virtù motrice provoca lo zoppicare per la storture della gamba: poiché chi agisce opera con entrambe le cose, sia con la sua virtù che con lo strumento.

Da parte degli effetti il male può essere causato *per accidens*, sia a motivo della loro materia, sia a motivo della loro forma. Infatti se la materia è indisposta a ricevere l'influsso della causa agente, è inevitabile che segua un difetto negli effetti: è così che talora capitano parti mostruosi per l'indisposizione della materia. Né può imputarsi a un difetto della causa agente, se essa non trasmuta la materia indisposta in un atto perfetto: poiché ogni agente naturale ha una virtù determinata secondo i limiti della propria natura; e se non riesce a superarli, non per questo è di scarsa virtù; ma solo quando è al di sotto di quella misura di virtù, che è a lui dovuta per natura.

A motivo poi della forma il male capita *per accidens*, perché a una data forma è connessa necessariamente la privazione di un'altra forma, cosicché alla generazione dell'una è simultanea la corruzione dell'altra. Ma questo male non è un male per l'effetto verso cui tende la causa agente, come sopra abbiamo spiegato [c. 6], bensì per un'altra cosa.

Perciò è evidente che negli esseri naturali il male viene causato dal bene solo *per accidens*. – Lo stesso avviene nei prodotti dell'arte.

«Infatti l'arte nelle sue opere imita la natura» [*Physic.*, II, c. 2, n. 7], e allo stesso modo in essi si produce l'errore.

Invece in campo morale le cose sembra che stiano diversamente. Poiché un difetto di ordine morale non deriva da una mancanza di capacità: ché un difetto di energie elimina del tutto la mancanza morale, o almeno la diminuisce; infatti la debolezza non merita il castigo dovuto alla colpa, ma piuttosto la misericordia e il perdono; perché il difetto morale bisogna che sia volontario. Ma osservando meglio le cose si vede che sotto un certo aspetto esse sono simili, e sotto un altro sono dissimili. Sono dissimili in questo che il difetto morale si riscontra solo nell'agire e mai in un effetto prodotto: poiché le virtù morali non sono produttrici, ma solo operative. Invece le arti sono produttrici; ecco perché abbiamo detto che in esse il difetto capita come in natura. Perciò il male morale non può derivare dalla materia o dalla forma dell'effetto, ma solo dalla causa agente.

Ora, nelle azioni morali si riscontrano, secondo un certo ordine, quattro princìpi attivi. Uno di essi è la facoltà esecutrice, ossia la potenza motrice con la quale si muovono le membra ad eseguire il comando della volontà. Perciò questa facoltà viene mossa dalla volontà, che è un altro dei suddetti princìpi. A sua volta la volontà viene mossa dal giudizio della facoltà conoscitiva, la quale giudica che una data azione è bene o male: bene e male che sono oggetto della volontà, l'uno attrattivo e l'altro repulsivo. A sua volta la facoltà conoscitiva viene mossa dall'oggetto conosciuto. Perciò il primo principio attivo nelle azioni morali è l'oggetto conosciuto; il secondo la facoltà conoscitiva; il terzo la volontà; il quarto la potenza motrice la quale eseguisce il comando della ragione.

Ebbene, l'esercizio della facoltà esecutrice presuppone già il bene o il male morale. Poiché codesti atti esterni non appartengono all'ordine morale, se non in quanto sono volontari. Perciò se l'atto della volontà è buono, sarà buono anche l'atto esterno; ma questo sarà cattivo se quello è cattivo. Se invece l'atto esterno fosse difettoso per un difetto che non dipende dalla volontà, non apparterrebbe affatto all'ordine morale: lo zoppicare infatti non è un difetto morale, ma naturale. Perciò il difetto di codesta facoltà esecutrice, o scusa del tutto il difetto morale, oppure lo diminuisce. – L'atto poi col quale l'oggetto muove la facoltà conoscitiva è del tutto immune da difetto morale: infatti l'oggetto visibile muove la vista, secondo

l'ordine naturale, e così fa ogni oggetto con la rispettiva potenza passiva. – L'atto stesso della facoltà conoscitiva in sé considerato, o è immune dal difetto morale, oppure lo scusa e lo diminuisce, come il difetto della facoltà esecutrice; poiché sia la debolezza che l'ignoranza scusano ugualmente dal peccato, o lo diminuiscono. – Dunque il difetto morale si riscontra in maniera primaria e principale nel solo atto della volontà: quindi è giusto affermare che un atto è morale perché è volontario. Perciò, va cercata la radice e l'origine del peccato, o difetto morale, nell'atto della volontà.

Però quest'indagine va incontro a una difficoltà. Infatti siccome l'azione difettosa deriva da un difetto del principio attivo, bisogna ammettere un difetto nella volontà anteriore al peccato. Il quale difetto, se è naturale, sarà sempre inerente alla volontà: cosicché la volontà dovrà sempre peccare moralmente; ora invece gli atti virtuosi dimostrano che ciò è falso. Ma se il difetto è volontario, è già un difetto morale, di cui bisogna cercare la causa: e così si andrebbe all'indefinito. Perciò bisogna affermare che il difetto preesistente nella volontà non è naturale, per escludere che la volontà pecchi in tutti i suoi atti; e così diremo che non è casuale e fortuito, ché altrimenti in noi non ci sarebbe il peccato; poiché i fatti casuali e imprevisti sono estranei alla ragione. Perciò sarà un difetto volontario. Ma non è ancora un peccato, o difetto morale, per non essere costretti a procedere all'infinito. Bisogna quindi indagare come ciò possa essere.

La perfezione di un principio attivo dipende sempre da una causa agente superiore; poiché un agente subordinato agisce in virtù della causa prima. Perciò quando l'agente subordinato permane sotto l'ordine del primo agente, agisce senza difetto; ma esso è difettoso nell'agire, quando si scosta dall'ordine della prima causa agente; come si vide nel caso dello strumento il quale non segue il moto di chi l'adopera. Ora, noi abbiamo detto che nell'ordine delle azioni morali la volontà è preceduta da due princìpi: dalla facoltà conoscitiva, e dall'oggetto conosciuto, che ne costituisce il fine. Ma poiché a ciascuna entità soggetta al moto corrisponde il proprio motore, non qualsiasi facoltà conoscitiva è il movente debito di ciascuno dei nostri due appetiti, ché uno deve attenersi all'una e l'altro all'altra. Perciò come il movente proprio dell'appetito sensitivo è la facoltà conoscitiva sensibile, così movente proprio della volontà è la ragione.

Inoltre, avendo la ragione la capacità di conoscere molteplici *fini*, mentre ogni essere ha il proprio fine, anche la volontà dovrà *avere* come fine e primo movente, non un qualsiasi bene, ma un *bene* determinato. Perciò quando la volontà tende all'atto mossa *dalla* conoscenza della ragione che presenta il proprio bene, ne *segue* l'azione dovuta. Quando invece la volontà passa all'atto dietro la conoscenza sensitiva; oppure dietro la conoscenza della ragione che presenta un bene divergente dal proprio bene, segue *nell'atto* della volontà un peccato [o difetto] morale.

Perciò l'azione peccaminosa è preceduta nella volontà da una *mancanza* rispetto all'ordine della ragione, e al proprio fine. Rispetto all'ordine della ragione, quando dalla percezione immediata *dei sensi* la volontà tende al bene dilettevole di ordine sensitivo. *Rispetto* al debito fine, quando la ragione esercitandosi si fissa su *di* un bene che sul momento e in quella misura non è un bene, *e* tuttavia la volontà vi tende come fosse il proprio bene. Ma questa mancanza di ordine è volontaria: poiché è in potere della volontà volerlo e non volerlo. Inoltre è in suo potere far sì che la ragione consideri attualmente, o desista dal farlo; che consideri questa *cosa* o quell'altra. Tuttavia questa mancanza non è ancora un male morale: poiché se la ragione non considerasse nulla, o considerasse un bene qualsiasi, non sarebbe ancora peccato, fino a che la volontà non tende a un fine indebito. Mentre tale tendenza è già un atto della volontà. È quindi evidente che sia nell'ordine fisico che nell'ordine morale, il male viene *per accidens* causato dal bene.

Capitolo XI

COME IL MALE RISIEDA NEL BENE [1]

Dalle spiegazioni date si può anche dimostrare che ogni male risiede in un bene. Infatti:

1. Il male non può esistere per se stesso, non avendo una propria entità, come sopra [c. 7] abbiamo dimostrato. Dunque è necessario che il male esista in un soggetto. Ma ogni soggetto, essendo

1. II. pp.: I, q. 48, a. 3; *Sent.*, II, d. 34, q. 1, a. 4; *De Malo*, q. 1, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 118.

una sostanza, è un bene, come è chiaro dalle cose già viste [*ibid.*]. Quindi ogni male deve risiedere in un bene.

2. Il male è una privazione, come abbiamo già visto [c. 9]. Ora, sia la privazione che la forma rispettiva risiedono nel medesimo soggetto. Ma il soggetto di codesta forma rispetto ad essa è un ente in potenza, e quindi è un bene: poiché potenza e atto rientrano nel medesimo genere. Dunque la privazione che costituisce il male, risiede in un bene.

3. « Una cosa viene denominata male perché nuoce » [S. AGOSTINO, *Enchir.*, c. 12]. E proprio perché nuoce al bene: perché nuocere al male è bene, essendo una cosa buona la distruzione del male. Ma essa formalmente parlando non nuocerebbe al bene, se non fosse nel bene: è così infatti che la cecità nuoce a un uomo in quanto è in lui. Perciò è necessario che il male si trovi nel bene.

4. Il male non è causato che dal bene, e solo *per accidens*, o indirettamente [cfr. c. 10]. Ma tutto ciò che è *per accidens* deve riallacciarsi a ciò che è *per se*. Perciò assieme al male, prodotto quale effetto *per accidens* del bene, deve esserci un bene che ne è l'effetto *per se*, così da esserne il fondamento: poiché ciò che è *per accidens* si fonda su ciò che è *per se*.

Siccome però il bene e il male sono opposti tra loro, e d'altra parte uno degli opposti non può essere soggetto dell'altro, escludendosi a vicenda, a qualcuno potrà sembrare a prima vista una cosa irragionevole dire che il bene è sede o soggetto del male.

Ma non è irragionevole, se si approfondisce la verità. *Bene* infatti è un termine universalissimo come *ente*: poiché ogni ente in quanto tale è un bene, come abbiamo dimostrato [c. 7]. Ora, non ripugna affatto che il non ente risieda nell'ente: poiché qualsiasi privazione è un non ente, e tuttavia essa risiede nella sostanza che è un ente. Però il non ente non risiede nell'ente ad esso contrario. Infatti la cecità non è il non ente in universale, ma un particolare non ente, col quale si esclude la vista: essa quindi non risiede nella vista, bensì nell'animale. Parimente il male non risiede nel bene contrario, che viene escluso da esso, ma in qualche altro bene. Il male morale, p. es., risiede nel bene di ordine fisico, che è la privazione della forma, e risiede nella materia, che è un bene quale ente in potenza.

CAPITOLO XII

IL MALE NON PUÒ DISTRUGGERE TOTALMENTE IL BENE [1]

Da ciò che abbiamo detto risulta evidente che, per quanto si accresca, il male non può mai distruggere totalmente il bene.

Dovrà infatti sempre rimanere il soggetto del male, finché dura il male. Ma il soggetto del male è il bene [cfr. c. 11]. Dunque il bene rimane sempre.

Siccome però il male può intensificarsi all'infinito, mentre per tale incremento viene a diminuire il bene, sembra che il bene possa diminuire all'infinito. Ma il bene che può essere sminuito dal male deve essere finito, perché il bene infinito [2], non ammette il male, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 39]. Dunque sembra che finalmente tutto il bene possa essere eliminato dal male: poiché se da qualcosa di finito si toglie all'indefinito, bisogna che finalmente esso venga consumato da codeste sottrazioni.

Né si può rispondere, come fanno alcuni [3], che le sottrazioni successive sono fatte secondo l'identica proporzione della prima, cosicché anche procedendo all'infinito la sottrazione non potrebbe consumare tutto il bene, come capita appunto nella suddivisione di una quantità geometrica: poiché se da una linea di due cubiti si sottrae la metà, e quindi la metà della metà rimasta, e così via all'infinito, rimarrà sempre qualche cosa da dividere. Però in questa forma di divisione, la parte sottratta dopo deve sempre essere minore delle precedenti: poiché la metà del tutto, che viene sottratta per prima, è più estesa che la metà della metà, pur restando l'identica proporzione. Ma questo non può avvenire nella progressiva diminuzione del bene da parte del male. Più infatti il bene è diminuito dal male, più sarà debole; e così dal secondo male potrà essere sminuito di più. Inoltre capita che il male successivo sia ugua-

1. Il. pp.: I, q. 48, a. 4; I-II, q. 85, a. 2; *Sent.*, II, d. 34, a. 5; *De Malo*, q. 12, a. 12.

2. Cioè Dio.

3. Non sappiamo chi siano questi maestri, cui si allude. L'opinione suddetta è riferita già da Guglielmo d'Auxerre [† 1231]. (Vedi *Summa Aurea*, P. II, tract. 26, q. 5, Ed. Parigina, Pigouchet, fol. 87 r/a).

le, oppure maggiore del primo: perciò col secondo male non viene sottratta al bene una minore quantità di bene, come avverrebbe osservando la medesima proporzione.

Perciò si deve rispondere diversamente. Infatti dalle cose già dette [nel c. prec.] è chiaro che il male elimina totalmente il bene contrario, come la cecità elimina la vista: invece non può essere eliminato il bene che è soggetto del male. E il soggetto in quanto tale ha l'aspetto di bene, nella misura in cui è in potenza al bene di cui è privato dal male. Perciò quanto meno esso è in potenza a codesto bene, tanto meno è buono. Ora, un soggetto è reso meno disponibile alla forma non mediante la sola sottrazione di una sua parte soggettiva; e neppure perché viene sottratta una parte della sua potenza; ma per il fatto che la potenza viene impedita da atti contrari, così da non poter essere attuata da quella forma: ossia come un soggetto il quale tanto meno è freddo in potenza, quanto più in esso aumenta il calore. Perciò il bene viene sminuito dal male più dalla sovrapposizione dei contrari, che da una sottrazione del bene. E ciò combina con quanto abbiamo già detto del male. Infatti sopra abbiamo detto [c. 4] che il male è preterintenzionale, poiché chi agisce tende sempre a un bene, dal quale segue l'esclusione di un altro bene incompatibile con esso. Perciò quanto più si moltiplica quel bene così inteso, da cui segue preterintenzionalmente il male, tanto più viene a diminuire la potenza al bene contrario: e così il bene si dice che viene sminuito dal male.

Ma questa diminuzione del bene da parte del male nell'ordine fisico non può procedere all'infinito; poiché le forme e le virtù naturali sono tutte limitate, e arrivano a un limite oltre il quale non possono andare. Perciò una forma contraria o la virtù di un agente contrario non possono aumentare all'infinito, in modo da produrre un'infinita diminuzione del bene da parte del male.

Invece nell'ordine morale questa diminuzione può procedere all'infinito; poiché intelletto e volontà nei loro atti non hanno limiti. Infatti l'intelletto può procedere all'infinito nelle intellezioni: in matematica, p. es., si hanno infinite specie di numeri e di figure. Parimente può procedere all'infinito la volontà nelle volizioni: chi infatti vuol commettere un furto può volerlo una seconda volta, e così via all'infinito. Ora, quanto più la volontà tende a dei fini

indebiti, tanto più difficilmente ritorna al suo proprio e debito fine: il che appare evidente in coloro nei quali per l'abitudine di peccare si sono prodotti gli abiti dei vizi. Perciò il bene della rettitudine naturale può essere diminuito infinitamente dal male morale. Tuttavia esso non viene mai eliminato del tutto, ma accompagna sempre la natura che rimane.

CAPITOLO XIII

COME IL MALE DEBBA AVERE UNA CAUSA [1]

Stando alle cose già dette si può dimostrare che, pur non avendo il male una causa *per se*, tuttavia per ciascun male deve esserci una causa *per accidens*. Infatti:

1. Tutto ciò che risiede in un qualche soggetto deve avere una causa: poiché o è causato dai princìpi del soggetto, o da una causa estrinseca. Ora, il male risiede nel bene, come sopra abbiamo visto [c. 11]. Dunque è necessario che il male abbia una causa.

2. Ciò che è in potenza ad entrambi gli opposti non può attuarsi in uno di essi che mediante una causa: poiché nessuna potenza passa da se stessa all'atto. Ora, il male è la privazione di ciò che uno è fatto per avere; poiché è da questo che le varie cose si dicono cattive. Perciò il male risiede in un soggetto che è in potenza, sia al male stesso, sia al suo contrario. Dunque il male deve avere una causa.

3. Tutto ciò che si riscontra in una cosa come estraneo alla sua natura deve provenire da qualche altra causa: poiché tutte le cose perdurano nelle loro proprietà naturali, se altre cose non l'impediscono; infatti un sasso non va in alto se non viene lanciato da qualcuno, né l'acqua diventa calda, se non c'è il fuoco che la riscalda. Ora, il male si trova sempre come estraneo alla natura della cosa in cui risiede, essendo la privazione di quello che uno dovrebbe avere. Quindi è necessario che il male abbia sempre una causa, o *per se*, o *per accidens*.

4. Qualsiasi male è in connessione con un bene [cfr. c. 10]: la corruzione, p. es., è connessa con la generazione. Ma qualsiasi bene

1. ll. pp.: come al capitolo 10.

ha una causa, all'infuori del primo bene, in cui non c'è nessun male, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 39]. Perciò qualsiasi male ha una causa, dalla quale deriva *per accidens*, ossia indirettamente.

Capitolo XIV

IL MALE È UNA CAUSA *PER ACCIDENS* [1]

Dalle medesime spiegazioni risulta pure evidente che il male, pur non essendo causa *per se*, è tuttavia causa *per accidens*. Infatti:

1. Posto che una cosa sia causa *per se* di un effetto, ciò che ad essa capita accidentalmente non potrà che essere causa *per accidens* di tale effetto; la bianchezza, p. es., che capita accidentalmente nel costruttore, facendone un muratore bianco, è solo causa *per accidens* dell'edificio [2]. Ora, qualsiasi male risiede nel bene [c. 11]. Ma ogni bene è in qualche modo causa di qualche cosa: poiché la materia è in qualche modo causa della forma, mentre in qualche modo è vero il rovescio; lo stesso si dica della causa agente e del fine. Per questo non segue un processo all'infinito nelle cause, dal momento che ogni cosa è causa dell'altra, per il circolo che si riscontra tra cause e causati secondo le varie specie di causalità. Dunque il male è una causa *per accidens*.

2. Il male è una privazione, come è chiaro dalle cose spiegate [c. 7]. Ma la privazione è un principio *per accidens* negli esseri soggetti al moto, come materia e forma sono princìpi *per se* [cfr. *Physic.*, I, c. 7, n. 13]. Perciò il male è solo causa *per accidens*.

3. Da un difetto nella causa capita un difetto negli effetti. Ma anche il difetto esistente nella causa è un male. Esso però non può essere causa *per se*: perché ogni cosa non è causa per il fatto che è difettosa, bensì perché è un ente; se infatti fosse manchevole del tutto non sarebbe causa di nulla. Quindi il male può esser causa di un effetto non *per se* ma *per accidens*.

1. Il. pp.: *Sent.*, II, d. 36, a. 1; I, q. 48, a. 1, ad 4; I-II, q. 75, a. 4.

2. Sebbene non sia facile tradurre le due espressioni latine *per se* e *per accidens* in buon italiano, in maniera uniforme, in questo caso esse equivalgono rispettivamente ai due avverbi: *direttamente* e *indirettamente*.

[illegible] Percorrendo tutte le specie di causalità si riscontra che il male [illegible] *per accidens*. Nell'ordine della causa efficiente: perché nel[illegible] e nell'operazione capita il difetto in quanto essi derivano [illegible] insufficiente della causa agente. Nell'ordine della causa [illegible]: perché il difetto viene causato da un'indisposizione della [illegible]. Nell'ordine della causa formale: perché con una forma è [illegible] connessa la privazione di un'altra. Nell'ordine della causa [illegible] perché con un fine indebito è connesso il male, in quanto con [illegible] esclude il debito fine.

[illegible] è evidente che il male è causa *per accidens*, e non può es[illegible] *per se*.

Capitolo XV

NON ESISTE UN SOMMO MALE[1]

Da ciò risulta chiaramente che non può esistere un sommo male, [illegible] principio di tutti i mali. Infatti:

1. Il sommo male bisogna che sia immune da ogni legame con [illegible] bene: come il sommo bene che è del tutto separato dal male. Ma non è possibile che un male sia del tutto separato dal bene, avendo noi dimostrato [c. 11] che il male risiede nel bene. Quindi non esiste un sommo male.

2. Se una cosa è male al sommo, bisogna che sia cattiva per la sua essenza: come bene al sommo è quell'essere che è buono per la sua essenza. Ma questo è impossibile; poiché il male non ha [illegible] essenza, come sopra abbiamo visto [c. 7]. Dunque è impossibile ammettere un sommo male, principio di ogni [illegible].

3. Ciò che costituisce un principio primo non è causato da nessuno. Ora invece, ogni male è causato dal bene, come abbiamo dimostrato [c. 10]. Dunque il male non è primo principio.

4. Il male non agisce che in virtù del bene, come abbiamo spiegato [c. 9]. Invece il primo principio agisce per virtù propria. Quindi il male non può essere primo principio.

1 [illegible] II, c. 41; I, q. 49, a. 3; Sent., II, d. 1, q. 1, a. 1, ad [illegible] XV, De [illegible] [illegible], In Pol., [illegible] Comp. Theol., c. 117 [illegible] In [illegible] Rom., c. [illegible], lect. [illegible]

5. Siccome « ciò che è *per accidens* è posteriore a ciò che è *per se* » [*Physic.*, II, c. 6, n. 10], è impossibile che quanto è *per accidens* sia primo. Ora, il male non capita altro che *per accidens* e in modo preterintenzionale, come abbiamo dimostrato [c. 4]. Dunque è impossibile che il male sia primo principio.

6. Qualsiasi male come sopra abbiamo visto [c. 13] ha una causa *per accidens*. Ma un principio primo non ha causa, né *per se*, né *per accidens*. Perciò il male non può essere primo principio in nessun genere.

7. « Una causa *per se*, precede quanto è *per accidens* » [cfr. arg. 5]. Ora, il male, come abbiamo dimostrato [c. 14], è causa solo *per accidens*. Dunque il male non può essere primo principio.

Viene così escluso l'errore dei Manichei[2], i quali ammettevano un sommo male [cfr. S. Agostino, *De Haeres.*, XLVI], il quale sarebbe il primo principio di tutti i mali.

Capitolo XVI

COME IL BENE SIA IL FINE DI OGNI COSA[1]

Ma se l'agente, come abbiamo già dimostrato [c. 3], agisce per il bene, ne segue pure che il bene di tutti gli esseri è il loro fine. Infatti:

1. Ogni essere è ordinato al fine mediante la propria operazione: perciò, o la sua stessa operazione è il fine; oppure il fine di codesta operazione è anche il fine di chi la compie. Ma questo non è altro che il suo bene.

2. Il fine di qualsiasi cosa è il termine in cui si acquieta il suo appetito. Ora, l'appetito di qualsiasi cosa ha il suo termine nel bene: infatti i filosofi definiscono il bene « ciò che tutti appetiscono » [*Ethic.*, I, c. 1, n. 1]. Dunque il fine di qualsiasi cosa è un bene.

2. Nel secolo XIII quest'eresia si era introdotta specialmente nel Mezzogiorno della Francia e nell'Italia settentrionale. Di qui la cura particolarissima che l'Autore adopera nel confutarla.

1. Il. pp.: I, q. 5, a. 4; *De Verit.*, q. 21, a. 1; *De Div. Nom.*, c. 1, lect. 3; *Ethic.*, I, lect. 1.

3. Il fine di una cosa è il termine cui essa tende quando è lontano e in cui si acquieta quando lo possiede. Ebbene, ogni cosa, se manca della propria perfezione, tende per quanto può verso di essa; e se la possiede, si acquieta in essa. Perciò fine di tutte le cose è la loro perfezione. Ma poiché la perfezione di ogni cosa è il bene di essa, è evidente che ogni cosa è ordinata al bene come a suo fine.

4. Sono ordinati al fine tanto gli esseri che lo conoscono, quanto quelli che non lo conoscono, sebbene quelli che lo conoscono si muovano da se stessi verso il fine, mentre quelli che non lo conoscono vi tendono come guidati da altri, com'è evidente nel caso dell'arcere e della freccia. Ma gli esseri che conoscono il fine non cercano come fine altro che il bene: poiché la volizione, la quale è la brama del fine conosciuto, non tende a una cosa che sotto l'aspetto di bene, che è il suo oggetto. Perciò anche gli esseri che non conoscono il fine sono ordinati al bene come a loro fine. Dunque il bene è il fine di tutte le cose.

Capitolo XVII

TUTTE LE COSE SONO ORDINATE AD UN UNICO FINE CHE È DIO[1]

Da ciò risulta evidente che tutte le cose sono ordinate a un unico bene come a loro ultimo fine. Infatti:

1. Se è vero che nessuna cosa tende verso un oggetto come a suo fine, se non in quanto è un bene, bisogna che il bene in quanto bene sia fine. Perciò colui che è il sommo bene è sommamente fine di tutte le cose. Ora, il sommo bene è uno soltanto, cioè Dio, come nel *Primo Libro* [c. 42] abbiamo dimostrato. Dunque tutte le cose sono ordinate come al loro fine a quell'unico bene che è Dio.

2. «Ciò che è massimo in ciascun genere è causa di tutti gli esseri che appartengono a codesto genere» [*Metaph.*, I, c. 1, n. 5];

1. Il. pp.: I, q. 44, a. 4; q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; I-II, q. 1, aa. 4-8; *Sent.*, II, d. 38, aa. 1-2; *De Verit.*, q. 5, a. 6, ad 4; q. 22, a. 2; *Comp. Theol.*, cc. 101, 103; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 3, 5.

come il fuoco, che è sommamente caldo, è causa del calore negli altri corpi. Dunque il sommo bene, che è Dio, è causa della bontà in tutte le cose buone. Perciò da lui è causata anche la ragione di bene di ciascun fine; poiché ciò che costituisce un fine lo costituisce in quanto è un bene. « Ma una causa è sempre superiore ai suoi effetti » [*Poster.*, I, c. 2, n. 15]. Perciò Dio è in grado sommo fine di tutte le cose.

3. In ciascun genere di cause la causa prima è più causa della causa seconda: poiché la causa seconda non è causa se non mediante la causa prima. Quell'essere, quindi, che è la causa prima nell'ordine delle cause finali, bisogna che sia causa finale più della causa finale immediata. Ora, Dio è la causa prima nell'ordine delle cause finali: essendo il sommo dei beni. Dunque egli è fine di ciascuna cosa più di qualsiasi fine immediato.

4. In ogni serie di fini subordinati il fine ultimo bisogna che sia il fine di tutti i fini precedenti: se, p. es., si confeziona un lassativo da somministrare a un infermo, esso gli viene fornito per purgarlo; ma egli si purga per rilassarsi, e si rilassa per guarire; quindi bisogna che la guarigione sia il fine del rilassamento e della purga e di ogni altra funzione precedente. Ora, si riscontra che tutti gli esseri sono ordinati in diversi gradi di bontà sotto un unico sommo bene, causa di ogni bontà: perciò, avendo il bene natura di fine, tutti gli esseri sono subordinati a Dio quali fini precedenti rispetto all'ultimo fine. Dunque è necessario che Dio sia il fine di tutte le cose.

5. Il bene particolare è ordinato come a suo fine al bene comune: poiché l'esistenza della parte è per l'esistenza del tutto [cfr. *Polit.*, I, c. 1, n. 6]; cosicché « il bene del popolo è più divino del bene di un individuo » [*Ethic.*, I, c. 2, n. 8]. Ma il sommo bene che è Dio è un bene comune, poiché da lui dipende il bene di tutti: ora il bene per cui qualsiasi cosa è buona è un bene particolare di essa e di quanto da essa dipende. Quindi tutte le cose sono ordinate come al loro fine a quell'unico bene che è Dio.

6. L'ordine dei fini segue l'ordine delle cause agenti; poiché come la causa agente suprema muove tutte le cause seconde, così verso il fine inteso dalla suprema causa agente bisogna che siano ordinati tutti i fini delle cause seconde: infatti la causa agente suprema tutto ciò che compie lo compie per il proprio fine. Ma il

supremo agente causa tutte le azioni delle cause agenti inferiori, muovendole alle loro operazioni, e quindi ai loro fini. Perciò ne segue che tutti i fini di codeste cause sono ordinati dalla prima causa agente al fine suo proprio. Ebbene, la prima causa agente di tutte le cose è Dio, come abbiamo visto nel *Secondo Libro* [c. 15]. Ora, la sua volontà non ha altro fine che la sua bontà, la quale è lui stesso, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 74]. Perciò tutte le cose che sono state prodotte da lui, o immediatamente, o mediante le cause seconde, sono ordinate a Dio come a lor causa. Ma tali sono tutti gli esseri; poiché, come abbiamo dimostrato nel *Secondo Libro* [c. 15], non può esistere nulla senza che riceva l'essere da lui. Dunque tutte le cose sono ordinate a Dio come a loro fine.

7. Fine ultimo di qualsiasi fabbricante in quanto tale è lui stesso: infatti noi ci serviamo delle cose che facciamo per noi stessi; e se uno talora le produce per altri, ciò viene rivolto al bene proprio, o utile, o dilettevole, od onesto. Ora, Dio è la causa efficiente di tutte le cose: di alcune in maniera immediata, di altre mediante altre cause, come sopra abbiamo spiegato [lib. 2, c. 15]. Perciò egli stesso è il fine di tutte le cose.

8. Il fine ha il primato sulle altre cause, le quali devono a lui di essere cause in atto: infatti la causa agente non agisce che per il fine, come sopra abbiamo dimostrato [c. 2]. A sua volta dalla causa agente la materia viene attuata nell'atto della forma: cosicché materia e forma divengono attualmente materia e forma di una data cosa, mediante l'operazione della causa agente, e quindi del fine. Ma il fine più remoto è la cagione per cui il fine più immediato viene perseguito come fine: poiché una cosa non si muove verso il fine immediato, se non per il fine più remoto. Perciò il fine ultimo è la prima di tutte le cause. Ma la causalità prima di tutte le cose spetta necessariamente al primo ente, che è Dio, come sopra abbiamo dimostrato [lib. 2, c. 15]. Dunque Dio è il fine ultimo di tutte le cose.

Di qui le parole dei *Proverbi* [XVI, 4]: « Tutte le cose il Signore le ha fatte per se stesso »; e quelle dell'*Apocalisse* [XXII, 13]: « Io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo ».

Capitolo XVIII

COME DIO SIA IL FINE DI TUTTE LE COSE[1]

Rimane ora da vedere come Dio sia il fine di tutte le cose. Ciò sarà chiarito rifacendoci a quanto abbiamo già detto. Infatti:

1. Dio è l'ultimo fine di tutte le cose, pur essendo prima di esse nell'esistenza. Ci sono invece dei fini i quali, pur avendo una priorità nel causare, in quanto sono nell'intenzione dell'agente, tuttavia nell'esistenza sono posteriori. Ciò avviene in tutti quei fini che la causa agente si prefigge nell'operare: il medico, p. es., nella sua attività circa gli infermi si prefigge la guarigione, che costituisce il suo fine. Ma ci sono dei fini che, come precedono nel causare così precedono nell'essere: tale è il fine che una cosa intende raggiungere mediante la propria azione, o il proprio moto, p. es., l'alta sfera ignea cui il fuoco tende col suo moto, e la città ostile che il re tende a conquistare col combattimento. Perciò Dio è il fine delle cose come un bene da acquistarsi da parte di ciascuna di esse.

2. Dio è simultaneamente l'ultimo fine delle cose e la prima causa efficiente, come abbiamo visto [c. 17]. Invece il fine che viene prodotto dall'operazione della causa agente non può essere la prima causa efficiente, ma piuttosto effetto di codesta causa. Dunque Dio non può essere il fine delle cose come qualcosa di prodotto, ma solo come qualcosa di preesistente da conseguire.

3. Se un essere agisce a vantaggio di una realtà già esistente, ma in modo che la propria azione costituisca qualcosa, è necessario che col suo agire acquisti qualcosa per la realtà a vantaggio della quale agisce: è questo il caso dei soldati, p. es., i quali combattendo per il loro re gli procurano la vittoria, vittoria che essi causano con le loro azioni. Ma a Dio non si può procurare nulla con l'azione di nessuna cosa: poiché egli è la sua bontà assolutamente perfetta, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [cc. 37 ss.]. Perciò Dio è il fine delle cose non come qualcosa di costituito o di effettuato da esse, ma solo perché egli stesso è oggetto d'acquisto da parte loro.

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

4. È necessario che un effetto tenda al fine allo stesso modo con cui agisce per il fine la causa che lo produce. Ora, Dio che è la prima causa agente di tutte le cose, non agisce per acquistare, bensì per elargire qualcosa con la sua azione: poiché egli non è in potenza così da poter acquistare qualcosa, ma è soltanto in atto, per cui può elargire. Le cose dunque sono ordinate a Dio, non come a un fine cui acquistare qualcosa, ma come oggetto da ottenere in qualche modo da lui stesso, essendo egli stesso il fine.

CAPITOLO XIX

TUTTE LE COSE TENDONO A UNA SOMIGLIANZA CON DIO [1]

1. Dal fatto che le cose create conseguono la bontà divina, vengono costituite simili a Dio. Perciò se tutte le cose tendono a Dio come al loro ultimo fine, per conseguire la sua bontà [c. 18], ne segue che l'ultimo fine delle cose è la somiglianza con Dio.

2. La causa agente può dirsi fine dell'effetto in quanto l'effetto tende a somigliarle: infatti « la forma del generante è il fine della generazione » [*Physic.*, II, c. 7, n. 3]. Ora, Dio è il fine delle cose, non senza esserne anche la prima causa efficiente. Perciò tutte le cose come ad ultimo fine tendono a una somiglianza con Dio.

3. In tutte le cose si riscontra che esse « per natura cercano di esistere » [*Ethic.*, IX, c. 7, n. 4; c. 9, n. 7]; ecco perché quelle che sono passibili di corruzione naturalmente resistono agli agenti dissolvitori, e tendono al luogo dove possono conservarsi: il fuoco, p. es., verso l'alto, e la terra verso il basso. Ma tutte le cose possiedono l'essere in quanto hanno una somiglianza con Dio, che è lo stesso essere sussistente, mentre tutte le cose hanno l'essere solo per partecipazione. Dunque tutte le cose desiderano come ultimo fine di somigliare a Dio.

4. Tutte le creature sono come delle immagini della prima causa agente, cioè di Dio: « poiché l'agente produce cose a sé consimili ».

1. Il. pp.: I, q. 6, a. 4; q. 103, a. 4; *De Div. Nom.*, c. 9, lect. 3.

Ora, la perfezione di un'immagine sta nel rappresentare il suo modello con una somiglianza più accentuata: poiché l'immagine è fatta per questo. Perciò tutte le cose esistono allo scopo di conseguire come ultimo fine una somiglianza con Dio.

5. Ogni cosa col proprio moto, o con la propria operazione tende al bene, come sopra abbiamo spiegato [c. 16]. Ma un essere partecipa il bene nella misura in cui somiglia alla bontà suprema che è Dio. Dunque tutte le cose con i loro moti e le loro operazioni tendono come al loro ultimo fine a una somiglianza con Dio.

Capitolo XX

IN CHE MODO LE CREATURE IMITINO LA BONTÀ DIVINA[1]

È evidente quindi dalle cose già dette che la somiglianza con Dio è l'ultimo fine di tutti gli esseri. Ora, ciò che propriamente ha natura di fine è il bene. Perciò le cose tendono a somigliare a Dio in quanto è buono. Ma le creature non raggiungono la bontà nel modo in cui essa è in Dio, sebbene ciascuna cosa imiti a suo modo la bontà divina.

La bontà divina infatti è semplice e quasi racchiusa in un qualcosa di unico. Poiché l'essere divino racchiude tutta la pienezza della perfezione, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 28]. Perciò, siccome ogni cosa ha la bontà nella misura in cui è perfetta, l'essere di Dio è la sua perfetta bontà: poiché in Dio essere, vivere, sapere, beatitudine e ogni altro elemento che rientra nella perfezione, si identificano, come se tutta la bontà divina fosse compendiata nel suo essere. Inoltre a sua volta l'essere divino non è che la sostanza di Dio stesso [lib. I, cc. 21 ss.]. Ora, nelle altre cose questo è impossibile. Infatti nel *Secondo Libro* [c. 15] noi abbiamo dimostrato che nessuna sostanza o essenza creata è il proprio essere. Quindi, pur essendo vero che ciascuna cosa in quanto esiste è buona, nessuna di esse è il proprio essere, e nessuna di essa è la propria bontà; ma ciascuna è buona per una partecipazione della bontà, come è un ente per una partecipazione dell'essere.

1. Il pp.: vedi sopra cc. 17-19.

Si noti inoltre che le creature non sono tutte costituite nello stesso grado di bontà. Infatti in alcune la [natura o] sostanza è forma e atto: perché ad essa spetta di essere in atto e di essere buona in forza della sua essenza. Invece in altre la sostanza è composta di materia e forma: cosicché ad essa spetta di essere in atto e di essere buona in forza di una sua parte, cioè della forma. Perciò la sostanza divina è la sua stessa bontà; le sostanze semplici partecipano la bontà con tutta la loro essenza; e le nature composte ne partecipano mediante una loro parte.

Ma anche in questo terzo grado di sostanze si riscontra una diversità quanto al modo stesso di essere. Poiché in alcuni enti composti di materia e forma, la forma esaurisce tutta la potenzialità della materia, cosicché nella materia non rimane nessuna potenza ad altra forma: e per conseguenza in nessun'altra materia c'è una potenzialità a questa forma. Questa è la condizione dei corpi celesti, i quali esauriscono tutta la loro materia. – In altri invece la forma non esaurisce tutta la potenzialità della materia: cosicché nella materia rimane la potenza ad altre forme; e in altre parti della materia c'è una potenzialità a questa data forma; il che è evidente negli elementi e nei corpi da essi composti. Ma siccome la privazione è la negazione esistente in una sostanza di ciò che potrebbe risiedere in essa, è evidente che alla forma la quale non esaurisce tutta la potenzialità della materia si aggiunge la privazione di altre forme: privazione che è invece incompatibile, sia con la sostanza la cui forma esaurisce tutta la potenzialità della materia, sia con quella la cui forma ne costituisce l'essenza; e molto più con quella la cui essenza si identifica con la propria esistenza. Ora, essendo evidente che il moto non può esistere dove manchi la potenzialità ad altro, poiché il moto è « l'atto di una realtà esistente in potenza » [*Physic.*, III, c. 1, n. 6]; ed essendo pure evidente che il male non è che privazione di bene, è chiaro che in quest'ultimo ordine di sostanze il bene è mutevole e mescolato col male; il che non può capitare nei gradi superiori delle sostanze. Perciò le sostanze elencate all'ultimo posto, come occupano l'ultimo grado dell'essere, così occupano l'ultimo grado nella bontà.

E tra le parti stesse di una sostanza composta di materia e forma si riscontra un ordine rispetto alla bontà. Infatti, essendo la materia, considerata in se stessa, un ente in potenza, e la forma essendo il

suo atto, mentre la sostanza composta è esistente in atto mediante la forma, è chiaro che la forma è buona per se stessa, la sostanza composta lo è in quanto possiede attualmente la forma, al contrario la materia è buona in quanto è in potenza alla forma. Ma sebbene ogni cosa sia buona in quanto è un ente, non ne segue che la materia, che è un ente solo in potenza, sia buona solo in potenza. *Ente* infatti è un termine assoluto, mentre *il bene* può anche consistere in una relazione: poiché una cosa è denominata *buona* non solo perché è un fine, o perché ha raggiunto il fine; ma anche se ancora non l'ha raggiunto, purché sia ordinata al fine, può per questo denominarsi buona. Perciò la materia non può denominarsi ente in senso assoluto per il fatto che è in potenza ad essere: mentre può dirsi buona in senso assoluto per il fatto che è ordinata ad esso. Ciò dimostra che il bene è in un certo senso più esteso dell'ente: ed è per questo che Dionigi afferma, che « il bene si estende alle cose esistenti e a quelle inesistenti » [*De Div. Nom.*, c. 4]. Poiché anche le cose inesistenti, cioè la materia in quanto concepita soggetta alla privazione, tendono al bene, ossia all'essere. Di qui appare evidente che essa è buona: poiché al bene non può tendere che una cosa buona.

Ma la bontà della creatura è inferiore alla bontà di Dio anche sotto un altro aspetto. Dio infatti, come abbiamo detto, possiede la somma perfezione della bontà nel suo stesso essere; invece le cose create non possiedono la loro perfezione in qualcosa di unico, bensì in molte cose: « poiché ciò che è unico nel grado supremo è molteplice nei gradi inferiori ». Dio infatti si dice potente, sapiente ed operante in base a un'identica cosa, mentre la creatura si dice così in base a cose molteplici: anzi la perfetta bontà di certe creature richiede maggiore molteplicità, nella misura in cui esse distano dalla prima bontà. Se invece queste creature non possono raggiungere la bontà perfetta, ne possiedono una imperfetta in poche prerogative. Ecco perché, pur essendo il primo e sommo bene del tutto semplice, e le sostanze a lui più prossime nella bontà, pur essendo a lui vicine nella semplicità, tuttavia le sostanze più infime sono più semplici di certe altre sostanze ad esse superiori: gli elementi, p. es., sono più semplici degli animali e degli uomini, perché non possono raggiungere la perfezione della conoscenza e dell'intelligenza, che gli animali e gli uomini possiedono.

Perciò è evidente da quanto abbiamo detto che, pur avendo Dio la sua perfetta e completa bontà secondo il semplice suo essere, tuttavia le creature non raggiungono la perfezione della loro bontà per il solo loro essere, ma mediante molteplici cose. Perciò, sebbene ciascuna di esse, in quanto è, sia buona, tuttavia non può dirsi buona in senso assoluto, se manca degli altri elementi richiesti dalla sua bontà: un uomo, p. es., privo di virtù, e soggetto ai vizi, può dirsi buono *secundum quid*, cioè in quanto è un ente e in quanto è un uomo; ma non può dirsi buono in senso assoluto, bensì deve dirsi cattivo. Perciò in nessuna creatura l'essere s'identifica con l'esser buona in senso assoluto: sebbene ciascuna di esse, in quanto è, sia buona. In Dio invece essere ed esser buono è in senso assoluto l'identica cosa.

Ma se ciascuna cosa tende a una somiglianza con la bontà divina, e alla bontà divina ciascun essere si avvicina con tutti gli elementi richiesti dalla propria bontà, poiché la bontà di ciascuna cosa non consiste nel solo suo essere, ma in tutti gli altri componenti richiesti per la sua perfezione, come ora abbiamo visto, è evidente che le cose sono ordinate a Dio come a loro fine non solo con il loro essere sostanziale, ma anche con tutto ciò che può loro capitare circa i requisiti della loro perfezione; così pure circa il loro operare, che appartiene anch'esso alla perfezione delle cose.

Capitolo XXI

LE COSE TENDONO PER NATURA A UNA SOMIGLIANZA CON DIO IN QUANTO CAUSA [1]

Da ciò appare evidente che le creature cercano una somiglianza con Dio anche in questo, nell'esser causa di altre cose. Infatti:

1. La creatura tende a una somiglianza con Dio mediante le proprie operazioni. Ma con le proprie operazioni una cosa diviene causa di altre cose. Dunque le cose tendono a una somiglianza con Dio anche per la loro causalità.

1. Ll. pp.: I, c. 29; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 4; I, q. 103, a. 6; *De Div. Nom.*, c. 9, lect. 3.

2. Le cose tendono a una somiglianza con Dio in quanto egli è buono, come sopra abbiamo notato [c. 20]. Ma si deve alla bontà di Dio che l'essere venga elargito ad altri esseri: poiché ogni essere agisce in quanto è attualmente perfetto. Perciò tutte le cose desiderano universalmente di somigliare a Dio nell'esser causa di altre cose.

3. La tendenza al bene ha natura di bene, come sopra abbiamo visto [c. 20]. Ma ogni cosa per il fatto che è causa di un'altra è ordinata al bene: poiché per se stesso è causato solo il bene, mentre il male è causato solo *per accidens*, come sopra abbiamo spiegato [c. 10]. Dunque esser causa di altre cose è un bene. Ma nel tendere a un bene qualsiasi una cosa tende a una somiglianza con Dio: poiché qualsiasi bene creato si deve a una partecipazione della bontà divina. Quindi le cose in quanto sono causa di altre tendono a una somiglianza con Dio.

4. È identico il processo per cui un effetto tende a una somiglianza con la causa agente e quello per cui la causa agente tende a dare all'effetto la propria somiglianza: poiché l'effetto tende al fine cui è indirizzato dalla causa agente. Ora, la causa agente tende a rendere consimile il paziente non solo quanto al suo essere, ma anche quanto alla sua causalità: infatti all'effetto naturale come vengono conferiti i princìpi per la sua sussistenza, così vengono conferiti i princìpi per renderlo causa di altri esseri; un animale, p. es., quando viene generato riceve dal generante non solo la potenza nutritiva, ma anche quella generativa. Perciò l'effetto tende a una somiglianza con la causa agente non solo acquistandone la specie, ma anche diventando causa di altre cose. Ora, le creature, come sopra abbiamo dimostrato [c. 19], tendono a una somiglianza con Dio come gli effetti tendono a somigliare alla causa agente. Dunque le creature tendono per natura a somigliare a Dio per il fatto che sono causa di altre cose.

5. Allora ciascuna cosa è sommamente perfetta quando è capace di rendere consimile a sé un altro essere: una cosa, p. es., è perfettamente luminosa quando può illuminare le altre. Ma ogni cosa nel tendere alla propria perfezione tende a una somiglianza con Dio. Quindi ogni cosa, per il fatto che tende a diventare causa di altre cose, tende a una somiglianza con Dio.

Ma poiché la causa in quanto tale è superiore al causato, è evidente che tendere a una somiglianza con Dio, in modo da esser causa di altre cose, è proprio degli esseri superiori.

6. Ciascuna cosa per causarne un'altra bisogna che prima sia perfetta in se stessa, come abbiamo già detto. Perciò questa perfezione del causare viene acquisita per ultimo. E poiché la creatura tende alla somiglianza con Dio mediante molti elementi [cfr. c. 20], da ultimo le rimane questo, di cercare la somiglianza con Dio nell'esser causa di altre cose. Ecco perché Dionigi afferma che «la cosa più divina è di essere cooperatori di Dio» (*De Coel. Hier.*, c. 3), secondo l'accenno dell'Apostolo: «Siamo collaboratori di Dio» (*I Cor.*, III, 9).

CAPITOLO XXII

I VARI MODI IN CUI LE COSE SONO ORDINATE AL LORO FINE RISPETTIVO [1]

Quanto abbiamo detto può bastare a chiarire che l'elemento per cui ciascuna cosa è ordinata al fine è la sua operazione: in modi diversi, però, secondo la diversità dell'operazione.

Alcune operazioni infatti, come riscaldare e tagliare, appartengono al relativo soggetto in quanto esso muove. Altre invece, come essere riscaldato e tagliato, appartengono al relativo soggetto in quanto è mosso da altri. Ci sono poi delle operazioni le quali costituiscono la perfezione del soggetto che le esercita, senza tendere a trasmutare altre cose: cosicché sotto il primo aspetto differiscono dalla trasmutazione e dal moto; e sotto il secondo aspetto differiscono da ogni azione transitiva che altera la materia esterna. Operazioni di questo genere sono, p. es., intendere, sentire e volere. Perciò è evidente che gli esseri i quali sono soltanto sottoposti al moto e all'operazione, senza poter muovere ed agire, tendono a una somiglianza con Dio per il fatto che sono perfetti in se stessi; quelli che invece operano e muovono, in quanto tali, tendono a una somiglianza con Dio per il fatto che sono causa di altri esseri; e quelli che muovono perché mossi, tendono a una somiglianza con Dio per tutti e due codesti motivi.

[1] Il. pp.: I-II, q. 1, a. 8; *Sent.*, II, d. 38, aa. 1-3; *De Verit.*, q. 5, a 6, ad 4.

Ebbene, i corpi terrestri in quanto sono soggetti ai moti naturali vanno considerati come mossi soltanto, non già come motori, salvo casi accidentali: infatti può capitare che una pietra cadendo spinga un corpo che trova sul suo percorso. Lo stesso si dica nei moti di alterazione e di altro genere. Perciò il fine del loro moto è il conseguimento di una somiglianza con Dio per il fatto che tendono ad essere perfetti in se stessi, col possesso della propria forma e del proprio luogo naturale.

Invece i corpi celesti sono dei motori mossi. Perciò il loro fine consiste nel conseguire una somiglianza con Dio sotto entrambi gli aspetti. Quanto alla propria perfezione, per il fatto che il corpo celeste tende a trovarsi in una posizione in cui prima era in potenza. – Né per questo compromette la sua perfezione, sebbene così rimanga in potenza a quella ubicazione in cui si trovava prima. Infatti anche la materia prima tende alla perfezione propria nell'acquistare attualmente una forma che prima possedeva solo potenzialmente, sebbene cessi in tal modo di avere in atto quella di prima: poiché così la materia riceve tutte le forme alle quali è in potenza, in modo che la sua potenzialità viene attuata successivamente, non potendosi fare questo in maniera simultanea. Quindi poiché i corpi celesti sono in potenza all'ubicazione come la materia prima è in potenza alla forma, essi conseguono la loro perfezione per il fatto che tutta la loro potenzialità alle varie ubicazioni viene attuata successivamente, non potendosi far ciò in maniera simultanea.

Per il fatto poi che essi muovendosi muovono, ne viene che il fine dei corpi celesti sia anche il conseguimento di quella somiglianza con Dio che consiste nel diventare causa di altri esseri. Ora, essi sono causa di altri esseri col causare la generazione, la corruzione e le altre trasmutazioni nei corpi terrestri. Perciò i moti dei corpi celesti in quanto muovono sono ordinati alla generazione e alla corruzione che si riscontra nei corpi inferiori [2]. – Né c'è incon-

2. Secondo la cosmologia aristotelica, alla quale sono ispirate queste riflessioni, i corpi celesti avevano una superiorità non soltanto spaziale, ma anche naturale. E questa superiorità sarebbe consistita soprattutto nella loro sostanziale incorruttibilità e immobilità. Il loro moto infatti sarebbe stato solo di translazione, ossia di rotazione. Tuttavia da questo moto nasceva un problema: come ammettere che sia naturale per delle creature superiori un moto che è ordinato manifestamente alla generazione dei corpi vivi e non vivi esistenti sulla terra, e quindi inferiori? S. Tommaso risponde

gruenza nel fatto che i corpi celesti esercitano il loro moto per la generazione dei corpi inferiori, sebbene questi ultimi siano meno nobili dei corpi celesti, e sebbene il fine debba essere superiore ai mezzi ordinati al fine. Infatti chi genera agisce avendo come fine la forma del generato: e tuttavia il generato non è superiore al generante, ma nelle cause agenti univoche è della stessa specie. E in realtà il generante mira alla forma del generato, che è il fine della generazione non come al suo ultimo fine; ma cerca la somiglianza con l'essere di Dio nella perpetuazione della specie, e nella espansione della propria bontà, col trasmettere ad altri la forma della propria specie, e con l'essere causa di altri esseri. Parimente, anche i corpi celesti, pur essendo superiori ai corpi terrestri, tuttavia mirano alla loro generazione, nonché all'attuazione delle loro forme mediante i propri moti, non però come se questo fosse il loro ultimo fine: ma cercando, come ultimo fine, una somiglianza con Dio, esercitando la propria causalità su altri esseri.

Si noti però, che ciascun essere, nella misura in cui partecipa una somiglianza della bontà divina, oggetto della volontà di Dio, partecipa anche una somiglianza della volontà divina, la quale produce e conserva le creature. Ma gli esseri superiori partecipano la somiglianza della bontà divina in maniera più semplice e più estesa; quelli inferiori invece ne partecipano in una maniera più ristretta e parziale. Perciò tra i corpi celesti e quelli inferiori non si riscontra una somiglianza del medesimo grado, come tra gli individui di una medesima specie: bensì come può esserci tra una causa agente universale e un effetto particolare. Quindi come tra le realtà terrestri l'intenzione di una causa agente particolare si restringe al bene di questa o di quella specie, così l'intenzione di un corpo celeste mira al bene universale di una sostanza corporea, la quale con la generazione viene conservata, moltiplicata ed accresciuta.

L'intenzione poi o tendenza di tutte le cose esistenti in potenza bisogna che consista nel tendere all'atto mediante il moto; perché tutto ciò che si muove, in quanto si muove, tende, come abbiamo detto, a una somiglianza con Dio cercando la propria perfezione; e d'altra parte ciascuna cosa diviene perfetta in quanto passa all'atto.

che anche codesti moti celesti, e gli esseri che li causano sono ordinati in definitiva alla generazione degli uomini, i quali sono le creature più nobili di tutto l'universo visibile.

Perciò più un atto è posteriore e perfetto, tanto maggiormente si porterà verso di esso la tendenza della materia. Dunque è necessario che la tendenza della materia verso la forma tenda come a ultimo fine della generazione all'atto più remoto e più perfetto che la materia può conseguire. – Ora, tra gli atti delle forme [sostanziali] si riscontrano dei gradi. Poiché la materia prima è anzitutto in potenza alla forma degli elementi. Ma mentre è attuata dalla forma di un elemento essa è in potenza alla forma di un corpo misto: ecco perché gli elementi sono materia dei corpi misti. E mentre è attuata dalla forma di un corpo misto la materia è in potenza all'anima vegetativa; poiché codesta anima è atto di quel determinato corpo. A sua volta l'anima vegetativa è in potenza a quella sensitiva; e quella sensitiva all'intellettiva. Il che si rileva dalle fasi della generazione: infatti nella generazione per primo il feto vive la vita della pianta, poi vive la vita dell'animale e finalmente la vita dell'uomo. Dopo quest'ultima forma non si riscontra negli esseri generabili e corruttibili una forma ulteriore e più nobile. Perciò l'ultimo fine di tutto il generare è l'anima umana, e a questa la materia tende come all'ultima sua forma. Quindi gli elementi sono per i corpi misti; questi sono per i viventi; e tra i viventi le piante sono per gli animali, e gli animali per l'uomo. Dunque l'uomo è il fine di tutto il generare [3].

Ma poiché i mezzi con cui le cose vengono conservate sono gli stessi che servono a generarle, l'ordine suddetto, presente nella generazione delle cose, si riscontra anche nella loro conservazione. Vediamo infatti che i corpi misti sono sostentati dalle adeguate qualità degli elementi; le piante si nutrono dei corpi misti; gli animali sono nutriti dalle piante; e certi animali più perfetti e più forti si nutrono di quelli più imperfetti e più deboli. L'uomo poi si serve di ogni genere di cose a proprio vantaggio. Di alcune se ne serve per mangiare, di altre per vestirsi: egli infatti da natura è stato

3. Queste considerazioni, come quelle che seguono nel capoverso successivo, furono talora invocate a favore dell'evoluzione delle specie viventi, ossia della teoria trasformista. Giustamente però è stato fatto rilevare che se all'apparenza nulla è più favorevole all'evoluzionismo del principio scolastico, ad esso soggiacente, « formae educuntur e potentia materiae », in realtà niente è più ad esso contrario (cfr. Ruffini E., *La teoria della evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma, 1948, pp. 167 ss.).

formato nudo perché capace di prepararsi il vestito ricorrendo ad altri esseri; parimente la natura non gli preparò nessun alimento adeguato, all'infuori del latte, perché ricavasse il proprio cibo da molte cose. Di altre cose l'uomo si serve per il trasporto: poiché quanto alla celerità nel moto e quanto a forza nel sopportare la fatica, egli è più debole di molti animali, che sono stati come preparati per aiutarlo. Inoltre egli si serve di tutti gli esseri sensibili per raggiungere la perfezione della conoscenza intellettiva. Ecco perché il Salmista, parlando dell'uomo, così si rivolge a Dio: « Tutto hai posto sotto i suoi piedi » (*Sal.*, VIII, 8). E Aristotele afferma (*Polit.*, I, c. 2, n. 12) che l'uomo ha un dominio naturale su tutti gli animali.

Perciò se il moto stesso dei cieli è ordinato alla generazione, e la generazione per intero è ordinata all'uomo come all'ultimo termine o fine in questo genere di cose, è evidente che il fine dei moti celesti è ordinato all'uomo come all'ultimo fine delle cose soggette alla generazione e al moto.

Ecco perché nel *Deuteronomio* (IV, 19) si legge, che Dio fece i corpi celesti « a servizio di tutti i popoli ».

Capitolo XXIII

IL MOTO DEI CIELI DERIVA DA UNA CAUSA INTELLIGENTE [1]

Dalle cose che abbiamo detto si può anche dimostrare che la prima causa del moto dei cieli è un essere intelligente. Infatti:

1. Nessuna cosa che agisca in conformità con la propria specie tende a una forma superiore alla propria forma: poiché ogni causa agente tende a produrre cose a sé consimili. Ora, i corpi celesti nel loro moto tendono a quell'ultima forma che è l'intelletto umano, la quale è superiore a qualsiasi forma corporea, com'è evidente da quanto abbiamo già visto. Perciò un corpo celeste influisce sulla generazione come agente principale, non in forza della sua specie, ma in forza della specie di un agente superiore di ordine intellet-

1. Il. pp.: I, q. 70, a. 3; *Sent.*, II, d. 14, a. 3; *De Pot.*, q. 6, a. 6; *De Spirit. Creat.*, a. 6; *Quodl.*, XII, q. 6, a. 2; *De Coelo et Mundo*, II, lect. 3, 13.

tivo, verso il quale il corpo celeste ha il rapporto che ha uno strumento verso l'agente principale. Ma i corpi celesti influiscono sulla generazione mediante il moto. Dunque i corpi celesti sono mossi da sostanze intellettive.

2. Tutto ciò che si muove è necessario che sia mosso da un altro, come sopra [lib. I, c. 13] abbiamo dimostrato. Dunque un corpo celeste è mosso da un altro. Ora, codesto motore, o è del tutto separato, oppure è unito al corpo suddetto in modo che il composto di corpo celeste e motore si possa dire che muova se stesso, in quanto una sua parte è movente e l'altra è mossa. Se è così, dal momento che ogni essere semovente è vivo e animato, ne segue che il cielo è animato. Ma non può esserlo che mediante un'anima intellettiva: poiché si esclude quella vegetativa, non essendovi nei cieli generazione e corruzione; e si esclude quella sensitiva non essendoci la necessaria diversità di organi. Perciò ne segue che il corpo celeste è mosso da un'anima intellettiva. – Se questo invece è mosso da un motore separato, quest'ultimo sarà o corporeo o incorporeo. Se è corporeo, non può muovere se non è mosso: poiché nessun corpo muove, se non è mosso, come sopra abbiamo dimostrato [lib. II, c. 20]. Perciò tale motore dovrà essere mosso da un altro. E siccome non si può procedere all'infinito nella serie dei corpi [motori], bisognerà arrivare a un primo motore incorporeo. Ma ciò che è del tutto separato dal corpo deve essere una realtà intellettiva, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, c. 44]. Dunque il moto dei cieli, che è il primo principio di ordine corporeo, deve derivare da una sostanza intellettiva.

3. I corpi gravi e quelli leggeri sono mossi, come Aristotele dimostra (*Physic.*, VIII, c. 4, n. 7) dal loro principio generante e da cause che ne eliminano gli ostacoli: è impossibile infatti in essi attribuire la mozione alla forma e il movimento alla materia, poiché niente può muoversi all'infuori dei corpi. Ora, come i corpi degli elementi sono semplici, cosicché in essi c'è la sola composizione di materia e forma, così sono semplici anche i corpi celesti. Perciò se questi si muovessero come i corpi gravi e quelli leggeri, dovrebbero essere mossi direttamente dal principio generante e indirettamente da cause che ne eliminano gli ostacoli. Ma questo è impossibile: perché si tratta di corpi non generabili, essendo privi di contrarietà; e i loro moti non possono essere ostacolati. Dunque è necessario che

tali corpi siano mossi da motori dotati di conoscenza. Ma non di conoscenza sensitiva come abbiamo spiegato. Quindi di conoscenza intellettiva.

4. Se principio del moto celeste fosse la sola natura, escludendo ogni principio conoscitivo, bisognerebbe che principio del moto suddetto fosse la forma del corpo celeste, come avviene negli elementi: infatti le forme elementari, pur non essendo motrici, sono però princìpi di moto; poiché da esse derivano i moti naturali come tutte le altre proprietà naturali. E neppure è possibile che il moto dei cieli derivi dalla forma di un corpo celeste quale principio attivo. Poiché in codesto modo la forma è principio del moto locale, qualora a un corpo per la sua forma sia dovuto un determinato luogo, verso il quale si muove in forza della propria forma che tende verso di esso, e che, essendo data dalla causa generante, fa di quest'ultima il motore: è questo, p. es., il caso del fuoco cui per la sua forma spetta una sfera su in alto. Ma a un corpo celeste per la sua forma non spetta una determinata dislocazione a preferenza di un'altra. Perciò principio del moto celeste non può essere la sola natura. Dunque è necessario che principio di codesto moto sia un motore di ordine conoscitivo.

5. La natura tende sempre a un termine unico: infatti le cose derivanti dalla natura sono sempre allo stesso modo, se non capitano impedimenti, il che avviene in pochi casi. Perciò una cosa che nel suo stesso concetto implica difformità, è impossibile che sia un fine verso il quale tende la natura. Ma il moto è una di codeste cose: infatti ciò che si muove in quanto tale ora è diverso da prima. Perciò è impossibile che la natura abbia di mira il moto per se stesso. Quindi mediante il moto essa tende alla quiete, che sta al moto come l'uno al molteplice: poiché è nella quiete « ciò che ora è identico a prima ». Perciò se il moto dei cieli derivasse solo dalla natura, sarebbe ordinato a un termine fisso; mentre appare il contrario, essendo un moto continuo. Dunque il moto dei cieli non ha il suo principio attivo nella natura, ma piuttosto in una sostanza intelligente [2].

2. È evidente che l'Autore, come tutti gli antichi, ignorava il moto d'inerzia. Ma il moto d'inerzia non ci dispensa dalla ricerca di cause ulteriori che possano giustificarlo; né la complessità delle conoscenze astronomiche può farci perdere di vista i problemi di fondo, che sono di ordine metafisico. La meccanica celeste che noi oggi conosciamo ci fa

6. Per ogni moto che ha nella natura il suo principio attivo è necessario che se l'accedere a un punto è naturale, il recedere da esso sia innaturale e contro natura: per un corpo grave, p. es., precipitare in basso è naturale, mentre allontanarsi di là è contro natura. Se quindi il moto dei cieli fosse naturale, poiché per natura va verso occidente, nel tornare da occidente a oriente sarebbe contro natura. Ma ciò è inammissibile; poiché nel moto dei cieli non c'è niente di violento e contro natura. Perciò è impossibile che il principio attivo del moto celeste sia la natura. Dunque il suo principio attivo è una potenza conoscitiva e di ordine intellettivo, com'è evidente dalle cose già dette. Quindi i corpi celesti sono mossi da una sostanza intellettiva.

Però non si deve negare che il moto dei cieli sia naturale; poiché un moto si dice naturale non solo per il suo principio attivo, ma anche per quello passivo, il che è evidente nella produzione dei corpi semplici. Infatti questa non può dirsi naturale per il principio attivo; poiché viene mossa naturalmente dal principio attivo una cosa il cui principio attivo è intrinseco ad essa, essendo la natura « principio di moto nel soggetto in cui si trova » [*Physic.*, II, c. 1, n. 2]; ora, il principio nella produzione del corpo semplice [o elementare] è fuori di esso. Perciò codesto moto non è naturale per il principio attivo; ma solo per quello passivo che è la materia, la quale possiede l'appetito naturale alle forme naturali. Perciò il moto dei corpi celesti rispetto al principio attivo non è naturale, ma piuttosto volontario e intellettivo: invece è naturale rispetto al principio passivo, poiché i corpi celesti hanno una naturale attitudine a codesto moto.

Ciò appare evidente, se si considera il rapporto dei corpi celesti con la loro dislocazione. Ogni essere infatti è mosso in quanto è in potenza, agisce invece e muove in quanto è in atto. Ora, un corpo celeste considerato nella sua natura risulta potenzialmente indifferente a qualsiasi dislocazione, come la materia prima lo è a qualsiasi forma, secondo quanto abbiamo detto [c. 22]. Diverso è invece il caso

assistere a un equilibrio di forze e a una regolarità di fenomeni macrocosmici dai risultati sorprendenti, in cui è spontaneo ravvisare, nel quadro del pensiero di S. Tommaso, la preordinazione di una intelligenza trascendente. Ma è evidente che gli argomenti nostri a favore dell'intelletto ordinatore sono ben lontani da quelli invocati qui da S. Tommaso e dagli astronomi del suo tempo.

di un corpo grave o leggero, il quale considerato nella sua natura non è indifferente a qualsiasi luogo, ma in forza della sua forma ha un suo luogo determinato. Perciò la natura del corpo grave o leggero costituisce il principio attivo del suo moto: invece la natura del corpo celeste costituisce il principio passivo del suo moto. Perciò nessuno deve pensare che quest'ultimo sia mosso in modo violento, come i corpi gravi e leggeri che sono mossi da noi ricorrendo all'intelletto. Infatti nei corpi gravi e leggeri c'è un'attitudine naturale a un moto contrario a quello voluto da noi, e quindi sono mossi da noi con la violenza. Tuttavia il moto col quale un corpo vivente viene mosso dall'anima non è violento in quanto si tratta di un corpo animato, sebbene sia violento in quanto è un corpo grave. Ma i corpi celesti non hanno un'attitudine a dei moti contrari, bensì a quelli con i quali sono mossi dalla sostanza intellettiva. Ecco perché codesti moti sono insieme volontari per il principio attivo, e naturali per il principio passivo.

Il fatto che il moto dei cieli per il suo principio attivo è volontario non compromette l'unità e l'omogeneità di codesto moto, pur essendo la volontà disposta a molte soluzioni, e non già determinata in senso unico. Poiché come la natura è determinata in senso unico dalle proprie virtù, così la volontà viene determinata in senso unico dal proprio sapere, dal quale la volontà viene guidata infallibilmente ad un unico fine.

È evidente inoltre dalle cose già dette, che nel moto dei cieli non è contro natura né l'avvicinamento a una data dislocazione, né l'allontanamento da essa. Ciò infatti avviene nei corpi gravi e leggeri per due motivi: primo, perché in essi la tendenza della natura è determinata a un unico luogo, per cui come per natura codesti corpi tendono ad esso, così se ne allontanano contro natura; secondo, perché due moti di cui uno si avvicina a un dato termine e l'altro se ne allontana, sono contrari tra loro. Ma se nel moto dei corpi gravi o di quelli leggeri si considera non la dislocazione ultima, bensì quella intermedia, è chiaro che a codesta localizzazione, come ci si avvicina naturalmente, così naturalmente ci se n'allontana: poiché il moto è per intero nell'intenzione della natura; e non si tratta di moti contrari, ma di un moto unico e continuo. Lo stesso avviene nel moto dei corpi celesti: poiché la natura non tende a una loro dislocazione determinata, come abbiamo già detto; inoltre il moto

col quale un corpo si muove circolarmente e abbandona un punto determinato, non è contrario al moto col quale vi si avvicina, ma è un moto unico e continuo. Perciò qualsiasi dislocazione nel moto dei cieli è come un punto intermedio, e non come uno degli estremi nel moto rettilineo.

Per la questione presente non ha importanza che il corpo celeste sia mosso da una sostanza intellettiva congiunta che ne costituisce l'anima, o da una sostanza separata; oppure che ciascuno o nessuno dei corpi celesti sia mosso da Dio immediatamente, ma mediante sostanze intellettive create; ovvero che il primo soltanto sia mosso da Dio immediatamente, e gli altri mediante sostanze create; purché si concluda che il moto dei cieli deriva da una sostanza intellettiva.

Capitolo XXIV

COME CERCHINO IL BENE ANCHE GLI ESSERI PRIVI DI CONOSCENZA [1]

Ma se i corpi celesti sono mossi da una sostanza intellettiva, come ora abbiamo visto; e se d'altra parte il loro moto è ordinato alla generazione degli esseri terrestri, è necessario che la generazione e il moto degli esseri terrestri derivino dall'intenzione di una sostanza intellettiva. Infatti identico è lo scopo cui mirano l'agente principale e il suo strumento. Ora, il cielo è causa dei moti sottostanti mediante il moto col quale viene mosso da una sostanza intellettiva. Quindi ne segue che esso sia come lo strumento di essa. Dunque le forme e i moti dei corpi inferiori, causati e perseguiti da una sostanza intellettiva in funzione di causa principale, sono causati dai corpi celesti in funzione di strumento.

Le immagini però o specie di quanto viene causato e perseguito da un agente intellettivo bisogna che preesistano nell'intelletto di lui: come le forme dei prodotti artigianali preesistono nell'intelletto dell'artigiano, e da esso promanano negli effetti. Perciò tutte le forme esistenti nei corpi terrestri e tutti i loro moti derivano dalle forme o specie intellettive esistenti nell'intelletto di qualche sostanza.

1. Il. pp.: I-II, q. 1, a. 2; q. 12, a. 5; *Sent.*, II, d. 38, a. 3.

Ecco perché Boezio afferma nel *De Trinitate* [c. 2], che «le forme esistenti nella materia sono derivate dalle forme esistenti senza materia». E sotto quest'aspetto è vero quanto diceva Platone [cfr. *Metaph.*, I, c. 6, nn. 1-3], che le forme separate sono i principi delle forme esistenti nella materia: sebbene Platone ritenesse queste ultime per sé sussistenti e capaci di causare immediatamente le forme sensibili; mentre noi riteniamo che esse sussistano in qualche intelletto, e causano le forme terrestri mediante il moto dei cieli.

D'altra parte è necessario che i corpi celesti, e di conseguenza tutti i corpi inferiori, vengano indirizzati al fine del loro moto da una sostanza intellettiva; perché tutto ciò che è mosso da altri non indirettamente ma direttamente, viene da essi indirizzato al fine di codesto moto, e d'altronde i corpi celesti sono mossi da una sostanza intellettiva, mentre a loro volta i corpi celesti col loro moto causano tutti i moti delle cose terrestri. Perciò non è difficile vedere come i corpi fisici privi di conoscenza si muovono e agiscono per il fine. Essi infatti tendono al fine perché indirizzati al fine da una sostanza intellettiva, come la freccia tende al bersaglio indirizzata dall'arciere. Come la freccia acquista l'inclinazione a un termine determinato dall'impulso dell'arciere, così i corpi fisici acquistano l'inclinazione ai loro fini dai loro motori naturali, da cui derivano i loro moti, le loro forme e le loro virtù.

Quindi è pure evidente che qualsiasi opera della natura appartiene a una sostanza intellettiva: poiché un effetto va attribuito più al primo motore che indirizza al fine, che agli strumenti indirizzati da lui. Ecco perché si riscontra che le opere della natura procedano ordinatamente verso il fine come le opere di un sapiente.

In base a questo è chiaro che anche gli esseri privi di conoscenza possono agire per un fine; possono cercare il bene mediante il loro appetito naturale; desiderare la somiglianza con Dio e la propria perfezione: tutte espressioni che in sostanza si equivalgono. Essi infatti proprio perché tendono alla loro perfezione tendono al bene: poiché ogni essere è buono nella misura in cui è perfetto. E per il fatto che tende ad essere buono, quest'essere tende a una somiglianza con Dio: poiché ogni cosa ha una somiglianza con Dio in quanto è un bene. Ma questo o quel bene particolare deve la sua appetibilità al fatto che è una somiglianza della prima e suprema bontà.

Tende però al proprio bene, perché tende a una somiglianza con Dio, non già viceversa. Perciò è evidente che tutti gli esseri cercano come loro ultimo fine una somiglianza con Dio.

Ma un bene può appartenere ad un essere sotto vari aspetti. Primo può appartenergli quale bene dell'individuo. È così che l'animale brama il suo bene quando desidera il cibo che ne assicura la conservazione. – Secondo, può appartenergli quale bene della specie. Ed è così che l'animale brama il proprio bene quando desidera di generare la prole e di nutrirla, o quando compie qualsiasi altra cosa per la conservazione o la difesa degli individui della propria specie. – Terzo, quale bene del proprio genere. Ed è così che nel causare bramano il proprio bene gli agenti « equivoci » : i cieli, p. es. – Quarto, un bene può appartenere a un essere per la somiglianza analogica esistente tra gli effetti e il loro principio. E in tal senso Dio, il quale trascende ogni genere, dà l'essere a tutte le cose per il suo bene.

Da ciò risulta che nella misura in cui un essere ha una virtù più perfetta, ed è più alto nei gradi della bontà, ha un desiderio più universale del bene, così da cercare e da compiere il bene su cose da lui più distanti. Infatti gli esseri imperfetti cercano solo il bene proprio dell'individuo; invece quelli perfetti cercano il bene della specie; quelli più perfetti il bene del genere; e Dio, il quale è perfettissimo nella bontà, vuole il bene di tutti gli esseri. Ecco perché giustamente alcuni affermano, che « il bene in quanto tale, tende a diffondersi » [cfr. DIONIGI, *De Div. Nom.*, c. 4] : poiché quanto più una cosa è migliore, tanto più espande la sua bontà. E poiché « in ciascun genere l'essere più perfetto è modello e misura di tutti gli esseri che appartengono a codesto genere » [cfr. *Metaph.*, I, c. 1, n. 5], è necessario che Dio, il quale è perfettissimo nella bontà che espande più di ogni altro, sia il modello di tutte le creature che diffondono il bene. Ma in quanto ciascuna cosa diffonde su altre la bontà, ne diviene la causa. Perciò è pure evidente che ciascun essere, nel tendere ad esser causa delle altre cose, tende a una somiglianza con Dio, e tuttavia tende al proprio bene.

Perciò niente impedisce di affermare che il moto dei corpi celesti e l'azione dei loro motori sono in qualche modo per i corpi che si generano e si corrompono qui sulla terra, i quali sono inferiori ad essi. Poiché essi non sono subordinati a codesti corpi come al loro ultimo fine: ma nel tendere alla loro generazione hanno come ultimo fine il proprio bene e la propria somiglianza con Dio.

CAPITOLO XXV

LA CONOSCENZA DI DIO È IL FINE DI TUTTE LE SOSTANZE INTELLETTIVE[1]

Ma poiché tutte le creature, comprese quelle prive d'intelletto, sono ordinate a Dio come al loro ultimo fine, e poiché tutte lo raggiungono in quanto partecipano una certa sua somiglianza, le creature intelligenti lo raggiungono in una maniera speciale, ossia mediante la loro operazione, conoscendolo intellettualmente. Perciò è necessario che la conoscenza intellettiva di Dio sia il fine delle creature intellettive. Infatti:

1. Dio, come sopra abbiamo visto [c. 17], è il fine di tutte le cose. Perciò ciascun essere tende ad unirsi a Dio come al suo ultimo fine nella misura delle sue possibilità. Ma l'unione con Dio è più stretta per il fatto che un essere ne raggiunga in qualche modo la sostanza, il che avviene quando si conosce qualcosa della sostanza divina, che per il fatto che se ne acquista una certa somiglianza. Dunque le sostanze intellettive tendono come al loro ultimo fine alla conoscenza di Dio.

2. Fine di ogni cosa è la sua operazione propria: poiché questa è la sua seconda perfezione; e per questo si dice buono e virtuoso quell'essere che è ben disposto rispetto alla propria operazione. Ora, la conoscenza intellettiva è l'operazione propria delle sostanze intellettive. Dunque essa è il loro fine. Quindi l'atto più perfetto in questa forma in attività è il loro ultimo fine: soprattutto trattandosi di operazioni che non sono ordinate a dei prodotti, quali sono l'intendere e il sentire. E poiché queste operazioni ricevono la specie e la conoscibilità dall'oggetto, è necessario che ciascuna di queste operazioni sia tanto più perfetta, quanto è più perfetto il suo oggetto. Perciò la conoscenza dell'intelligibile perfettissimo, che è Dio, è la più perfetta delle operazioni intellettive. Quindi conoscere Dio mediante l'intellezione è il fine ultimo di qualsiasi sostanza intellettiva.

Qualcuno potrebbe però obbiettare che pur consistendo l'ultimo fine delle sostanze intellettive nell'intellezione dell'intelligibile più

1. Il. pp.: I, q. 62, a. 1; I-II, q. 3, a. 5; *Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 3; *10 Ethic.*, lect. 10 ss.

alto, non è necessario che l'intelligibile più alto per questa o per quell'altra sostanza intellettiva sia tale in modo assoluto; ma l'oggetto sarebbe il più alto solo relativamente al grado di ogni sostanza intellettiva. Cosicché forse soltanto la prima delle sostanze intellettive create avrà come supremo oggetto intelligibile l'intelligibile più alto in senso assoluto, e quindi la sua felicità potrà consistere nell'intellezione di Dio: ma la felicità di qualsiasi altra sostanza intellettiva consisterà nell'intendere un intelligibile più modesto, che però è il più alto tra le cose che esso può intendere. Soprattutto sembra che l'intellezione dell'intelligibile supremo debba essere esclusa per l'intelletto umano, data la sua debolezza: infatti rispetto all'intelligibile più alto esso è « come l'occhio del pipistrello rispetto al sole » [*Metaph.*, I, c. 1, n. 2].

Ma è evidente che la conoscenza intellettiva di Dio è il fine di qualsiasi sostanza intellettiva, anche di quella più modesta. Sopra [c. 17] infatti noi abbiamo dimostrato che Dio è l'ultimo fine a cui tendono tutti gli esseri. Ora, l'intelletto umano, pur essendo l'ultimo nell'ordine delle sostanze intellettive, è superiore a tutti gli esseri privi d'intelligenza. Perciò siccome una sostanza più nobile non può avere un fine meno nobile, anche l'intelletto umano dovrà avere Dio come fine. Ma ogni essere intelligente consegue il suo ultimo fine per il fatto che lo conosce intellettivamente, come abbiamo già visto. Dunque l'intelletto umano raggiunge Dio come ultimo fine conseguendolo intellettualmente.

3. Come gli esseri privi d'intelletto tendono a Dio quale loro fine mediante la somiglianza, così le sostanze intellettive tendono a lui mediante la conoscenza, secondo le spiegazioni date. Ma gli esseri privi d'intelletto, sebbene tendano a somigliare alle cause agenti immediate, tuttavia la tendenza della loro natura non si ferma là, bensì ha per fine la somiglianza col sommo bene, com'è evidente da quanto abbiamo detto [c. 19], anche se sia imperfettissima la somiglianza che possono raggiungere. Perciò l'intelletto per quanto poco possa conoscere di Dio, questo poco costituisce per esso l'ultimo fine, più che la conoscenza perfetta degli intelligibili di grado inferiore.

4. Ciò che un essere maggiormente desidera è il suo ultimo fine. Ma l'intelletto umano desidera, ama e gusta di più la conoscenza delle cose di Dio, per quanto poco possa saperne, che la cono-

scenza perfetta delle cose più basse. Dunque fine ultimo dell'uomo è conoscere intellettualmente Dio in una qualsiasi misura.

5. Ogni essere tende alla somiglianza con Dio come al proprio fine. Perciò la cosa per cui maggiormente somiglia con Dio costituisce per ogni essere il suo ultimo fine. Ora, la natura intellettiva somiglia a Dio soprattutto per il fatto che è intellettiva: poiché tale somiglianza la possiede al di sopra delle altre creature, e include ogni altra somiglianza. Ma nel genere di codesta somiglianza essa somiglia più a Dio mediante l'intellezione in atto, che mediante l'intellezione abituale o potenziale: perché Dio è sempre intelligente in atto, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 56]. E nell'intellezione attuale raggiunge la massima somiglianza con Dio nel conoscere Dio stesso: poiché Dio stesso nell'intendere se stesso conosce tutte le altre cose, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 49]. Dunque la conoscenza di Dio è il fine ultimo delle sostanze intellettive.

6. Ciò che è amabile solo in vista di altro, è tale solo per ciò che è amabile per se stesso: poiché nei desideri di natura non si può andare all'infinito, altrimenti codesti desideri sarebbero frustrati, non essendo possibile percorrere cose infinite. Ora, tutte le scienze, le arti e le capacità di ordine pratico sono amabili solo per altre cose: poiché fine di esse non è il sapere, ma l'operare. Invece le scienze di ordine speculativo sono amabili per se stesse: poiché il loro fine è il sapere stesso. D'altra parte nelle attività umane non se ne riscontra una che non sia ordinata a un fine ulteriore, ad eccezione dell'attività speculativa. Infatti persino il giuoco, che sembra fatto senza altri scopi, ha un debito fine, che consiste nel ricreare la mente, per essere poi più forti nel compiere le azioni impegnative: altrimenti, se il giuoco fosse cercato per se stesso, bisognerebbe giuocare di continuo, il che è inammissibile. Perciò le scienze pratiche sono ordinate a quelle speculative, e tutta l'attività umana è ordinata come a suo fine alla speculazione intellettiva. Ma tra tutte le scienze e le arti pratiche ordinate tra loro l'ultimo fine appartiene evidentemente a quella che comanda e coordina le altre: l'arte nautica, p. es., in cui rientra il fine della nave, ossia l'uso di essa, è coordinante e precettiva rispetto a quella cantieristica. Ebbene, tale è il rapporto della filosofia prima rispetto alle scienze speculative, poiché da essa dipendono tutte le altre, in quanto da essa queste ultime desumono i loro princìpi e le direttive contro coloro

che li negano. D'altra parte la filosofia prima è ordinata interamente alla conoscenza di Dio come al suo ultimo fine, cosicché viene denominata « scienza divina » [cfr. *Metaph.*, I, c. 2, n. 10]. Dunque la conoscenza di Dio è il fine ultimo di ogni conoscenza e operazione umana [2].

7. In tutte le serie di agenti e di motori coordinati bisogna che il fine del primo agente o motore sia l'ultimo fine di tutti gli altri: ossia come il fine del re che guida l'esercito è il fine di tutti i suoi soldati. Ora, tra tutte le facoltà dell'uomo si riscontra che il primo motore è l'intelletto: poiché l'intelletto muove la parte appetitiva proponendole il suo oggetto; ma l'appetito intellettivo, che è la volontà, muove gli appetiti sensitivi, ossia l'irascibile e il concupiscibile, cosicché noi non obbediamo alla concupiscenza, se non interviene il comando della volontà; a sua volta, l'appetito, al consentire della volontà muove subito persino il corpo. Dunque il fine dell'intelletto costituisce il fine di tutte le azioni umane. Ora, « fine e bene dell'intelletto, è la verità » [*Ethic.*, II, c. 2, n. 3]: di conseguenza l'ultimo fine è la prima verità. Perciò conoscere la prima verità, che è Dio, è il fine ultimo di tutto l'uomo, di tutte le sue azioni e di tutti i suoi desideri.

8. Gli uomini hanno il desiderio naturale di conoscere le cause di ciò che vedono: ecco perché essi diedero inizio alla ricerca filosofica, per la meraviglia dei fenomeni che vedevano e di cui ignoravano la causa; e una volta trovata la causa si fermavano. Ma la ricerca non ha tregua fino a che non si giunge alla prima causa: e « allora noi pensiamo di conoscere perfettamente quando conosciamo la causa prima » [*Metaph.*, I, c. 3, n. 1]. Dunque l'uomo per natura desidera, quale ultimo fine, di conoscere la causa prima. Ma la causa prima di tutte le cose è Dio. Quindi conoscere Dio è l'ultimo fine dell'uomo.

9. Conosciuto un effetto, l'uomo desidera per natura di conoscerne la causa. Ma l'intelletto umano conosce l'ente nella sua universalità. Dunque desidera per natura di conoscerne la causa, che è Dio soltanto, come abbiamo dimostrato nel *Secondo Libro* [c. 15]. Ma nessuno consegue il suo ultimo fine, fino a che non si acquieta il suo desiderio naturale. Quindi alla felicità dell'uomo, che è

2. La filosofia prima, come risulta dal passo citato di Aristotele, non è che la metafisica.

appunto l'ultimo fine, non basta qualsiasi altra conoscenza intellettiva, se manca la conoscenza di Dio, la quale ne appaga il desiderio naturale come l'ultimo suo fine. Dunque la conoscenza di Dio è l'ultimo fine dell'uomo.

10. Un corpo, il quale tende per natura verso il luogo suo proprio, si muove con maggior forza e velocità quanto più si avvicina al termine: e da questo Aristotele dimostra (*De Coelo et Mundo*, I, c. 8, n. 13), che il moto naturale retto non può tendere all'infinito, poiché altrimenti dovrebbe essere uniforme. Perciò quanto nel tendere ad un oggetto aumenta il suo impulso non può muoversi all'infinito, ma tende a uno scopo determinato. Ora, ciò si riscontra nel desiderio di sapere: infatti più uno sa, più desidera di sapere. Dunque il desiderio naturale dell'uomo per il sapere tende ad un fine determinato. Ma questo non può essere che il conoscibile più alto, cioè Dio. Quindi il fine ultimo dell'uomo è la conoscenza di Dio.

Ora, l'ultimo fine dell'uomo e di qualsiasi sostanza intellettiva viene denominato *felicità* o *beatitudine*: perché questo è ciò che tutte le sostanze intellettive desiderano come ultimo fine e per se stesso. Dunque conoscere Dio è la beatitudine o la felicità ultima di tutte le sostanze intellettive.

Ecco perché nel Vangelo si legge: « Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio » (*Matt.*, V, 8); e ancora: « Questa è la vita eterna, che conoscono te, vero Dio » (*Giov.*, XVII, 3).

Con ciò si accorda l'insegnamento di Aristotele, il quale nell'ultimo libro dell'*Etica* [3] [c. 7, n. 2] afferma, che l'ultima felicità dell'uomo è « speculativa e riguarda l'oggetto speculativo più eccellente ».

Capitolo XXVI

SE LA FELICITÀ CONSISTA IN UN ATTO DELLA VOLONTÀ [1]

Ma poiché le sostanze intellettive con la loro operazione raggiungono Dio non solo mediante l'intelligenza, bensì anche mediante l'atto della volontà, desiderandolo, amandolo e godendo di lui, a

3. Cioè nel Libro X [c. 7, n. 2].

1. Il. pp.: I, q. 82, a. 3; I-II, q. 3, a. 4; *Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2; *Quodl.*, VIII, q. 9, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 107.

qualcuno può sembrare che l'ultima felicità dell'uomo non consista nel conoscere Dio, ma piuttosto nell'amarlo, o facendolo oggetto di qualche altro atto della volontà:

1. L'argomento principale si rileva dal fatto che l'oggetto della volontà è il bene, che ha natura di fine; invece il vero, che è oggetto dell'intelletto non ha natura di fine se non in quanto esso stesso è un bene. Perciò sembra che l'uomo raggiunga l'ultimo fine non con l'atto dell'intelletto, ma piuttosto con l'atto della volontà.

2. L'ultima rifinitura dell'operazione è il godimento, il quale, come dice il Filosofo, « perfeziona l'operazione, come la bellezza perfeziona la gioventù » (*Ethic.*, X, c. 4, n. 8). Quindi, se è vero che l'ultimo fine è un'operazione perfetta, è chiaro che esso è più conforme a un'operazione della volontà che dell'intelletto.

3. Il godimento è così desiderato per se stesso da non potersi mai desiderare per altre cose: è stolto infatti chiedere a un individuo perché voglia godere. Ora, questa è la condizione dell'ultimo fine, cioè di essere desiderato per se stesso. Dunque l'ultimo fine consiste più in un atto della volontà che dell'intelletto.

4. Tutti concordano soprattutto nel desiderio dell'ultimo fine, trattandosi di un desiderio naturale. Ora, quelli che cercano il godimento sono più numerosi di quelli che cercano la conoscenza. Perciò il godimento ha l'aspetto di fine più della conoscenza.

5. La volontà si rivela una potenza più alta dell'intelletto: poiché la volontà muove l'intelletto alla sua operazione. Infatti l'intelletto considera attualmente il suo sapere abituale quando uno vuole. Dunque l'atto della volontà sembra più nobile dell'atto dell'intelletto. Perciò l'ultimo fine, che è la felicità, sembra consistere più in un atto della volontà che dell'intelletto.

Si dimostra però chiaramente che questo è impossibile. Infatti:

I. La beatitudine, essendo un bene proprio delle creature intellettive, deve appartenere alla natura intellettiva per quello che le è proprio. Ora, l'appetito, o desiderio, non è proprio delle nature intellettive, ma si riscontra in tutti gli esseri, sebbene diversamente secondo le loro diversità. Questa diversità però dipende dal diverso rapporto che essi hanno con la conoscenza. Infatti quelli che sono del

tutto privi di conoscenza hanno soltanto l'appetito naturale. Quelli dotati di conoscenza sensitiva hanno anche l'appetito sensitivo, che abbraccia l'irascibile e il concupiscibile. Quelli poi dotati di conoscenza intellettiva hanno un appetito proporzionato a codesta conoscenza, ossia la volontà. Perciò la volontà in quanto appetito non è una proprietà della natura intellettiva; ma lo è solo in quanto dipende dall'intelletto. Invece l'intelletto è per se stesso proprio della natura intellettiva. Dunque la beatitudine o felicità consiste sostanzialmente e principalmente in un atto dell'intelletto piuttosto che in un atto della volontà.

II. In tutte le potenze che sono mosse dal loro oggetto, l'oggetto è naturalmente prima degli atti di tali potenze: poiché il motore per natura deve precedere il moto del mobile. Ma tale è appunto anche quella potenza che è la volontà: poiché è l'oggetto appetibile a muovere l'appetito. Dunque l'oggetto della volontà è anteriore alla volizione. Perciò il primo oggetto del volere precede per natura ogni sua operazione. Quindi un atto della volontà non può essere la prima cosa voluta. Ma la prima cosa voluta è il fine ultimo che è la beatitudine. Dunque è impossibile che l'atto stesso della volontà sia la beatitudine, o felicità.

III. In tutte le potenze che possono riflettere sui propri atti è necessario che prima l'atto di esse si rivolga a un altro oggetto, e poi sul proprio atto. Se infatti l'intelletto intende la propria intellezione, prima bisogna che intenda qualche cosa, e quindi intende se stesso nell'atto dell'intendere: poiché l'intellezione che l'intelletto intende deve avere un oggetto: quindi o si dovrà procedere all'infinito, oppure, se si deve giungere a un primo oggetto d'intellezione, questo non potrà essere l'intellezione stessa, ma una realtà intelligibile. Così pure dunque è necessario che la prima cosa voluta non sia la volizione stessa, bensì un altro bene. Ma la prima cosa voluta di una natura intellettiva è la beatitudine o felicità: poiché è per questa che vogliamo ogni altra cosa. Quindi è impossibile che la felicità consista essenzialmente in un atto della volontà.

IV. Ciascuna cosa possiede la verità della sua natura mediante gli elementi che costituiscono la sua essenza: un vero uomo, p. es., differisce da quello dipinto per le cose che costituiscono l'essenza dell'uomo. Ora, la vera beatitudine non differisce da quella

falsa per l'atto della volontà: poiché la volontà si comporta allo stesso modo nel desiderare, nell'amare o nel godere, qualunque sia l'oggetto proposto come sommo bene, vero o falso che sia; mentre la distinzione tra sommo bene vero e falso non è indifferente per l'intelletto. Dunque la beatitudine, o felicità consiste essenzialmente nell'intelletto piuttosto che nella volontà.

V. Se un atto della volontà fosse la felicità, codesto atto sarebbe o il desiderio, o l'amore, o il godimento. Ora, è impossibile che un desiderio sia l'ultimo fine. Infatti il desiderio consiste nel tendere della volontà verso cose che ancora non possiede: e questo è incompatibile con la nozione di ultimo fine. – Così non può essere ultimo fine l'amore. Un bene infatti si ama non solo quando si ha, ma anche quando non si possiede; poiché deriva dall'amore che si cerchi col desiderio ciò che ancora non si possiede: e se è vero che l'amore di ciò che si ha è più perfetto, ciò si deve al fatto che il bene amato già si possiede. Quindi, l'ultimo fine, che sta nell'avere il bene, è una cosa diversa dall'amore, che prima del possesso è imperfetto e dopo il possesso è perfetto. – Ma neppure il godimento può essere l'ultimo fine. Infatti la causa del godimento è il possesso del bene: o perché lo pregustiamo quando ancora non lo possediamo: o perché ricordiamo di averlo posseduto, o perché lo speriamo in futuro. Perciò il godimento non è l'ultimo fine. – Dunque nessun atto della volontà può essere essenzialmente la felicità.

VI. Se il godimento fosse l'ultimo fine, esso sarebbe desiderabile per se stesso. Il che è falso. Infatti il godimento va giudicato in base alle cause che lo procurano: poiché il godimento che deriva da azioni buone e desiderabili è buono e desiderabile; ma quello che deriva da azioni cattive è cattivo e da evitarsi. Dunque il godimento deve ad altre cose il fatto di essere buono e desiderabile. Perciò esso non è l'ultimo fine che è la felicità.

VII. Il retto ordine delle cose è conforme all'ordine della natura: infatti le cose naturali sono ordinate al loro fine senza errore. Ora, in natura si riscontra che il piacere, o godimento è per l'operazione, e non viceversa. Vediamo infatti che la natura ha annesso il piacere a quelle operazioni degli animali che sono ordinate manifestamente a dei fini necessari, quali l'uso del cibo che è ordinato alla

conservazione dell'individuo, e quello degli atti venerei che sono ordinati alla conservazione della specie: se infatti non ci fosse il piacere, gli animali si asterrebbero da codesti usi necessari. Dunque è impossibile che il piacere sia l'ultimo fine.

VIII. Il godimento non è altro che il quietarsi della volontà in un bene corrispondente, come il desiderio è l'inclinazione della volontà verso un bene da conseguirsi. Ebbene, come l'uomo tende al fine e si acquieta in esso mediante la volontà, così i corpi fisici hanno le loro inclinazioni naturali verso i propri fini, e si acquietano una volta raggiunto il fine. Ora, sarebbe ridicolo affermare che il fine di un corpo grave non è lo stare nel suo luogo naturale, bensì il quietarsi dell'inclinazione con la quale tendeva verso di essa. Infatti se la natura avesse inteso principalmente l'acquietarsi di questa inclinazione, avrebbe fatto a meno di darla; la dà invece perché quel corpo tenda al suo luogo; e conseguito questo come un fine, ne segue l'acquietarsi di quell'inclinazione. Quindi il quietarsi dell'inclinazione non è il fine, ma qualcosa di concomitante il fine. Perciò il godimento non è il fine ultimo, bensì un suo elemento concomitante. A maggior ragione non può essere la beatitudine nessun altro atto della volontà.

IX. Se un essere ha come fine un oggetto esterno, si potrà denominare suo fine ultimo anche quella sua operazione con la quale raggiunge codesto oggetto: così per coloro che hanno riposto il loro fine nel danaro si può dire che il fine è possedere il danaro, non già amarlo o desiderarlo. Ora, l'ultimo fine delle sostanze intellettive è Dio. Dunque beatitudine o felicità dell'uomo è essenzialmente quell'operazione con la quale egli raggiunge Dio. Ora, questa è l'intellezione: poiché non è possibile volere ciò che ancora non si conosce. Perciò l'ultima felicità dell'uomo sta essenzialmente nel conoscere Dio con l'intelletto, non già in un atto della volontà [2].

Dalle cose già dette finora è evidente la soluzione delle obbiezioni iniziali. Infatti:

1. Per il fatto che la felicità ha natura di bene e quindi è oggetto

2. In questi nove argomenti troviamo le ragioni fondamentali del celeberrimo intellettualismo tomista. Sono però degne della massima attenzione anche le soluzioni delle cinque difficoltà che seguono immediatamente.

della volontà, non è detto che sia essenzialmente l'atto stesso della volontà, come voleva la prima obbiezione. Anzi, per il fatto che ne è il primo oggetto, ne segue che non può esserne un atto, come appare dalle spiegazioni date.

2. E neppure è necessario, come argomenta la seconda obbiezione, che tutto ciò per cui un essere riceve la perfezione sia il fine di esso. Infatti una cosa può essere perfezione di un dato soggetto in due modi: primo, come complemento della specie già posseduta; secondo come coefficiente per possederla. La perfezione di una casa, p. es., dopo che ha già conseguito la sua specie, è lo scopo cui la casa è ordinata, ossia il suo uso di abitazione: infatti la casa non verrebbe altrimenti costruita; cosicché lo scopo va posto nella definizione della casa, se la definizione vuol essere perfetta. Invece la perfezione che coopera alla sua specie, può essere sia ciò che è ordinato a costituire la specie, come i princìpi sostanziali della casa stessa; sia ciò che è ordinato alla sua conservazione, come i contrafforti costruiti per tenerla in piedi; sia le rifiniture che contribuiscono a renderne più conveniente l'uso, p. es., la sua bellezza. Le cose quindi che costituiscono la perfezione di un essere quale complemento della specie già posseduta sono il fine di essa: l'uso di abitazione, p. es., è il fine della casa. Parimente, l'operazione propria di ciascun essere, che è quasi l'uso di esso, ne costituisce il fine. Invece le cose che contribuiscono a formare la specie non sono il fine di un dato essere: anzi quest'essere è il loro fine; infatti materia e forma sono in funzione della specie. Perché, sebbene la forma sia il fine della generazione, essa non è il fine dell'essere generato in possesso della sua specie: anzi la forma è richiesta proprio perché la specie sia completa. Lo stesso si dica per ciò che serve a conservare quest'essere nella sua specie: la salute e la potenza nutritiva, p. es., sebbene siano perfezioni dell'animale, non sono il fine dell'animale; ma è piuttosto vero il contrario. E così le operazioni che servono a predisporre quest'essere a compiere le operazioni proprie della specie e a meglio conseguire il debito fine, non sono il fine, ma sono piuttosto mezzi in funzione della specie: tali sono, p. es., la bellezza, la forza fisica, e altre doti del genere, di cui il Filosofo afferma (*Ethic.*, I, c. 8, n. 16; c. 9, n. 7) che « servono strumentalmente alla felicità ». – Ebbene, il godimento è perfezione

di un'operazione, non nel senso che l'operazione è essenzialmente ordinata al godimento, poiché essa è ordinata ad altri fini: il mangiare, p. es., è ordinato essenzialmente alla conservazione dell'individuo. Ma è simile alla perfezione che è ordinata a formare la bellezza di un dato essere; poiché per il piacere si attende con più attenzione e impegno all'operazione di cui godiamo. Ecco perché il Filosofo afferma che « il piacere perfeziona l'operazione come la bellezza la gioventù » (*Ethic.*, X, c. 4, n. 8), la quale evidentemente è in funzione di colui nel quale risiede la giovinezza, e non viceversa.

3. Il fatto poi che gli uomini vogliono il piacere per se stesso e non per altri scopi, non è un indizio sufficiente per dire che il godimento è l'ultimo fine, come concludeva la terza obbiezione. Infatti, il piacere, pur non essendo l'ultimo fine, è tuttavia un fatto ad esso concomitante, poiché il godimento nasce dal conseguimento del fine.

4. E neppure è vero che sono più quelli che cercano il piacere derivante dalla conoscenza, di quanti non cerchino la conoscenza. Tuttavia sono più coloro che cercano i piaceri sensibili che quelli i quali cercano la conoscenza intellettiva e il piacere che l'accompagna: perché le cose esterne sono più note alla maggioranza, per il fatto che la conoscenza umana inizia dalle cose sensibili.

5. È poi manifestamente falso quel che propone la quinta obbiezione, ossia che la volontà è superiore all'intelletto perché motrice di esso. Infatti prima e per sé è l'intelletto a muovere la volontà: poiché la volontà in quanto tale è mossa dal proprio oggetto, che è il bene conosciuto. Invece la volontà muove l'intelletto quasi *per accidens*, cioè in quanto l'intellezione stessa è percepita come un bene, e quindi viene desiderata dalla volontà, da cui segue l'esercizio attuale dell'intelletto. Ma anche in questo l'intelletto precede la volontà: poiché la volontà mai desidererebbe l'intellezione, se prima l'intelletto non l'avesse conosciuta come un bene. – Si noti inoltre che la volontà muove l'intelletto ad esercitarsi attualmente nel modo in cui muove la causa agente; l'intelletto invece muove la volontà nel modo in cui muove il fine, poiché fine della volontà è il bene intellettualmente conosciuto; ora, nel muovere la causa agente è posteriore al fine, perché l'agente non muove che in vista

del fine. Perciò è evidente che l'intelletto assolutamente parlando è superiore alla volontà: mentre la volontà è superiore all'intelletto solo *per accidens* e *secundum quid*.

Capitolo XXVII

LA FELICITÀ UMANA NON CONSISTE NEI PIACERI DELLA CARNE[1]

Dalle spiegazioni date appare evidente che la felicità umana non può consistere nei piaceri del corpo, tra i quali occupano il primo posto quelli della nutrizione e della procreazione. Infatti:

1. Abbiamo visto nel capitolo precedente che secondo l'ordine di natura il piacere è per l'operazione o funzione, e non viceversa. Perciò se determinate funzioni non costituiscono l'ultimo fine, i piaceri che li accompagnano non possono essere l'ultimo fine, anzi non possono esserne neppure gli elementi concomitanti. Ora, è evidente che le funzioni cui seguono i piaceri suddetti non sono l'ultimo fine; sono infatti ordinate manifestamente a dei fini particolari: la nutrizione, p. es., è ordinata alla conservazione del corpo, e il coito alla generazione della prole. Dunque i piaceri suddetti non sono l'ultimo fine, né sono concomitanti l'ultimo fine. Perciò non è in essi che va riscontrata la felicità.

2. La volontà è superiore all'appetito sensitivo, essendone il motore, come sopra [c. 25] abbiamo detto. Ma la felicità non consiste in un atto della volontà, come abbiamo spiegato nel capitolo precedente. Molto meno quindi essa può consistere nei piaceri suddetti, che si trovano nell'appetito sensitivo.

3. La felicità è un bene proprio dell'uomo: poiché gli animali non possono dirsi felici che per un abuso di vocabolario. Ora, i piaceri suddetti sono comuni agli uomini e agli animali. Dunque non è in essi che si può riscontrare la felicità.

4. Il fine ultimo costituisce quanto di meglio può riguardare una data cosa: esso infatti costituisce l'ottimo. Ora, i piaceri sud-

1. Ll. pp.: infra, c. 33; I-II, q. 2, a. 6; *Sent.*, IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 3, 4; *Ethic.*, I, lect. 5.

detti appartengono all'uomo, non per quello che in lui c'è di più nobile, ossia per l'intelletto, ma per il senso. Dunque non è in essi che si può riporre la felicità.

5. La suprema perfezione dell'uomo non può consistere nell'unirsi a degli esseri inferiori, bensì a delle realtà superiori: poiché il fine è migliore di ciò che è fatto per raggiungerlo. Ma i piaceri suddetti consistono nel fatto che l'uomo si unisce sensibilmente a esseri inferiori, ossia a delle cose sensibili. Perciò la felicità non può riporsi in codesti piaceri.

6. Ciò che non è buono, se non in quanto è moderato, non è buono per se stesso; ma riceve la sua bontà da ciò che lo modera. Ora, l'uso dei piaceri suddetti non è buono per l'uomo, se non è moderato: altrimenti essi si impedirebbero a vicenda. Dunque tali piaceri non sono per se stessi il bene dell'uomo. Invece quanto costituisce il sommo bene è un bene per se stesso: poiché quanto è buono per se stesso è migliore di ciò che è buono per altre cose. Perciò tali piaceri non sono il sommo bene dell'uomo, che è la felicità.

7. In tutte le cose che sono essenzialmente quel che dice la loro denominazione, da un di più segue sempre un di più: se, p. es., un corpo caldo riscalda, uno più caldo riscalda di più, e uno caldo al massimo riscalda massimamente. Qualora quindi i suddetti piaceri fossero buoni per se stessi, bisognerebbe che l'uso più intenso di essi fosse cosa ottima. Il che è falso: poiché l'uso eccessivo di essi è considerato un vizio, ed è nocivo anche al corpo ed impedisce persino i piaceri consimili. Essi quindi non sono essenzialmente e per se stessi il bene dell'uomo. Dunque la felicità umana non può consistere in essi.

8. Gli atti virtuosi sono lodevoli per il fatto che sono ordinati alla felicità [cfr. *Ethic.*, I, c. 12]. Quindi, se la felicità umana consistesse in codesti piaceri, gli atti virtuosi sarebbero più lodevoli nella ricerca di codesti piaceri che nell'astensione da essi. Ma ciò è evidentemente falso: poiché gli atti della temperanza vengono lodati per l'astensione dai piaceri; e da ciò la virtù stessa viene denominata. Dunque la felicità dell'uomo non consiste nei piaceri suddetti.

9. Fine ultimo di tutte le cose è Dio, come risulta da quanto è stato già detto [c. 17]. Perciò il fine ultimo dell'uomo va riposto in

quella cosa per cui egli si avvicina di più a Dio. Ora, i piaceri suddetti impediscono all'uomo l'avvicinamento massimo a Dio, che si ha mediante la contemplazione, la quale viene impedita soprattutto da quei piaceri, in quanto essi immergono l'uomo nel modo più grave nelle cose sensibili, e quindi lo ritraggono dalle realtà intelligibili. Dunque la felicità umana non va riposta nei piaceri corporali.

Viene così escluso l'errore degli Epicurei[2], che riponevano la felicità umana in questi piaceri; e Salomone parlando in loro nome[3] ha scritto: « Questo è sembrato a me il bene, che uno mangi e beva, e goda il frutto delle sue fatiche... e questo è tutta la sua sorte » (*Eccle.*, V, 17). E altrove: « Lasciamo in ogni luogo i segni della nostra allegria; perché questa è la nostra porzione e la nostra sorte » (*Sap.*, II, 9).

Si esclude pure l'errore dei seguaci di Cerinto[4], i quali « favoleggiano di vivere per mille anni dopo la resurrezione tra i piaceri carnali del ventre nel regno di Cristo; e per questo furono chiamati Chiliasti o Millenaristi » (S. AGOSTINO, *De Haeres.*, VIII).

Si escludono inoltre le favole dei Giudei e dei Saraceni[5], i quali ripongono il premio dei giusti in codesti piaceri: poiché la felicità deve essere il premio della virtù.

2. *Epicuro* di Samo [342-270 a. C.] è il fondatore di una scuola che durò in Atene fino al secolo IV dopo Cristo. A lui e ai suoi seguaci furono spesso attribuiti più errori e responsabilità di quanti di fatto si possano loro attribuire.

3. È evidente che l'autore dell'*Ecclesiaste* non poteva pensare esattamente agli Epicurei nello scrivere la frase incriminata. L'Autore non si mostra molto preoccupato di conoscere il rapporto geografico e cronologico tra quel libro dell'Antico Testamento e i filosofi cui accenna; poiché in questo caso rientrano nel numero degli Epicurei i materialisti gaudenti di tutti i tempi.

4. Gnostico del primo secolo dell'era cristiana, fu considerato inventore del millenarismo da Caio di Roma e da Clemente Alessandrino. La strana eresia che contagiò persino alcuni scrittori ortodossi, ebbe larga diffusione nel secolo II e nel secolo III, soprattutto nell'Asia Minore, dove i Montanisti ne fecero uno dei loro dogmi.

5. Molti tra i musulmani e gli ebrei pensano che certe espressioni e del *Corano* e del *Talmud* possano e debbano essere interpretate in senso allegorico. L'insistenza però sulle delizie sensibili, o meglio sensuali, che si riscontra nel *Corano* specialmente (vedi, p. es., Sura XXXVII, 40-49; LXXVI, 5-21), è tale da rendere difficile risalire al significato allegorico.

CAPITOLO XXVIII

LA FELICITÀ NON CONSISTE NEGLI ONORI [1]

Da quanto abbiamo detto, risulta evidente che il sommo bene dell'uomo, ossia la felicità, non consiste neppure negli onori. Infatti:

1. Fine ultimo dell'uomo e sua felicità è la sua operazione più perfetta, come sopra abbiamo visto [c. 25]. Ora, l'onore dell'uomo non consiste in un'operazione sua, bensì in quella di altri verso di lui, i quali gli mostrano riverenza [cfr. *Ethic.*, I, c. 5, n. 4]. Dunque la felicità dell'uomo non va riposta negli onori.

2. Una cosa che è buona o desiderabile per un'altra non può essere l'ultimo fine. Ebbene, tale è l'onore; poiché uno non viene onorato giustamente che per un bene esistente in lui. Per questo gli uomini cercano di essere onorati, per avere una testimonianza di una qualche bontà esistente in essi: ed ecco perché godono di più nell'essere onorati dai grandi e dai sapienti. Dunque la felicità dell'uomo non va riposta negli onori.

3. La felicità si raggiunge con la virtù. Ora, gli atti delle virtù sono volontari, altrimenti non sarebbero lodevoli. Perciò bisogna che la felicità sia un bene che l'uomo raggiunge con la sua volontà. Ebbene, conseguire l'onore non è invece in potere di un uomo, ma è in potere di chi l'onora. Quindi la felicità umana non va riposta negli onori.

4. Essere degni di onore non appartiene che ai buoni. Invece possono essere onorati anche i malvagi. Dunque è meglio diventare degni di onore che essere onorati. Perciò l'onore non è il sommo bene di un uomo.

5. Il sommo bene è un bene perfetto. Ma il bene perfetto non ammette nessun male. Ora, un individuo che esclude qualsiasi male non può essere cattivo. Dunque è impossibile che colui in cui risiede il sommo bene sia cattivo. Sta il fatto però che dei cattivi ottengono l'onore. Quindi l'onore non è il sommo bene dell'uomo.

1. Il. pp.: I-II, q. 2, a. 2; *Ethic.*, I, lect. 5.

Capitolo XXIX

LA FELICITÀ DELL'UOMO NON CONSISTE NELLA GLORIA[1]

Da ciò risulta pure evidente che il sommo bene dell'uomo non consiste neppure nella gloria, che è data dalla celebrità. Infatti:

1. Secondo Cicerone la gloria è « una larga ed elogiativa rinomanza » [*De Invent. Rhet.*, II, c. 55, § 166]; e secondo S. Ambrogio è « una celebrità condita di lodi ». Ebbene, gli uomini vogliono farsi conoscere con la lode e con la celebrità, per essere onorati da chi li conosce. Dunque la gloria è cercata per l'onore. Se quindi l'onore non è il sommo bene, molto meno può esserlo la gloria.

2. Sono lodevoli quei beni con i quali uno mostra di essere ordinato al fine. Ma chi è ordinato al fine non l'ha ancora raggiunto. Quindi a chi ha già conseguito l'ultimo fine non va attribuita la lode, ma piuttosto l'onore, come dice il Filosofo (*Ethic.*, I, c. 12, n. 4). Perciò la gloria non può essere il sommo bene: consistendo essa soprattutto nella lode.

3. Conoscere è una funzione più nobile che l'essere conosciuti; infatti non possono conoscere che gli esseri superiori; mentre anche gli infimi possono essere conosciuti. Dunque il sommo bene dell'uomo non può essere la gloria, la quale consiste nel fatto che uno è conosciuto.

4. Si desidera di essere conosciuti solo nei lati buoni, mentre per quelli cattivi si cerca di rimanere nascosti. Perciò la celebrità è una cosa buona e desiderabile per il bene che così viene fatto conoscere. Dunque codesto bene è migliore. La gloria, quindi, che consiste nell'esser conosciuti, non è il sommo bene dell'uomo.

5. Il sommo bene, dovendo saziare la volontà, deve essere perfetto. Invece la conoscenza data dalla fama, che costituisce la gloria umana, è imperfetta; perché include molti errori ed incertezze. Dunque tale gloria non può essere il sommo bene.

6. Il sommo bene dell'uomo dev'essere la cosa più stabile tra i beni umani: poiché è naturale desiderare la stabilità del bene. Ora, la gloria, che consiste nella fama, è instabilissima: poiché niente è più mutevole dell'opinione e della lode degli uomini. Perciò tale gloria non è il sommo bene dell'uomo.

1. Il. pp.: I-II, q. 2, a. 3.

CAPITOLO XXX

LA FELICITÀ DELL'UOMO NON CONSISTE NELLA RICCHEZZA [1]

Da ciò risulta evidente che il sommo bene dell'uomo non sono neppure le ricchezze. Infatti:

1. La ricchezza non è desiderata che per altri beni: poiché non apporta niente di buono per se stessa, ma solo quando ce ne serviamo, o per il sostentamento del corpo, o per altre cose del genere. Ora, il sommo bene è desiderato per se stesso, e non per altri scopi. Dunque la ricchezza non è il sommo bene dell'uomo.

2. Non può essere il sommo bene dell'uomo il possesso o la conservazione di quelle cose che giovano soprattutto quando vengono cedute. Ebbene, le ricchezze giovano soprattutto per il fatto che vengono spese, essendo questo il loro uso. Perciò il loro possesso non può essere il sommo bene dell'uomo.

3. Gli atti virtuosi sono lodevoli perché si avvicinano alla felicità. Ora, gli atti della liberalità e della munificenza, relativi alla ricchezza, sono più lodevoli perché la cedono, che per il fatto che la conservano: come si rileva dai nomi di codeste virtù. Dunque la felicità dell'uomo non consiste nel possesso della ricchezza.

1. Il. pp.: I-II, q. 2, a. 1; *Ethic.*, I, lect. 5. – Continua il lungo trattato sulla felicità, o beatitudine, che nella nostra edizione è immancabilmente accompagnato dai riferimenti ai passi analoghi della *Somma Teologica*. Il confronto accurato dei due trattati può servire a meraviglia anche per precisare la consecuzione cronologica delle due opere. Il trattato della *Prima Secundae* presenta una struttura logica e sistematica davvero esemplare, incasellata in cinque questioni (il 5 è il numero simbolico dell'uomo) di otto articoli ciascuna (l'8 è il numero simbolico della beatitudine). Ogni questione si articola anch'essa in maniera impeccabile, secondo linee direttive ben chiare. Nel determinare, p. es., l'oggetto della felicità, con un procedimento per esclusione che va dall'esterno all'interno, nella *Somma Teologica* troviamo al primo posto la ricchezza (cfr. I-II, q. 2, a. 1). Qui invece codesto tema viene svolto dopo la considerazione dei piaceri della carne, degli onori e della gloria; ma prima di quel bene ad essi tanto affine che è la potenza mondana (c. 31); per tornare poi nuovamente ai beni del corpo, affini ai piaceri della carne. In breve, nella *Contra Gentiles* si avverte chiaramente l'ansia della ricerca, con pericopi molto disuguali e con un susseguirsi di temi, in cui non sempre si riscontra una concatenazione sistematica; mentre è più palese la dipendenza dalle fonti. Abbiamo quindi nel nostro trattato una riprova convincente, qualora ce ne fosse bisogno, della priorità cronologica dell'Opera che abbiamo sotto mano, rispetto all'opera maggiore rimasta incompiuta; poiché in essa si avverte il ripensamento maturo che si concreta in una cernita oculata e in una sintesi più organica.

4. La cosa il cui conseguimento costituisce il sommo bene dell'uomo deve essere superiore all'uomo. Ma l'uomo è superiore alle ricchezze, che sono cose destinate all'uso dell'uomo. Quindi il sommo bene dell'uomo non può essere la ricchezza.

5. Il sommo bene dell'uomo non può dipendere dalla fortuna [cfr. *Ethic.*, I, c. 9, nn. 5 ss.]; perché le cose fortuite capitano senza l'impegno della ragione; mentre l'uomo deve conseguire il proprio bene mediante la ragione. Ora, l'acquisto delle ricchezze si deve soprattutto alla fortuna. Dunque la felicità umana non è costituita dalla ricchezza.

6. Ciò è pure evidente sia dal fatto che le ricchezze si perdono involontariamente; sia perché esse possono pervenire anche ai cattivi, che invece devono essere privati del sommo bene; sia perché sono instabili; sia da altri motivi consimili, che si possono desumere dai capitoli precedenti [cc. 28 ss.].

Capitolo XXXI

LA FELICITÀ NON CONSISTE NELLA POTENZA MONDANA[1]

Parimente sommo bene dell'uomo non può essere la potenza mondana. Infatti:

1. Nel suo conseguimento molto giuoca la fortuna; inoltre essa è instabile; non dipende dalla volontà dell'interessato; e spesso è posseduta dai malvagi. Tutte cose che sono incompatibili col sommo bene, come sopra abbiamo visto [cc. 28 ss.].

2. La vicinanza al sommo bene è il motivo per cui un uomo si dice buono. Ora, per il fatto che uno ha la potenza, non si dice né buono né cattivo: poiché non chiunque può fare il bene è buono, né uno è cattivo perché può fare il male. Dunque il sommo bene non consiste nell'essere potente.

3. Il potere è sempre relativo ad un oggetto distinto. Ma il sommo bene non ha questa relazione. Perciò il potere non è il sommo bene dell'uomo.

4. Ciò di cui uno può usare bene e male non può essere il sommo bene dell'uomo; poiché è un bene migliore di esso ciò di cui nessuno

1. Il. pp.: I-II, q. 2, a. 4; *Comp. Theol.*, P. II, c. 9; *De Regim. Princ.*, I, c. 8; *In Matth.*, c. 5.

può usar male. Ora, del potere uno può usare bene o male; poiché «la ragione esercita il suo potere per scopi opposti» [*Metaph.*, IX, c. 2, n. 2]. Dunque il potere non è il sommo bene dell'uomo.

5. Se un potere fosse il sommo bene, bisognerebbe che fosse perfettissimo. Ora, il potere umano è imperfettissimo, perché è radicato nei voleri e nelle opinioni degli uomini, in cui c'è la massima incostanza. E più un potere si considera grande, più sono numerosi i soggetti da cui dipende, il che ne costituisce la debolezza; poiché quanto dipende da molti, in molti modi può essere distrutto. Perciò il sommo bene dell'uomo non consiste nella potenza mondana.

Quindi la felicità dell'uomo non può consistere in nessun bene esterno, poiché i beni ricordati [cc. 28 ss.] abbracciano tutti i beni esterni, che si dicono beni di fortuna.

Capitolo XXXII

LA FELICITÀ NON CONSISTE NEI BENI DEL CORPO [1]

Ragioni consimili dimostrano chiaramente che il sommo bene dell'uomo non può consistere neppure nei beni del corpo, quali la salute, la bellezza e la forza. Infatti:

1. Codesti beni sono comuni ai buoni e ai cattivi; sono instabili e non dipendono dalla volontà.

2. L'anima è superiore al corpo, il quale non può né vivere, né avere i beni suddetti che per l'anima. Dunque, il bene dell'anima, p. es., l'intellezione, è superiore al bene del corpo. Perciò i beni del corpo non possono essere il sommo bene dell'uomo.

3. Questi beni sono comuni all'uomo e agli altri animali. La felicità invece è il bene proprio dell'uomo. Dunque la felicità dell'uomo non sta nei beni suddetti.

4. Quanto ai beni suddetti molti animali sono superiori all'uomo: alcuni sono più veloci, altri più robusti, e così via. Perciò se il sommo bene dell'uomo consistesse in codeste cose, l'uomo non sarebbe il più nobile degli animali; il che evidentemente è falso. Dunque la felicità umana non consiste nei beni del corpo.

1. Ll. pp.: I-II, q. 2, a. 5; *Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 1; *Comp. Theol.*, P. II, c. 9; *Ethic.*, I, lect. 10.

CAPITOLO XXXIII
LA FELICITÀ UMANA NON RISIEDE NEI SENSI [1]

Da ciò risulta anche che il sommo bene dell'uomo non risiede nei beni della parte sensitiva. Infatti:

1. Questi beni sono comuni all'uomo e agli altri animali.

2. L'intelletto è superiore ai sensi. Perciò il bene di ordine intellettivo è superiore a quello di ordine sensitivo. Dunque il sommo bene dell'uomo non risiede nei beni sensibili.

3. I più grandi piaceri di ordine sensibile sono quelli della nutrizione e della procreazione, nei quali dovrebbe trovarsi il sommo bene, se esso risiedesse nei sensi. Ma il sommo bene non è in codesti piaceri [cfr. c. 27]. Quindi il sommo bene dell'uomo non risiede nei sensi.

4. I sensi si amano per la loro utilità e per la conoscenza. Ma tutta l'utilità dei sensi si riferisce ai beni del corpo, mentre la loro conoscenza è ordinata alla conoscenza intellettiva. Ecco perché gli animali privi di intelligenza non godono nella sensazione se non in rapporto ai vantaggi relativi al corpo, in quanto con la conoscenza sensitiva esplicano le funzioni della nutrizione e della procreazione. Dunque il sommo bene dell'uomo, che è la felicità, non risiede nella parte sensitiva.

1. Sebbene nelle due *Somme* l'Autore su questo argomento proceda quasi di pari passo, su quest'ultimo tema non esiste un luogo parallelo preciso; perché il capitolo XXXIII è concepito come anello di congiunzione tra la considerazione oggettiva della felicità e quella soggettiva. Ora, la *Somma Teologica*, nella sua struttura più organica e rifinita, presenta in blocco questa seconda considerazione in una questione distinta (I-II, q. 3), che inizia dall'alto e non dal basso: « Utrum beatitudo sit aliquid increatum ». Anche qui però S. Tommaso non ha rinunziato del tutto al tema già svolto nella *Contra Gentiles*, cosicché al 3° articolo troviamo il quesito: « Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum ». Per altri luoghi paralleli in modo approssimativo, vedi sopra, c. 27.

CAPITOLO XXXIV

L'ULTIMA FELICITÀ DELL'UOMO NON CONSISTE NEGLI ATTI DELLE VIRTÙ MORALI [1]

Ma è evidente che l'ultima felicità dell'uomo non consiste neppure negli atti delle virtù morali. Infatti:

1. L'ultima felicità umana non è ordinabile a un fine più remoto. Invece tutti gli atti delle virtù morali sono ordinabili a qualche cos'altro. Ciò risulta evidente dalla loro subordinazione. Infatti gli atti della fortezza che si esercitano in guerra, sono ordinati alla vittoria e quindi alla pace: poiché sarebbe stolto combattere per combattere [cfr. *Ethic.*, X, c. 7, n. 6]. Così pure gli atti di giustizia sono ordinati a conservare la pace tra gli uomini, permettendo a ciascuno di tenersi tranquillamente ciò che gli appartiene. Lo stesso è evidente per tutti gli altri. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non consiste negli atti delle virtù morali.

2. Le virtù morali sono fatte per conservare il giusto mezzo, sia nelle interne passioni, che nei beni esterni. Ora, non è possibile che il governo delle passioni e dei beni esterni sia l'ultimo fine della vita umana: poiché le passioni e i beni esterni sono a loro volta ordinabili ad altri scopi. Dunque non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo consista negli atti delle virtù morali.

3. L'uomo, essendo uomo in quanto possiede la ragione, bisogna che abbia il suo proprio bene, che è la felicità, in ciò che è proprio della ragione. Ora, è più proprio della ragione ciò che essa ha in se stessa, che quanto produce in altre cose. Ma il bene delle virtù morali, essendo un bene che la ragione produce in altre cose, non può essere il sommo bene dell'uomo che è la felicità; ma lo sarà piuttosto un bene che risiede nella ragione stessa.

4. Sopra abbiamo visto [c. 19] che il fine ultimo di tutte le cose è una certa somiglianza con Dio. Perciò la felicità dell'uomo sarà in quegli atti in cui l'uomo più somiglia a Dio. Ebbene, ciò non avviene negli atti delle virtù morali, perché essi non si possono at-

1. Il. pp.: I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 5; q. 69, a. 3; II-II, q. 180, a. 2; *Ethic.*, I, lect. 10; X, lect. 12.

624

tribuire a Dio, se non in senso metaforico; perché Dio non può avere delle passioni, o altri sentimenti del genere, su cui si esercitano gli atti delle virtù morali. Perciò l'ultima felicità dell'uomo, che poi è il suo fine ultimo, non consiste negli atti delle virtù morali.

5. La felicità è un bene proprio dell'uomo. Perciò, in quello che tra tutti i beni umani è più esclusivamente proprio all'uomo, rispetto agli altri animali, si deve cercare la sua ultima felicità. Ma tale non è l'atto delle virtù morali; perché certi animali partecipano qualcosa della liberalità o della fortezza; mentre nessun animale ha una partecipazione dell'atto intellettivo. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non risiede negli atti delle virtù morali.

Capitolo XXXV

L'ULTIMA FELICITÀ DELL'UOMO NON RISIEDE NELL'ATTO DELLA PRUDENZA[1]

Da ciò risulta che l'ultima felicità dell'uomo non risiede neppure nell'atto della prudenza. Infatti:

1. L'atto della prudenza si esercita solo nell'ambito delle virtù morali. Ma l'ultima felicità dell'uomo non risiede negli atti delle virtù morali [cfr. c. 34]. Quindi neppure risiede nell'atto della prudenza.

2. L'ultima felicità dell'uomo consiste nel suo atto più perfetto. Ora, l'atto più perfetto dell'uomo in quanto uomo è circa gli oggetti più nobili. Ma l'atto della prudenza non è circa gli oggetti più nobili dell'intelletto o della ragione: poiché non è circa le realtà necessarie, bensì circa le cose contingenti da farsi [cfr. *Ethic.*, VI, c. 6, n. 1]. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non consiste nell'atto della prudenza.

3. Ciò che ha in un'altra cosa il proprio fine non può essere l'ultima felicità dell'uomo. Ora, l'atto della prudenza ha come fine un'altra cosa, sia perché qualsiasi conoscenza pratica, in cui rientra la prudenza, è ordinata all'operazione; sia perché la prudenza rende l'uomo ben disposto rispetto ai mezzi, come spiega Aristotele (*Ethic.*,

1. Ll. pp.: come al capitolo precedente.

VI, c. 13, n. 7). Perciò l'ultima felicità dell'uomo non consiste nell'atto della prudenza.

4. Gli animali privi di ragione, come Aristotele dimostra (*Ethic.*, I, c. 9, n. 9) non hanno nessuna partecipazione della felicità. Invece alcuni di essi hanno una certa partecipazione della prudenza, come egli afferma nella *Metafisica* (I, c. 1, n. 2). Dunque la felicità non consiste nell'atto della prudenza.

CAPITOLO XXXVI

LA FELICITÀ NON CONSISTE NELL'ESERCIZIO DELL'ARTE [1]

È anche evidente che essa non consiste nell'esercizio dell'arte. Infatti:

1. La stessa conoscenza dell'arte è di ordine pratico. È quindi ordinata a un fine, e non è essa stessa l'ultimo fine.

2. Fini dell'esercizio dell'arte sono i manufatti, i quali non possono essere l'ultimo fine della vita umana; poiché piuttosto noi siamo il fine di tutti i manufatti. Dunque l'ultima felicità non può consistere nell'esercizio dell'arte.

CAPITOLO XXXVII

L'ULTIMA FELICITÀ DELL'UOMO CONSISTE NELLA CONTEMPLAZIONE DI DIO [1]

Se dunque l'ultima felicità dell'uomo non consiste nei beni esteriori, denominati beni di fortuna; e neppure nei beni del corpo, o nei beni dell'anima rispetto alla parte sensitiva, o negli atti delle virtù morali rispetto a quella intellettiva; e neppure negli atti intellettivi relativi all'operare, ossia nell'esercizio dell'arte e della prudenza, ri-

1. ll. pp.: *Metaph.*, IX, lect. 8, nn. 1862-65.

1. ll. pp.: I-II, q. 2, a. 8; q. 3, a. 1; II-II, q. 180, a. 5; *Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 1.

mane che l'ultima felicità dell'uomo consiste nella contemplazione della verità.

Infatti quest'ultima attività è l'unica propria dell'uomo e non ne partecipa affatto nessun altro animale.

Inoltre essa non è ordinata a nessun altro scopo: poiché la contemplazione della verità viene cercata per se stessa.

In più, mediante quest'attività l'uomo si unisce per somiglianza con gli esseri superiori; poiché tra tutte le attività umane, questa soltanto si trova anche in Dio e nelle sostanze separate. Anzi con essa egli raggiunge codesti esseri superiori mediante una qualche conoscenza.

E per esercitarla l'uomo è più che per altre sufficiente a se stesso; perché per essa si richiede un minimo di aiuto dalle cose esterne.

Inoltre a questa funzione sembrano ordinate tutte le attività umane. Infatti alla perfezione della contemplazione si richiede il benessere del corpo, al quale sono ordinati tutti i prodotti dell'arte necessari alla vita. Si richiede inoltre la pacificazione dei turbamenti delle passioni, alla quale si giunge con le virtù morali e con la prudenza; e l'esclusione di turbamenti esterni, cui è ordinato tutto il governo della vita civile. Cosicché, a ben considerare le cose, tutte le professioni umane sembrano a servizio di coloro che contemplano la verità.

Ora, non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo consista nella contemplazione relativa ai primi princìpi, la quale è imperfettissima in quanto troppo generica, e contiene la conoscenza delle cose solo in potenza; questa inoltre è il principio e non il termine dello studio umano, derivando in noi dalla natura e non dalla ricerca della verità. E neppure può consistere nelle scienze delle cose più basse: perché la felicità deve consistere in un'operazione dell'intelletto circa i più nobili oggetti intelligibili. Perciò l'ultima felicità dell'uomo deve consistere nella contemplazione della sapienza circa le verità divine.

È così dimostrato, anche per via d'induzione, quanto sopra [c. 25] abbiamo provato con argomenti diretti, che l'ultima felicità dell'uomo consiste solo nella contemplazione di Dio.

CAPITOLO XXXVIII

LA FELICITÀ UMANA NON CONSISTE NELLA CONOSCENZA DI DIO POSSEDUTA DALLA MAGGIOR PARTE DEGLI UOMINI[1]

Rimane ora da indagare in quale tipo di conoscenza debba essere riposta quest'ultima felicità delle sostanze intellettive. Esiste infatti una conoscenza di Dio generica e confusa che si riscontra in quasi tutti gli uomini; o perché, come pensano alcuni, l'esistenza di Dio è una verità per sé nota, alla pari degli altri princìpi indimostrabili (vedi Libro I, c. 10); oppure, e ciò è più vero, perché con la ragione naturale l'uomo può subito raggiungere una certa conoscenza di Dio. Gli uomini infatti, vedendo che gli esseri corporei si muovono secondo un ordine definito, e non essendoci ordine senza un ordinatore, per lo più intuiscono l'esistenza di un ordinatore delle cose che vedono. Chi sia però, e quale natura abbia l'ordinatore della natura, se sia uno o molteplice, non appare subito da questa considerazione generica e comune. Come quando vediamo che l'uomo si muove e compie altre funzioni, percepiamo in lui la presenza di un principio di tali operazioni, che non si trova in altri esseri; e codesto principio lo denominiamo *anima*; tuttavia non sappiamo ancora che cosa sia l'anima, cioè se sia un corpo, e in che modo compia le suddette funzioni.

Ora, questa maniera di conoscere Dio non può bastare alla felicità. Infatti:

1. L'agire di chi è felice deve essere senza difetti. Invece questa conoscenza va soggetta alla mescolanza di molti errori. Poiché alcuni hanno pensato che non ci fosse altro ordinatore dell'universo all'infuori dei corpi celesti, cosicché fecero di questi ultimi altrettanti dèi. – Altri pensarono che l'ordinatore fossero gli stessi elementi, generati per l'influsso dei corpi celesti: ritenendo che essi fossero indipendenti da ogni altro ordinatore nelle loro funzioni naturali, ma esercitassero essi stessi un influsso ordinatore sulle altre cose. – Altri poi, ritenendo che le azioni umane non fossero soggette ad altra guida

1. Luoghi paralleli veri e propri di questo capitolo non esistono nelle altre opere dell'Autore; non mancano però passi analoghi di certe considerazioni che qui vengono sviluppate. Vedi, p. es., I, q. 2, a. 1, ad 1; II-II, q. 2, a. 4; q. 180, a. 4; *Comp. Theol.*, P. II, c. 8.

che a quella dell'arbitrio umano, chiamarono dèi coloro che dirigono le azioni degli altri uomini. – Perciò questa conoscenza di Dio non basta a costituire la felicità.

2. La felicità è il fine degli atti umani. Ora, gli atti umani non hanno in codesta conoscenza il loro fine; poiché essa è presente in tutti, quasi fin da principio. Dunque la felicità non consiste in questa conoscenza di Dio.

3. Nessuno viene rimproverato perché privo della felicità: anzi coloro che essendone privi ne vanno in cerca vengono lodati. Invece per il fatto che uno manca della suddetta conoscenza di Dio viene rimproverato nella maniera più grave: viene in ciò rilevata la somma stoltezza dell'uomo, perché non percepisce segni così evidenti di Dio; come è reputato stolto chi nel vedere un uomo non capisce che ha un'anima. Ecco perché il Salmista scrive: « Ha detto lo stolto in cuor suo: Dio non esiste » (*Sal.* XIII, 1; LII, 1). Perciò questa conoscenza di Dio non basta per la felicità.

4. La conoscenza soltanto generica di una cosa, senza determinazioni proprie, è imperfettissima, come la conoscenza di un uomo ridotta al solo fatto che è un essere mobile: infatti con codesta conoscenza si ha dell'oggetto una nozione solo potenziale, poiché nei dati comuni sono contenuti in potenza quelli propri. Ma la felicità è un'azione perfetta, e il sommo bene dell'uomo deve consistere in qualcosa di attuale, e non in qualcosa di potenziale soltanto; poiché è la potenza completata dall'atto che ha natura di bene. Dunque la suddetta conoscenza di Dio non è sufficiente per la nostra felicità.

Capitolo XXXIX

LA FELICITÀ UMANA NON CONSISTE NELLA CONOSCENZA DI DIO CHE SI PUÒ AVERE DALLA DIMOSTRAZIONE [1]

C'è poi un'altra conoscenza di Dio superiore alla precedente, che si acquista mediante la dimostrazione, e con la quale ci avviciniamo a una conoscenza più appropriata di lui: poiché con la dimostrazione si escludono molte cose, dalla cui esclusione Dio risulta distinto da

1. Il. pp.: *Comp. Theol.*, cc. 105, 106.

ogni altra cosa. Infatti la dimostrazione prova che Dio è immobile, eterno, incorporeo, del tutto semplice, uno, e altri attributi del genere, che noi abbiamo visto nel *Primo Libro* [cc. 13 ss.]. Ora, alla conoscenza propria di una cosa si giunge non solo con le affermazioni, ma anche con le negazioni: poiché come è proprio dell'uomo essere un animale ragionevole, lo è pure non essere inanimato e irrazionale. Però tra questi due modi della conoscenza propria c'è questa differenza: che con la conoscenza propria, avuta mediante le affermazioni, si conosce l'essenza di una cosa e il modo col quale si distingue dalle altre; mentre con la conoscenza avuta mediante le negazioni, di una cosa si conosce che è distinta dalle altre, ma rimane ignota la sua essenza. Ebbene, tale è la conoscenza che possiamo avere di Dio mediante la dimostrazione. Perciò neppure questa è sufficiente per la felicità dell'uomo. Infatti:

1. Gli individui di una data specie raggiungono in gran numero il fine di codesta specie: poiché ciò che deriva dalla natura si verifica sempre o nella maggior parte dei casi, mentre può solo mancare in pochi casi per qualche alterazione. Ora, la felicità è il fine della specie umana: poiché tutti gli uomini per natura la desiderano. Perciò la felicità è un bene comune possibile a conseguirsi da tutti gli uomini, a meno che non capitino per alcuni degli impedimenti da cui ne siano privati [cfr. *Ethic.*, I, c. 9, n. 9]. Invece sono pochi quelli che arrivano ad avere la predetta conoscenza di Dio per via di dimostrazione, per gli ostacoli che essa incontra, e ai quali abbiamo accennato all'inizio dell'Opera [cfr. I, c. 4]. Quindi tale conoscenza di Dio non può essere essenzialmente la felicità stessa dell'uomo.

2. Essere in atto è il fine di ciò che è in potenza, come sopra abbiamo spiegato [cc. 20, 22]. Perciò la felicità, che è il fine ultimo, è l'atto col quale è incompatibile qualsiasi potenza ad un ulteriore atto. Ora, la conoscenza di Dio ottenuta con la dimostrazione rimane in potenza, sia a conoscere altre cose su Dio, sia a conoscere meglio quelle già conosciute. Infatti i pensatori posteriori si sono sforzati di aggiungere qualche nuova conoscenza su Dio, a quelle tramandate dai loro predecessori. Dunque una tale conoscenza non è l'ultima felicità dell'uomo.

3. La felicità esclude ogni miseria: poiché nessuno può essere insieme misero e felice. Ora, l'inganno e l'errore costituiscono un gran carico di miseria: essi infatti sono naturalmente fuggiti da tutti. Ma

alla suddetta conoscenza di Dio possono aggiungersi molti errori: il che è evidente nel caso di molti che conobbero alcune verità su Dio per via di dimostrazione, e che seguendo le loro opinioni in mancanza di dimostrazioni caddero in molteplici errori. Se poi ci furono alcuni che scoprirono la verità intorno a Dio per via di dimostrazione in modo che alle loro opinioni non si aggiungesse nessuna falsità, è evidente che essi furono pochissimi: il che non è compatibile con la felicità, che è il fine comune. Perciò l'ultima felicità dell'uomo non è in questo tipo di conoscenza.

4. La felicità consiste in un'operazione perfetta. Ma per la perfezione della conoscenza si richiede la certezza: cosicché noi, come spiega Aristotele (*Poster. An.*, I, c. 2, n. 17), non possiamo dire davvero di conoscere, se non conosciamo che una cosa non può essere diversamente. Invece la conoscenza suddetta implica molte incertezze: il che è evidente dalla diversità delle opinioni su Dio espresse da coloro che cercarono di conoscerlo per via di dimostrazione. Dunque la felicità non consiste in codesto tipo di conoscenza[2].

5. Una volta conseguito il suo ultimo fine la volontà si acquieta nel suo desiderio. Ora, l'ultimo fine di tutta la conoscenza umana è la felicità. Quindi sarà essenzialmente la felicità stessa quella conoscenza di Dio, che, una volta raggiunta, non rimane da desiderare nessun'altra conoscenza. Ma tale non è la conoscenza che potevano avere di Dio i filosofi mediante le dimostrazioni: perché una volta raggiunta tale conoscenza, desideriamo di conoscere altre cose, che con essa non sono ancora conosciute. Perciò la felicità non risiede in tale conoscenza.

6. Fine di ogni essere in potenza è di passare all'atto: poiché a questo esso tende col moto che lo spinge verso il fine. Però ciascun essere in potenza tende all'atto secondo le proprie possibilità. Ci sono infatti degli esseri in potenza la cui potenzialità può essere attuata interamente; e quindi il loro fine è l'attuazione totale. È così, p. es., che un corpo grave, lontano dal centro, è in potenza al suo luogo naturale. Ci sono degli esseri invece la cui potenza non può attuarsi tutta simultaneamente, com'è evidente nel caso della materia prima.

2. Tutte queste considerazioni mostrano con chiarezza quanto l'Autore fosse cosciente dei limiti del proprio lavoro in quanto filosofo cristiano; e unite alle considerazioni del capitolo seguente mostrano pure quanto egli fosse profondamente insoddisfatto della stessa riflessione teologica.

Ecco perché essa tende ad attuarsi successivamente nelle varie forme, le quali per la loro diversità non possono trovarvisi mai simultaneamente. Ebbene il nostro intelletto è in potenza a tutti gli intelligibili, come abbiamo visto nel *Secondo Libro* [c. 47]. Però due intelligibili possono simultaneamente esistere nell'intelletto possibile in atto primo, cioè come oggetto di scienza, sebbene forse non in atto secondo, cioè come considerazioni attuali. Dal che risulta che tutta la potenza dell'intelletto può essere attuata simultaneamente. Quindi questo è richiesto per il suo ultimo fine che è la felicità. Ma di ciò non è capace la conoscenza di Dio che si può avere mediante la dimostrazione: perché dopo averla raggiunta ignoriamo ancora molte altre cose. Dunque tale conoscenza di Dio non basta per l'ultima nostra felicità.

CAPITOLO XL

LA FELICITÀ UMANA NON CONSISTE NELLA CONOSCENZA DI DIO CHE SI PUÒ AVERE DALLA FEDE [1]

Ma c'è ancora un'altra conoscenza di Dio, che sotto un certo aspetto è superiore alla conoscenza suddetta, mediante la quale Dio viene conosciuto dagli uomini per fede. Essa è superiore alla conoscenza di Dio avuta per dimostrazione, per il fatto che mediante la fede conosciamo di Dio certe cose che per la loro sublimità la ragione dimostrativa non può raggiungere, come abbiamo spiegato all'inizio di quest'Opera [cfr. lib. I, c. 5]. Però non è possibile neppure che l'ultima felicità umana consista in questa conoscenza di Dio. Infatti:

1. La felicità è un'operazione perfetta dell'intelletto, come sopra abbiamo visto [c. 25]. Ma nella conoscenza di fede l'operazione dell'intelletto è imperfettissima rispetto all'atto dell'intelligenza, sebbene si riscontri la massima perfezione rispetto all'oggetto: l'intelletto infatti non può capire quello cui aderisce col credere. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non risiede in questa conoscenza di Dio.

2. Noi sopra abbiamo dimostrato che l'ultima felicità non può consistere principalmente in un atto di volontà [c. 26]. Ora, nella

1. Il. pp.: I-II, q. 4, a. 3; *Sent.*, I, d. 1, q. 1, a. 1; IV, d. 49, q. 4, a. 5, qc. 1.

conoscenza di fede il compito principale spetta alla volontà: poiché l'intelletto mediante la fede accetta le cose che gli vengono proposte perché vuole, ma non perché trascinato necessariamente dall'evidenza della verità. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non consiste in questo tipo di conoscenza.

3. Chi crede dà l'assenso a cose propostegli da altri e che lui non vede: cosicché la fede ha una conoscenza che somiglia più all'ascolto che alla visione. Ma nessuno crederebbe a cose non viste e proposte da un altro, se non ritenesse che costui possiede una conoscenza più perfetta della propria circa le cose proposte che egli non vede. Perciò o la convinzione di chi crede è falsa, oppure bisogna che il proponente abbia una conoscenza più perfetta delle cose che vengono proposte. E se anche chi le propone non le conosce che in quanto le ha apprese da un altro, in questo non si può andare all'infinito: ché altrimenti l'assenso della fede sarebbe frivolo e privo di certezza; perché non ci sarebbe un primo intrinsecamente certo, capace di dare certezza alla fede dei credenti. Ora, non è possibile che la conoscenza della fede sia falsa e frivola, come abbiamo spiegato all'inizio dell'Opera [lib. I, c. 7]: comunque anche se lo fosse, è certo che in tale conoscenza non potrebbe consistere la felicità. C'è dunque un'altra conoscenza umana di Dio che è superiore alla conoscenza della fede: sia perché l'uomo stesso che propone la fede vede immediatamente la verità proposta, come crediamo che avvenisse in Cristo; sia perché egli la riceve da chi la vede immediatamente, come avvenne per gli Apostoli e per i Profeti. Perciò siccome la felicità umana consiste nella suprema conoscenza di Dio, è impossibile che essa consista nella conoscenza di fede.

4. La felicità essendo l'ultimo fine, quieta il desiderio naturale. Ma la conoscenza della fede non quieta il desiderio, bensì lo accende maggiormente; perché tutti desiderano vedere ciò che credono. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non risiede nella conoscenza di fede.

5. La conoscenza di Dio si dice che è fine, in quanto unisce all'ultimo fine delle cose, che è Dio. Ora, con la conoscenza di fede le cose credute non diventano perfettamente presenti all'intelletto: perché la fede è di cose assenti, non già presenti. Infatti l'Apostolo afferma: « Finché camminiamo nella fede pellegriniamo lontani dal Signore » (*II Cor.*, V, 6 s.). Tuttavia con la fede Dio diviene presente

all'affetto, poiché chi crede aderisce a Dio con la volontà, secondo l'esortazione paolina: « Cristo abiti nei nostri cuori mediante la fede » (*Efes.*, III, 17). Perciò non è possibile che l'ultima felicità umana consista nella conoscenza di fede.

CAPITOLO XLI

SE IN QUESTA VITA L'UOMO POSSA CONOSCERE LE SOSTANZE SEPARATE CON LO STUDIO E CON LE SCIENZE SPECULATIVE [1]

Un essere intellettivo può avere di Dio anche un'altra conoscenza. Infatti nel *Secondo Libro* [cc. 96 ss.] abbiamo detto che una sostanza separata conoscendo la propria essenza, conosce sia ciò che è sopra di sé, sia quello che è sotto di sé, in proporzione della propria natura. Ciò è necessario specialmente qualora l'essere che le è superiore ne sia anche la causa: poiché negli effetti deve esserci una somiglianza della causa. Perciò, essendo Dio la causa di tutte le sostanze intellettive, come sopra abbiamo spiegato [lib. II, c. 15], è necessario che le sostanze separate, conoscendo la propria essenza, conoscano Dio stesso per una specie di visione; poiché l'intelletto conosce come per visione diretta quelle cose la cui immagine intellettiva è presente nell'intelletto, come l'immagine di una cosa che si vede fisicamente è presente nel senso di chi vede. Perciò qualsiasi intelletto che conosca l'essenza di una sostanza separata vede Dio in una maniera più alta di quanto non possa conoscersi con una delle conoscenze ricordate sopra.

1. Il. pp.: I, q. 88, aa. 1-2; *Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 12; *De Verit.*, q. 18, a. 5, ad 6; *De Anima*, a. 16; *De Trinit.*, q. 6, aa. 3, 4; *Post. Anal.*, I, lect. 41; *De Causis*, lect. 7. – Il titolo così com'è formulato nell'edizione critica non corrisponde perfettamente al contenuto del capitolo. Come infatti precisa il Ferrarese nel suo commento, qui « San Tommaso dimostra che la felicità dell'uomo non consiste nella conoscenza di Dio acquistata mediante la conoscenza quidditativa delle sostanze separate » (vedi S. THOMAE, *Opera Omnia*, Ed. Leon., t. XIV, p. 104). Anzi, per essere più aderenti al testo, a tale precisazione dovremmo poi aggiungere il titolo ampliato che troviamo nell'edizione bilingue del Giachetti, e nelle vecchie edizioni latine: « L'uomo non può in questa vita conoscere le sostanze separate per via di studio e ricerca di scienze speculative, come volle Avempace » (*La Summa di S. Tommaso d'Aquino Dottor Angelico intorno alla verità della Cattolica Fede contro i Gentili*, Firenze-Prato, 1884, vol. II, p. 109).

Ma poiché alcuni [cfr. AVERROÈ, in *De Anima*, III, text. 36] hanno ritenuto che l'ultima felicità dell'uomo consisterebbe in questa vita nel conoscere le sostanze separate, dobbiamo indagare se l'uomo in questa vita possa conoscere tali sostanze. La cosa però va discussa. Poiché il nostro intelletto nello stato presente non intende nulla senza i fantasmi, i quali stanno all'intelletto possibile come il quale intendiamo come i colori stanno alla vista, secondo le spiegazioni date nel *Secondo Libro* [cc. 59, 74]. Perciò se mediante la conoscenza intellettiva tratta dai fantasmi uno di noi può giungere all'intellezione delle sostanze separate, è possibile che in questa vita uno intenda direttamente le sostanze separate; e di conseguenza nel vedere le sostanze separate stesse potrà partecipare il modo con cui una sostanza separata, conoscendo se stessa, conosce Dio. Ma se con la conoscenza ricavata dai fantasmi non si può arrivare in nessun modo a intuire le sostanze separate, non sarà possibile che l'uomo nello stato della vita presente raggiunga il modo suddetto di conoscere Dio.

Come poi dalla conoscenza ricavata dai fantasmi noi possiamo arrivare a conoscere le sostanze separate, i vari autori lo spiegano in vari modi [*infra*, cc. 42, 43]. Avempace[2] difatti riteneva che mediante lo studio delle scienze speculative noi possiamo giungere a conoscere le sostanze intellettive partendo dai concetti ricavati dai fantasmi [AVERROÈ, *loco cit.*]. Infatti con l'esercizio dell'intelletto noi possiamo astrarre la quiddità di qualsiasi cosa che ha la quiddità, ma che non si identifica con essa. Poiché l'intelletto è fatto per conoscere qualsiasi quiddità in quanto è una quiddità: perché oggetto proprio dell'intelletto è il *quod quid est*, ossia l'essenza. Se dunque la cosa che per prima intendiamo con l'intelletto possibile è un soggetto che da solo possiede la quiddità, con l'intelletto possibile noi possiamo astrarre la quiddità; e se codesta quiddità è nelle stesse condizioni, sarà possibile astrarre di nuovo la quiddità di codesta quiddità; e poiché non si può procedere all'infinito, bisogna fermarsi a un certo punto. Perciò il nostro intelletto può arrivare per via d'analisi a conoscere una quiddità che non ha

2. È uno dei grandi filosofi arabi occidentali. Nacque a Saragozza nel secolo XI, e morì a Fez nel 1139. S. Tommaso lo conobbe, a quanto pare, solo attraverso le opere di Averroè.

quiddità. Ora, tale è la quiddità della sostanza separata. Dunque il nostro intelletto, mediante la conoscenza delle cose sensibili, ricavate dai fantasmi, può giungere alle sostanze separate.

Avempace inoltre passa a dimostrare la stessa cosa procedendo per una via consimile. Infatti egli parte dal principio che il concetto di una cosa, p. es., del cavallo, in me e in te è molteplice solo per la molteplicità delle immagini eidetiche, che in me e in te sono distinte. Perciò un dato intelligibile che è indipendente da ogni immagine del genere, deve essere identico in entrambi. Ora, la quiddità di un dato intelligibile che il nostro intelletto, come abbiamo già notato, è fatto per astrarre, non ha nessuna immagine eidetica e individuale; perché la quiddità di un intelligibile non è quiddità di un individuo, né spirituale né corporale, essendo l'intelligibile come tale un universale. Perciò il nostro intelletto è fatto per intendere quelle quiddità il cui concetto è unico presso tutti. Ma tale è appunto la quiddità delle sostanze separate. Dunque il nostro intelletto è fatto per conoscere le sostanze separate.

Ma a ben riflettere questi argomenti si rivelano inconsistenti. Infatti:

1. Per il fatto che il dato intellettivo, in quanto tale è universale, è necessario che la sua quiddità sia la quiddità di un universale, ossia di un genere o di una specie. Ma la quiddità di un genere o di una specie delle cose sensibili, di cui deriviamo la conoscenza intellettiva dai fantasmi, comprende in sé la materia e la forma. Perciò essa è del tutto diversa dalla quiddità di una sostanza separata, che è semplice e immateriale. Dunque non è possibile che mediante la conoscenza della quiddità di cose sensibili ricavata dai fantasmi si possa conoscere la quiddità delle sostanze separate.

2. La forma che nella realtà non può separarsi da un dato soggetto e quella che realmente ne è separata non sono della medesima natura, anche se in astratto vengono considerate entrambe prive di soggetto. Infatti l'essenza di un'estensione e quella di una sostanza separata non possono essere identiche, a meno che sull'esempio di certi Platonici non ammettiamo che esistano estensioni separate come elementi intermedi tra le idee e le cose sensibili. Ora, la quiddità del genere o della specie di cose sensibili non può separarsi realmente dalla materia: a meno che non ammettiamo con i Platonici le specie separate dalle cose, dimenticando la confutazione

di Aristotele [*Metaph.*, I, c. 9]. Perciò la quiddità suddetta è del tutto diversa dalle sostanze separate, che in nessun modo risiedono nella materia. Quindi per il fatto che si conoscono codeste quiddità, non è detto che si possano conoscere le sostanze separate.

3. Anche se si ammettesse che la quiddità delle sostanze separate è della stessa natura che la quiddità del genere o della specie delle cose sensibili, non si potrebbe dire che esse sono della stessa natura specifica, se non ammettendo che le specie delle cose sensibili si identificano con le sostanze separate, come appunto ritenevano i Platonici. Perciò rimane stabilito che non hanno la stessa natura, se non sotto l'aspetto di quiddità. Ma questo è un aspetto comune, ossia è la nozione di genere e di sostanza. Perciò con tali quiddità non si potrà conoscere altro che il genere remoto delle sostanze separate. Ma conosciuto il genere non si conosce per ciò stesso la specie, se non in potenza. Dunque mediante l'intellezione della quiddità delle cose sensibili non è possibile conoscere le sostanze separate.

4. È più distante una sostanza separata dalle cose sensibili, di quanto possa esserlo una cosa sensibile dall'altra. Ora, l'intellezione della quiddità di un dato essere sensibile non basta per intendere la quiddità di un altro essere sensibile: poiché il cieco nato per il fatto che intende la quiddità del suono non per questo può giungere ad intendere in qualche modo la quiddità del colore. Molto meno quindi per il fatto che intende la quiddità di una sostanza sensibile, uno potrà intendere la quiddità di una sostanza separata.

5. Anche se si ammette che le sostanze separate muovono i cieli [cfr. c. 22], dai cui moti vengono causate le forme degli esseri sensibili, non si può ammettere che la conoscenza delle sostanze separate derivanti da tali rapporti basti per conoscere la loro quiddità. La causa infatti viene conosciuta mediante l'effetto, o a motivo della somiglianza esistente tra la causa e l'effetto, o in quanto l'effetto rivela la virtù della causa. Ora, in forza della somiglianza dell'effetto non è possibile conoscere la quiddità della causa, se non si tratta di un agente dell'identica specie: ma non è questo il rapporto delle sostanze separate con le cose sensibili. Parimente ciò non è possibile mediante la virtù, se non quando l'effetto adegua la virtù della causa: poiché allora mediante l'effetto si conosce tutta la virtù della causa; e la virtù di quel dato essere ne manifesta l'essenza. Ma questo non si può dire nel caso nostro; poiché le virtù delle sostanze

separate sorpassano tutti gli effetti di ordine sensibile che noi comprendiamo col nostro intelletto, come una virtù universale sorpassa l'effetto particolare. Dunque non è possibile che mediante la conoscenza intellettiva delle cose sensibili possiamo arrivare alla comprensione delle sostanze separate.

6. Tutti i dati intelligibili che noi raggiungiamo con la ricerca e lo studio appartengono ad una delle scienze speculative. Perciò se è vero che mediante l'intellezione delle nature o quiddità degli esseri sensibili arriviamo a conoscere le sostanze separate, bisogna che la loro conoscenza avvenga mediante una delle scienze speculative. Ebbene, ciò non risulta: poiché non c'è una scienza speculativa che insegni a conoscere la quiddità delle sostanze separate, bensì il solo fatto che esse esistono. Dunque non è possibile che mediante l'intellezione della natura degli esseri sensibili raggiungiamo l'intellezione delle sostanze separate.

Se poi si replicasse che una tale scienza potrebbe anche esistere, sebbene non sia stata ancora trovata, questo sarebbe un discorso inconcludente; perché non è possibile raggiungere le sostanze suddette, se non mediante princìpi che noi conosciamo. Infatti tutti i princìpi propri di ciascuna scienza dipendono dai primi princìpi indimostrabili per sé noti, la cui conoscenza noi ricaviamo dai sensi, come spiega Aristotele [*Posteriorum Anal.*, II, c. 15, nn. 5, 6]. Ma gli esseri sensibili non sono in grado di portarci a conoscere in modo adeguato le cose immateriali, come noi abbiamo dimostrato con gli argomenti precedenti. Quindi non è possibile che ci sia una scienza mediante la quale si possa arrivare ad intendere le sostanze separate.

CAPITOLO XLII

IN QUESTA VITA NOI NON POSSIAMO CONOSCERE LE SOSTANZE SEPARATE COME PROPONEVA ALESSANDRO [DI AFRODISIA] [1]

Alessandro [di Afrodisia], persuaso che l'intelletto possibile è generabile e corruttibile, quale « predisposizione della natura umana derivante dalla combinazione degli elementi », come abbiamo visto

1. Il. pp.: I, q. 88, a. 1; *De Verit.*, q. 18, a. 5, ad 8; *De Anima*, a. 16.

nel *Secondo Libro* [c. 62], non riteneva che una tale virtù si sollevasse al di sopra degli esseri materiali; quindi affermava che il nostro intelletto possibile non può mai raggiungere le sostanze separate [2]. Tuttavia egli ammetteva che noi, nello stato della vita presente possiamo avere l'intellezione delle sostanze separate [cfr. AVERROÈ, *loco cit.*]. E si sforzava di dimostrarlo nel modo seguente.

Quando un essere giunge per generazione al suo pieno sviluppo e all'ultima perfezione della sua natura, viene completato dalla sua propria operazione, attiva o passiva che essa sia: poiché, come l'operazione segue dalla natura, così la perfezione dell'operazione deriva dalla perfezione della natura; infatti l'animale quando è del tutto perfetto è in grado di camminare da se stesso. Ora, l'intelletto « abituale », che s'identifica con « le specie intelligibili prodotte dall'intelletto agente e impresse nell'intelletto possibile », ha due operazioni: l'una per portare gli intelligibili in potenza ad essere intelligibili in atto, mediante l'influsso dell'intelletto agente; l'altra consiste nell'intendere gli intelligibili in atto. Infatti l'uomo può fare queste due cose mediante i suoi abiti intellettivi. Perciò quando l'intelletto « abituale » completa il suo sviluppo, devono compiersi in esso codeste due operazioni. Ora, mentre acquista nuove specie intellettive, l'intelletto suddetto si avvicina di continuo al suo pieno sviluppo. Quindi è necessario che esso finalmente raggiunga codesto sviluppo, se non incontra ostacoli: perché nessuno sviluppo tende all'indefinito. Perciò entrambe le operazioni dell'intelletto passibile di abiti raggiungeranno la perfezione, e per il fatto che tutte le nozioni in potenza diventeranno attuali, raggiungendo così il pieno sviluppo della prima; e per il fatto che codesto intelletto conoscerà tutti gli intelligibili, sia quelli separati che quelli non separati.

Ma poiché, come abbiamo detto, secondo la sua opinione, l'intelletto possibile non può intendere le sostanze separate, egli vuol dire che noi intenderemo con l'intelletto « abituale » le sostanze separate, per il fatto che l'intelletto agente, il quale per lui è una sostanza separata, diventerà forma dell'intelletto « abituale » e di noi stessi; cosicché allora intenderemo con esso, come adesso intendiamo con l'intelletto possibile. E poiché è proprio dell'intelletto

2. Ossia non ammetteva che il singolo uomo dopo la morte potesse raggiungere la contemplazione di Dio.

agente rendere intelligibile in atto ciò che è intelligibile in potenza, nonché conoscere le sostanze separate, in quello stato avremo l'intellezione delle sostanze separate e di tutti gli intelligibili non separati.

Secondo tale opinione noi arriviamo alla conoscenza delle sostanze separate mediante quella ricavata dai fantasmi, non perché i fantasmi stessi e i concetti ricavati da essi servano quali mezzi per conoscere le sostanze separate, come avviene nelle scienze speculative, e come intendeva l'opinione precedente [c. 41]; ma perché le specie intelligibili sarebbero in noi delle predisposizioni a quella forma che è l'intelletto agente. E questa è la prima differenza tra le due opinioni riferite.

Perciò quando l'intelletto « abituale » sarà colmo di codeste specie intelligibili che vengono impresse in noi dall'intelletto agente, lo stesso intelletto agente, come abbiamo detto, diventerà la nostra forma. Alessandro d'Afrodisia lo identifica con l'« intelletto acquisito », di cui Aristotele direbbe che viene dal di fuori. Quindi, sebbene l'ultima perfezione dell'uomo non consista nelle scienze speculative, come voleva l'opinione precedente; tuttavia con esse l'uomo verrebbe predisposto alla sua ultima perfezione. E questo è il secondo punto di contrasto tra le due opinioni.

In terzo luogo esse differiscono, per il fatto che secondo la prima opinione l'intelletto agente si salda con noi perché noi lo conosciamo. Invece per la seconda opinione avviene il contrario: infatti proprio perché esso viene a saldarsi con noi quale forma, noi intendiamo e l'intelletto agente e le altre sostanze separate.

Ma tutte queste affermazioni sono irragionevoli. Infatti:

1. Per Alessandro [di Afrodisia] sia l'intelletto « abituale » che l'intelletto possibile sono generabili e corruttibili. Ora non è possibile, a suo parere, che una realtà eterna diventi forma di un essere generabile e corruttibile: ed è per questo che egli ritiene generabile e corruttibile l'intelletto possibile che è unito a noi come forma, mentre l'intelletto agente, il quale è incorruttibile, sarebbe una sostanza separata. Quindi, siccome per lui l'intelletto agente è una sostanza separata eterna, è impossibile che l'intelletto agente diventi la forma dell'intelletto « abituale ».

2. Forma dell'intelletto in quanto intelletto, è una realtà intelligibile, come forma del senso è una realtà sensibile: infatti a tutto

rigore l'intelletto non riceve che in maniera intelligibile, come il senso non riceve che in maniera sensibile. Perciò, se l'intelletto agente non può essere un intelligibile per l'intelletto « abituale », è impossibile che possa diventarne la forma.

3. In tre sensi si può dire che noi intendiamo con una data cosa. Primo, così come intendiamo con l'intelletto, che è la potenza da cui promana tale operazione: cosicché l'intellezione si attribuisce all'intelletto stesso, e il suo intendere è il nostro intendere. – Secondo, nel senso in cui s'intende con la specie intelligibile: noi diciamo d'intendere con tale specie non nel senso che sia essa a intendere, ma nel senso che la potenza intellettiva viene da essa attuata, come la potenza visiva viene attuata dall'immagine del colore. – Terzo, nel senso in cui intendiamo con il termine medio che ci permette di passare da una conoscenza a un'altra.

Perciò se l'uomo arriva a conoscere le sostanze separate con l'intelletto agente, bisogna che ciò sia inteso in qualcuno dei sensi suddetti. Ma non potrà essere inteso nel terzo: perché Alessandro [di Afrodisia] non concede che l'intelletto possibile, o l'intelletto « abituale » possa conoscere l'intelletto agente. – E neppure nel secondo: perché intendere con una data specie intelligibile spetta a quella potenza intellettiva di cui codesta specie è forma; ma Alessandro non ammette che l'intelletto possibile, o intelletto « abituale » intenda le sostanze separate; quindi non è possibile che intendiamo le sostanze separate con l'intelletto agente, servendoci di esso come di una specie intelligibile. – Se poi ciò si affermasse nel senso che ci si serve di esso come di una potenza intellettiva, bisogna che l'intellezione stessa dell'intelletto agente sia l'intellezione dell'uomo. Ma questo non può essere, senza che la sostanza dell'intelletto agente e la sostanza dell'uomo costituiscano un'unica realtà: poiché è impossibile che l'operazione dell'uno sia l'operazione dell'altro, se essi rimangono due sostanze realmente diverse. Perciò l'intelletto agente verrà a identificarsi realmente con l'uomo. Ma non secondo l'essere accidentale; perché allora l'intelletto agente non sarebbe una sostanza, bensì un accidente; infatti [nel colorato] colore e corpo costituiscono un'unità di ordine accidentale. Quindi rimane che l'intelletto agente costituisce con l'uomo un'unità di ordine sostanziale. Perciò esso dovrà essere o l'anima umana, o una parte di essa, non già una sostanza separata, come opinava Alessandro. Dunque non

si può affermare, secondo la sua opinione, che l'uomo intende le sostanze separate.

4. Se l'intelletto agente diventasse forma di un uomo determinato, in modo che costui potesse intendere con esso, per lo stesso motivo potrebbe diventare forma anche di un altro uomo, che se ne servirebbe allo stesso modo. Ne seguirebbe quindi che due uomini intenderebbero simultaneamente servendosi dell'intelletto agente in qualità di propria forma. Questo perché l'intellezione dell'intelletto agente si identifica con l'intellezione di chi intende con esso, come sopra abbiamo detto. Dunque due soggetti intelligenti avrebbero l'identica intellezione. Il che è assurdo.

Anche la ragione che egli adduce è del tutto inconcludente. Primo, perché quando si compie la generazione di una natura bisogna che venga completata dalla sua operazione, però secondo il moto proprio di codesta natura, non già secondo quello di una natura superiore: infatti quando si compie la generazione dell'aria, questa riceve col suo sviluppo il moto completo verso l'alto, ma non verso la sfera del fuoco. Così quando si compie il pieno sviluppo dell'intelletto « abituale » si compie anche la sua operazione che è l'intendere, però secondo il modo suo proprio: non già secondo il modo col quale intendono le sostanze separate, che è l'intellezione delle sostanze separate. Perciò dallo sviluppo dell'intelletto « abituale » non si può concludere che l'uomo finalmente arriva a conoscere le sostanze separate.

Secondo, perché il completo sviluppo di un'operazione appartiene all'identica facoltà che la esercita. Perciò se intendere le sostanze separate è il coronamento dell'operazione dell'intelletto « abituale », ne segue che l'intelletto « abituale » arriva ad intendere le sostanze separate. Cosa che Alessandro [d'Afrodisia] non ammette: poiché ne seguirebbe che la conoscenza delle sostanze separate avverrebbe mediante le scienze speculative, che rientrano nell'intelletto « abituale ».

Terzo, perché le cose che si sviluppano per generazione arrivano allo sviluppo completo nella maggior parte dei casi: poiché tutti gli sviluppi delle cose dipendono da cause determinate, che raggiungono i loro effetti, o sempre, o nella maggioranza dei casi. Perciò se al pieno sviluppo generativo segue anche quello operativo, bisogna che l'operazione completa segua le cose generate, o sempre, o nella

maggior parte dei casi. Ora, coloro che attendono a formarsi degli abiti intellettivi non raggiungono né spesso, né sempre l'intellezione delle sostanze separate; anzi nessuno ha mai dichiarato di essere giunto a tale perfezione. Perciò l'intellezione delle sostanze separate non è il pieno sviluppo dell'esercizio dell'intelletto « abituale ».

Capitolo XLIII

IN QUESTA VITA NON POSSIAMO CONOSCERE LE SOSTANZE SEPARATE COME PROPONEVA AVERROÈ [1]

Osservando che la più grave difficoltà riscontrata nell'opinione di Alessandro [di Afrodisia] sta nel fatto che costui riteneva assolutamente corruttibile l'intelletto possibile, sede degli abiti, Averroè pensò di aver trovato una via più facile per dimostrare che talora noi arriviamo a conoscere le sostanze separate, sostenendo che l'intelletto possibile è incorruttibile, e realmente separato da noi come l'intelletto agente [cfr. Averroè, *loco cit.*].

Egli infatti dimostra prima di tutto la necessità di ammettere che l'intelletto agente sta ai princìpi a noi noti per natura, o come la causa agente sta allo strumento, o come la materia sta alla forma. Infatti l'intelletto « abituale » col quale intendiamo esercita non solo l'atto d'intellezione, ma anche quello di rendere intelligibili in atto le cose conosciute: e noi sperimentiamo che dipendono da noi entrambi codesti atti. Anzi rendere intelligibili in atto le cose conosciute specifica meglio l'intelletto « abituale » che la semplice intellezione. Ora, ci sono in noi degli intelligibili, p. es., i primi dati intellettivi, che ricevono la loro attualità per natura, e non dallo studio o dalla nostra volontà. Ebbene, rendere intelligibili in atto questi primi dati non dipende dall'intelletto « abituale », il quale rende intelligibili in atto ciò che conosciamo mediante lo studio; ché anzi essi sono all'origine dell'intelletto « abituale »: cosicché l'abito intellettivo di codesti princìpi da Aristotele viene chiamato

1. Il. pp.: I, q. 88, a. 1; *De Verit.*, q. 10, a. 11; q. 18, a. 5, ad 7, 8; *De Anima*, a. 16; *Metaph.*, II, lect. 1.

intelletto (*Ethic.*, VI, c. 6, n. 2). Essi invece sono resi intelligibili in atto dal solo intelletto agente; e con essi vengono resi intelligibili le altre cose, che conosciamo mediante lo studio. Perciò rendere intelligibili in atto le conoscenze successive è una funzione dell'intelletto « abituale », e, in forza dei primi princìpi, anche dell'intelletto agente. Ora, un'azione non può appartenere a due cause, senza che una di esse stia all'altra come la causa agente allo strumento, o come la forma sta alla materia. Quindi è necessario che l'intelletto agente stia ai primi princìpi dell'intelletto « abituale » come la causa agente sta allo strumento, o come la forma sta alla materia.

Ed ecco come egli lo spiega. L'intelletto possibile, essendo secondo la sua opinione una sostanza separata [cfr. supra lib. II, c. 59], è in grado d'intendere sia l'intelletto agente che le altre sostanze separate, nonché i primi princìpi di ordine speculativo. Quindi esso può essere il soggetto di tutte codeste conoscenze. Ora, quando due cose hanno in comune il soggetto, l'una è come la forma dell'altra: colore e luce, p. es., risiedendo insieme nel corpo diafano, esigono che l'una, cioè la luce, sia come la forma dell'altro, ossia del colore. Ciò è necessario quando le due cose hanno un ordine tra loro: non già nelle cose che si ritrovano nell'identico soggetto accidentalmente, come bianchezza e musica [nel musicista bianco]. Ma intelligibili di ordine speculativo e l'intelletto agente sono subordinati tra loro; poiché i princìpi speculativi sono resi intelligibili in atto dall'intelletto agente. Dunque l'intelletto agente sta a codesti dati speculativi quasi come la forma sta alla materia. È quindi necessario che anche l'intelletto agente si saldi con noi quale forma dei dati speculativi, perché i dati di ordine speculativo sono uniti a noi mediante i fantasmi che ne costituiscono in qualche modo il soggetto. Perciò quando i dati speculativi sono in noi solo in potenza, l'intelletto agente è unito a noi solo potenzialmente. Quando invece i dati speculativi sono parte in atto e parte in potenza, l'intelletto agente è unito a noi un po' in atto e un po' in potenza: e allora noi possiamo dirci in moto verso la saldatura suddetta; poiché più le nostre conoscenze sono attuali, più è perfetta l'unione dell'intelletto agente con noi. E questo incremento dell'unione avviene mediante lo studio delle scienze speculative con le quali acquistiamo la conoscenza della verità, escludendo le false opinioni, che sono estranee a quest'ordine di sviluppo, come i parti mostruosi sono

estranei all'ordine delle funzioni naturali. Quindi gli uomini in tanto si aiutano in questo sviluppo, in quanto si aiutano reciprocamente nelle scienze speculative. Perciò quando tutto ciò che è potenzialmente intelligibile sarà diventato in noi intelligibile in atto, l'intelletto agente si unirà perfettamente a noi come forma, e intenderemo con esso perfettamente: come ora intendiamo perfettamente con l'intelletto « abituale ». Quindi, siccome l'intelletto agente è in grado d'intendere le sostanze separate, allora noi intenderemo le sostanze separate, come adesso intendiamo i princìpi speculativi. E questa sarà l'ultima felicità dell'uomo, in cui egli sarà « come un Dio » [AVERROÈ, *loco cit.*].

La confutazione però di questa tesi appare già a sufficienza da quanto abbiamo detto: poiché si appoggia su molte affermazioni che sopra abbiamo respinto. Infatti:

1. Sopra [lib. II, c. 59] abbiamo visto che l'intelletto possibile non è una sostanza da noi separata. Quindi non ne segue che sia soggetto conoscitivo delle sostanze separate: soprattutto se pensiamo che per Aristotele l'intelletto possibile è « quello che ha il compito di diventare tutte le cose » [*De Anima*, III, c. 5, n. 1]; cosicché è evidente che esso è il soggetto conoscitivo di quanto diviene attualmente intelligibile.

2. Anche a proposito dell'intelletto agente noi sopra abbiamo dimostrato [lib. II, c. 76] che non è una sostanza separata; ma una facoltà dell'anima, alla quale Aristotele attribuisce la funzione di « rendere gli oggetti intelligibili in atto » [loco cit.], il che è sempre in nostro potere. Perciò non ne segue che l'esercizio dell'intelletto agente possa causare in noi l'intellezione delle sostanze separate: altrimenti le dovremmo poter conoscere sempre.

3. Se l'intelletto agente è una sostanza separata, non potrà unirsi con noi, secondo la posizione averroista, se non mediante le immagini eidetiche rese attualmente intelligibili; e così sarà per l'intelletto possibile: sebbene l'intelletto possibile stia a codeste immagini come la materia sta alla forma, mentre l'intelletto agente sta ad esse come la forma sta alla materia. Ora, le specie o immagini rese intelligibili in atto, secondo la sua teoria, si uniscono a noi per i fantasmi, i quali stanno all'intelletto possibile come i colori stanno alla vista; mentre esse stanno all'intelletto agente come i colori stanno alla luce, stando alle affermazioni di Aristotele (*De Anima*, III, loco

cit.). Ma alla pietra in cui risiede il colore non si può attribuire né l'azione percettiva della vista, né l'azione illuminante del sole. Perciò, secondo la posizione di Averroé, all'uomo non si dovrebbero attribuire né l'atto intellettivo dell'intelletto possibile, né le funzioni dell'intelletto agente nell'intendere le sostanze separate, o nel rendere gli oggetti intelligibili in atto.

4. Secondo Averroè l'intelletto agente si unirebbe a noi come forma solo perché è forma dei dati di ordine speculativo, di cui sarebbe forma per il fatto che la funzione dell'intelletto agente è identica a quella di quei dati, cioè quella di rendere attuali gli altri intelligibili. Perciò esso non potrà essere forma nostra, se non per quanto coincide con la funzione dei dati di ordine speculativo. Ma tali dati non partecipano alla sua funzione di intendere le sostanze separate, essendo immagini delle cose sensibili: a meno che non torniamo all'opinione di Avempace, che le quiddità delle sostanze separate si possono conoscere partendo dalle nostre realtà sensibili. Perciò per la via suddetta in nessun modo potremo intendere le sostanze separate.

5. Inoltre secondo Averroè diverso è il rapporto dell'intelletto agente con i dati speculativi che esso produce, e con le sostanze separate che esso non produce ma soltanto conosce. Quindi per il fatto che produce in noi i primi dati di ordine speculativo non ne segue che si unisca a noi in quanto ha la funzione di conoscere le sostanze separate: cosicché in tale argomentazione si riscontra manifestamente la *fallacia di accidente* [2].

6. Se noi conosciamo le sostanze separate per l'intelletto agente, ciò si deve non al fatto che esso è forma di questo o di quell'altro dato di ordine speculativo, ma al fatto che è forma per ciascuno di noi: è infatti per esso che noi possiamo intendere. Ma l'intelletto agente è forma per noi anche con i primi dati di ordine speculativo, secondo codesta opinione. Dunque l'uomo dovrebbe conoscere le sostanze separate mediante l'intelletto agente fin da principio.

Se si replicasse che tale intelletto non può diventare perfettamente una forma per noi solo mediante alcuni dati speculativi, così da

2. La *fallacia* o *sofisma di accidente* consiste nell'attribuire a un dato soggetto di cui si parla ciò che appartiene o non appartiene a un attributo non essenziale di esso. Esempio classico di questo tipo di sofisma: « All'uomo va attribuita la risibilità; ma la risibilità è una qualità; dunque l'uomo è una qualità ».

darci la capacità d'intendere le sostanze separate, aggiungeremmo che ciò avviene solo perché quei dati speculativi non adeguano la perfezione dell'intelletto agente nell'intellezione delle sostanze separate: poiché tutti codesti dati non sono intelligibili, se non in quanto sono resi intelligibili; mentre le sostanze suddette sono intelligibili per loro natura. Perciò dal fatto che avremo conosciuto tutti i dati speculativi, non ne segue che l'intelletto agente debba diventare per noi una forma in modo da conoscere con esso le sostanze separate. Oppure, se ciò non ne segue, bisognerà ammettere che noi possiamo conoscere le sostanze separate nell'intellezione di qualsiasi intelligibile.

Capitolo XLIV

L'ULTIMA FELICITÀ DELL'UOMO NON CONSISTE NELLA CONOSCENZA DELLE SOSTANZE SEPARATE IMMAGINATA DALLE OPINIONI SUDDETTE[1]

Ma non è possibile riporre la felicità umana in quella conoscenza delle sostanze separate che è stata concepita dai filosofi suddetti [cc. 41 - 43]. Infatti:

1. Quanto è indirizzato a un fine che non si può conseguire è inutile. Ora, siccome il fine dell'uomo è la felicità verso la quale tende il suo desiderio naturale, non si può riporre la felicità umana in qualcosa che l'uomo non può raggiungere: altrimenti ne seguirebbe che l'uomo è un essere inutile e che il suo desiderio naturale è vano il che è impossibile. Ma da quanto abbiamo detto è evidente che l'uomo non può conoscere le sostanze separate secondo le opinioni suddette. Dunque la felicità dell'uomo non consiste in tale conoscenza delle sostanze separate.

2. Affinché l'intelletto agente si unisca a noi come forma, dandoci la capacità d'intendere le sostanze separate, si richiede che lo sviluppo dell'intelletto « abituale » sia completo [c. 42], secondo Alessandro [di Afrodisia]; oppure che tutti i dati speculativi diventino in noi intelligibili in atto, secondo Averroè [c. 43]; due condizioni che poi s'identificano, poiché l'intelletto « abituale » si sviluppa in noi via

1. Il. pp.: I-II, q. 3, a. 7; *De Trinit.*, q. 6, a. 4, ad 3.

via che i dati speculativi in noi diventano intelligibili in atto. Ora, le specie delle cose sensibili sono tutte intelligibili in potenza. Quindi perché l'intelletto agente si saldi con un uomo, bisogna che questi intenda attualmente con l'intelletto speculativo tutte le nature delle cose sensibili, con tutte le rispettive virtù, operazioni e moti. Ma non è possibile che un uomo possa conoscere tutto questo mediante i princìpi delle scienze speculative, con i quali, a detta di questi filosofi, noi ci muoveremmo verso la saldatura con l'intelletto agente; poiché dalle cose che cadono sotto i nostri sensi, e da cui sono desunti i princìpi delle scienze speculative, non si può arrivare a conoscere tutte codeste cose. Perciò è impossibile che un uomo arrivi a quella saldatura nel modo da essi descritto. Dunque non è possibile che la felicità dell'uomo risieda nella saldatura suddetta.

3. Posto che la saldatura suddetta dell'intelletto agente con l'uomo fosse possibile come essi ce la descrivono, è evidente che codesta perfezione interessa pochissimi uomini; al punto che né essi né altri, per quanto studiosi e periti nelle scienze speculative, hanno osato attribuirsela. Anzi, tutti asseriscono di ignorare molte cose; così fa Aristotele, p. es., per la quadratura del cerchio [*Categ.*, c. 15, n. 18], per l'ordinamento dei corpi celesti, in cui, come egli dice nel secondo libro del *De Coelo* [c. 5, n. 2], non si possono addurre che argomenti vaghi, e lascia ad altri nell'undicesimo libro della *Metafisica* [c. 8, n. 5] determinare per essi e loro motori le conclusioni sicure. Ora, la felicità è un bene universale e comune, che i più possono raggiungere « se non sono menomati », come dice Aristotele (*Ethic.*, I, c. 9, n. 4). E questo è vero del fine naturale di tutte le specie: gli individui di tale specie lo raggiungono nella maggior parte dei casi. Dunque non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo consista nella saldatura suddetta.

4. Inoltre è evidente che Aristotele, la cui dottrina i filosofi suddetti dicono di seguire, non riteneva che l'ultima felicità dell'uomo consistesse in codesta saldatura [con l'intelletto agente]. Egli infatti nel primo libro dell'*Etica* [c. 13, nn. 1-20] dimostra che la felicità dell'uomo è un'azione compiuta secondo una virtù perfetta: cosicché fu costretto a distinguere le varie virtù, dividendole in virtù morali e intellettuali. Nel decimo libro [c. 7] egli spiega che l'ultima felicità dell'uomo risiede nella speculazione. Perciò non risiede nell'atto di una virtù morale; e neppure della prudenza o dell'arte, che sono

virtù intellettuali. Perciò rimane che è un'azione dettata dalla sapienza, che è la principale tra le rimanenti tre virtù intellettuali, che sono la sapienza, la scienza e l'intelligenza, come egli spiega nel sesto libro dell'*Etica* [c. 7, n. 3]: infatti nel decimo libro dell'*Etica* [c. 8, n. 13] scrive espressamente che felice è il sapiente. Ma secondo lui la sapienza è una delle scienze speculative, « capo delle altre », come si esprime nel sesto libro dell'*Etica* [loco cit.] e all'inizio della *Metafisica* [c. 1, n. 12] in cui denomina sapienza quella scienza che intende esporre in codesto libro. Perciò è evidente che fu opinione di Aristotele che l'ultima felicità raggiungibile dall'uomo in questa vita è la conoscenza delle cose divine che si può avere mediante le scienze speculative. Invece l'altro modo di conoscere le cose divine non attraverso le scienze speculative, ma per una certa generazione naturale, è stato inventato da certi suoi commentatori.

Capitolo XLV

IN QUESTA VITA NOI NON POSSIAMO INTENDERE LE SOSTANZE SEPARATE [1]

Non essendo possibile per noi conoscere in questa vita le sostanze separate nei modi suddetti, resta da indagare se esista un altro modo per poterle comprendere.

Che ciò sia possibile, Temistio cerca di dimostrarlo mediante un argomento *a fortiori* [cfr. *Paraphrasis De Anima*, III, c. 51] [2]. Infatti le sostanze separate sono più intelligibili di quelle materiali: poiché queste ultime sono rese intelligibili in atto dall'intelletto agente, mentre quelle lo sono per se stesse. Se dunque il nostro intelletto comprende le cose materiali, molto più è fatto per intendere le sostanze separate.

Ora, questo argomento va giudicato in vari modi a seconda delle varie opinioni relative all'intelletto possibile. Infatti se l'intelletto possibile non è una facoltà che dipende dalla materia, ma addirittura è separato dal corpo, come ritiene Averroè, ne segue che non ha nessun legame necessario con le cose materiali; cosicché le cose per se stesse

1. Il. pp.: come al c. 41.
2. Vedi Ediz. Veneziana del 1502. – Cfr. Averr. loco cit., test. 36, f. 179.

intelligibili dovranno essere per esso le più conosciute. Ma allora ne segue che noi fin da principio con l'intelletto possibile dovremmo intendere le sostanze separate: il che è evidentemente falso.

Averroè si sforza di evitare questa conseguenza, con le argomentazioni già riferite [c. 43], e che sopra abbiamo confutato.

Se invece l'intelletto possibile in concreto non è mai separato realmente dal corpo, per il fatto che è unito a un dato corpo, ha un certo legame necessario con le cose materiali, in modo da non poter raggiungere, senza partire da esse, la conoscenza di altre cose. Perciò dal fatto che le sostanze separate sono in se stesse più intelligibili, non ne segue che siano tali per il nostro intelletto. Tale è il senso delle parole di Aristotele nel secondo libro della *Metafisica* [c. 1, n. 2], quando afferma che la difficoltà di intendere tali cose « si produce in noi non a motivo di esse: poiché il nostro intelletto sta alle cose più intelligibili come l'occhio del pipistrello sta alla luce del sole ». Siccome quindi le sostanze separate non possono essere conosciute da noi che mediante gli intelligibili di ordine materiale [vedi c. 41], ne segue che il nostro intelletto possibile in nessun modo può avere l'intuizione delle sostanze separate.

Ciò risulta anche dalla relazione esistente tra l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Infatti una potenza passiva è in potenza solo a quelle cose cui è ordinato il principio attivo corrispondente: poiché in natura ad ogni potenza passiva corrisponde una potenza attiva; altrimenti la potenza passiva sarebbe inutile, non potendo essere attuata che dalla potenza attiva. Vediamo infatti che la vista non è in grado di ricevere i colori, se essi non sono illuminati dalla luce. Ora, l'intelletto possibile, essendo in qualche modo una facoltà passiva, ha un proprio principio attivo corrispondente, che è l'intelletto agente, il quale sta all'intelletto possibile come la luce sta alla vista. Perciò l'intelletto possibile è in potenza solo a quegli intelligibili che sono resi tali dall'intelletto agente. Ecco perché Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 5, n. 1], descrivendoli entrambi, dice che l'intelletto possibile è « la capacità di diventare tutte le cose »; mentre l'intelletto agente è « la capacità di far diventare tutte le cose »; per far capire che entrambe le potenze, quella attiva e quella passiva, si riferiscono ai medesimi oggetti. Perciò, siccome ad essere rese intelligibili in atto dall'intelletto agente non sono le sostanze separate, bensì le sole cose materiali, l'intelletto possibile

abbraccia solo queste ultime. Dunque con esso noi non possiamo intendere le sostanze separate.

Per esprimere questo Aristotele si servì di un esempio appropriato; poiché l'occhio del pipistrello mai è in grado di vedere la luce del sole. Averroè invece si sforza di deformare l'esempio [cfr. *Metaphys.*, II, comm. 1], scrivendo che il rapporto del nostro intelletto con le sostanze separate quadra con quello esistente tra l'occhio del pipistrello e la luce del sole, non quanto all'impossibilità, ma solo quanto alla difficoltà. E lo dimostra con l'argomento seguente: se gli esseri che sono intelligibili per se stessi, ossia le sostanze separate, non fossero per noi intelligibili, sarebbe inutile la loro esistenza; come sarebbe inutile un essere visibile, il quale in nessun modo potesse essere percepito dalla vista.

Ma è evidente quanto sia frivolo questo argomento. Infatti anche se tali sostanze non venissero mai conosciute da noi, lo sarebbero da loro stesse. E quindi non sarebbe vana la loro intelligibilità; come non è vana la visibilità del sole, per stare all'esempio di Aristotele, per il fatto che non può vederlo il pipistrello; poiché esso è visibile all'uomo e agli altri animali.

Ecco perché, se si ammette che l'intelletto possibile è sostanzialmente unito al corpo, va escluso che possa intendere le sostanze separate. Nascono però delle differenze dal modo di concepire la sua natura. Se infatti si ritiene che esso sia una facoltà materiale generabile e corruttibile, come alcuni hanno pensato [cfr. c. 42], ne segue che dalla sua natura è limitato a conoscere gli esseri materiali. Quindi in nessun modo potrà intendere le sostanze separate, essendo impossibile che esista separatamente. – Se invece l'intelletto possibile, pur essendo unito al corpo, è tuttavia incorruttibile e indipendente nella sua esistenza dalla materia, come sopra abbiamo dimostrato [lib. II, cc. 79 ss.], ne segue che la sua limitazione a intendere le cose materiali è condizionata alla sua unione col corpo. Perciò quando l'anima sarà separata da codesto corpo, l'intelletto possibile potrà intendere gli esseri per se stessi intelligibili, cioè le sostanze separate, mediante la luce dell'intelletto agente, che è nell'anima il corrispettivo della luce intellettuale esistente nelle sostanze separate.

E questa è la sentenza della nostra fede circa la nostra conoscenza delle sostanze separate, però dopo la morte, non già nella vita presente.

CAPITOLO XLVI

IN QUESTA VITA L'ANIMA NON PUÒ INTENDERE SE STESSA PER SE STESSA [1]

Contro la nostra conclusione sembra che si possa portare una certa difficoltà tratta da alcune espressioni di S. Agostino, che vanno esaminate con diligenza. Egli infatti nel libro nono del *De Trinitate* [c. 3] afferma: « La mente come raccoglie la conoscenza delle cose corporee dai sensi del corpo, così raccoglie da se medesima la nozione di quelle incorporee. Quindi essa conosce se stessa per se stessa, perché incorporea ». Da queste parole sembrerebbe che la nostra mente intende se stessa per se stessa immediatamente, e intendendo se stessa intende le sostanze separate: il che è contro le conclusioni precedenti. Perciò bisogna esaminare in che modo l'anima nostra immediatamente conosce se stessa [2].

Ebbene, è impossibile affermare che l'anima abbia di se stessa la conoscenza immediata della propria quiddità. Infatti:

1. Una potenza conoscitiva diviene attualmente conoscente per il fatto che è presente in essa il mezzo col quale conosce. E se esso è presente in potenza, conosce in potenza; se invece è presente in atto, conosce attualmente; se poi è presente in una maniera tra attuale e potenziale, la facoltà avrà una conoscenza abituale. Ora, l'anima è presente sempre a se stessa in maniera attuale, e mai solo potenzialmente o abitualmente. Perciò se l'anima conoscesse quidditativamente se stessa per se stessa, conoscerebbe sempre attualmente la propria quiddità. Il che è falso in maniera evidente.

2. Se l'anima conoscesse immediatamente per se stessa la propria quiddità, avendo ciascun uomo un'anima, ognuno dovrebbe avere dell'anima una conoscenza quidditativa. Il che evidentemente è falso.

1. Il. pp.: sopra, II, c. 75; I, q. 87, a. 1; *De Verit.*, q. 8, a. 6; q. 10, a. 8; *De Anima*, II, lect. 6; III, lect. 9.

2. L'autocoscienza dell'anima umana è un problema delicatissimo, al quale l'Autore ha dedicato molto studio, come si rileva dai luoghi paralleli; perché da essa specialmente si rilevano le differenze tra le sue due fonti principali d'ispirazione, S. Agostino e Aristotele (vedi T. S. CENTI, *L'autocoscienza immediata nel pensiero di S. Tommaso*, in « Sapienza », 1950, pp. 220-242).

3. Quelle conoscenze che dipendono da cose innate in noi per natura, sono naturali: come sono innati in noi i princìpi indimostrabili, che vengono conosciuti mediante la luce dell'intelletto agente. Perciò se noi avessimo la conoscenza immediata della natura dell'anima, questa sarebbe una conoscenza naturale. Ma nelle cose che ci sono note per natura nessuno può sbagliare: infatti nessuno sbaglia nella conoscenza dei princìpi indimostrabili. Quindi nessuno sbaglierebbe circa l'essenza dell'anima, se l'anima la conoscesse immediatamente per se stessa. Il che è falso in maniera evidente: poiché molti hanno pensato che l'anima fosse questo o quell'altro corpo, altri la ritenevano un numero, o un'armonia. Dunque l'anima non conosce immediatamente la propria natura.

4. In ogni campo « ciò che è per sé è anteriore a ciò che è tale in forza di un altro, ed è suo principio » [*Physic.*, VIII, c. 5, n. 7]. Quindi ciò che è per sé noto, è noto prima di tutte le altre cose che sono conosciute mediatamente, ed è principio per conoscere codeste altre cose: i primi princìpi, p. es., sono tali appunto rispetto alle conclusioni. Perciò, se l'anima avesse per se stessa la conoscenza della propria natura, questa sarebbe per sé nota, e quindi nota per prima e principio per conoscere le altre cose. Ora, questo è falso in maniera evidente: poiché nella scienza la natura dell'anima non è data come nota per se stessa, ma è oggetto d'indagine, da ricercare partendo da altre cose. Dunque l'anima non conosce per se stessa la propria natura.

Inoltre è evidente che neppure S. Agostino volle affermare questo. Egli infatti scrive nel decimo libro del *De Trinitate* [c. 9], che « l'anima, quando cerca la conoscenza di se stessa, non cerca di scorgere se stessa come una cosa assente, ma di discernersi come presente: non per conoscere se stessa come una realtà ignota, ma per distinguere se stessa da quanto ha conosciuto come estraneo ». Dalle quali parole si rileva che l'anima di per sé conosce se stessa come presente non come distinta dalle altre cose. E alcuni, come egli dice, errarono in questo, perché non seppero distinguerla dalle cose che si diversificano da essa [*ibid.*, cc. 6 ss.]. Ma quando una cosa si conosce nella quiddità, si conosce in quanto distinta dalle altre cose: infatti la definizione che esprime la quiddità di una cosa, distingue il definito da ogni altro soggetto. Dunque S. Ago-

stino non intendeva dire che l'anima di per sé conosce la propria quiddità.

Ma neppure volle affermare tale conoscenza Aristotele. Egli infatti nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 12] scrive che « l'intelletto possibile conosce se stesso come le altre cose ». Ora, esso conosce se stesso mediante la specie intelligibile con la quale diviene attuale come intelligibile. Infatti considerato in se stesso è tale solo in potenza: d'altra parte niente viene conosciuto in quanto è in potenza, ma solo in quanto è in atto. Ecco perché le sostanze separate, la cui sostanza è qualcosa di attuale nell'ordine dell'intelligibilità, di per sé intendono la propria natura mediante la loro sostanza: invece il nostro intelletto possibile intende se stesso mediante la specie intelligibile, con la quale diviene attualmente intelligibile. Infatti Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 4] deduce la natura dell'intelletto possibile, ossia che è « semplice ed incorruttibile », dalla sua intellezione, come è evidente dalle cose dette in precedenza [lib. 2, cc. 59 ss.].

Perciò secondo l'intenzione di S. Agostino la nostra anima conosce se stessa per se stessa, in quanto da se stessa conosce *che è*. Poiché dal fatto che percepisce di agire, percepisce di essere; ora essa agisce per se stessa, dunque per se stessa conosce di essere.

E nel conoscere se stessa l'anima arriva a conoscere che le sostanze separate *esistono*; ma non arriva a conoscere *che cosa esse siano*, ossia ad averne l'intellezione. Infatti conoscendo noi per dimostrazione o per fede che esistono delle sostanze intellettive, per nessuna di codeste vie potremmo accettare tale conoscenza, se l'anima nostra non conoscesse in se stessa l'esistenza della realtà intellettiva. Ecco perché la conoscenza dell'intelletto dell'anima deve servirci come punto di partenza per ogni nostra nozione circa le sostanze separate.

Dal fatto però che mediante le scienze speculative possiamo arrivare a conoscere la natura dell'anima, non ne segue che possiamo raggiungere con tali scienze la conoscenza quidditativa delle sostanze separate; poiché la nostra intellezione con la quale raggiungiamo la conoscenza quidditativa della nostra anima è molto lontana dall'intellezione di una sostanza separata. Tuttavia dal fatto che si ha una tale conoscenza della nostra anima si può raggiungere un genere

remoto delle sostanze separate: ma ciò non equivale ad intendere la loro sostanza.

Inoltre come noi conosciamo l'esistenza dell'anima immediatamente per se stessa, in quanto ne percepiamo le operazioni, mentre ne indaghiamo la natura dai suoi atti e dai loro oggetti mediante i princìpi delle scienze speculative; così conosciamo l'esistenza delle potenze e degli abiti presenti nella nostra anima dalla percezione dei loro atti; mentre ne scopriamo la natura dalle proprietà di codesti atti.

Capitolo XLVII

IN QUESTA VITA NON POSSIAMO VEDERE DIO NELLA SUA ESSENZA [1]

Ora, se in questa vita non possiamo avere l'intellezione delle sostanze separate, per la connaturalità del nostro intelletto con i fantasmi, meno che mai potremo vedere l'essenza divina, la quale trascende tutte le sostanze separate.

Di ciò possiamo desumere un indizio anche dal fatto, che la nostra mente più si eleva alla contemplazione delle cose spirituali, più si astrae dalle cose sensibili. Ora, l'ultimo termine cui può arrivare la contemplazione è la sostanza divina. Perciò la mente che vede l'essenza divina deve essere totalmente avulsa dai sensi corporei, o mediante la morte, o mediante un rapimento. Di qui le parole che l'*Esodo* attribuisce a Dio: « L'uomo non può vedermi e vivere » (*Es.*, XXXIII, 20).

Le affermazioni della Sacra Scrittura che attribuisce ad alcuni la visione di Dio vanno intese nel senso di una visione immaginaria, o addirittura corporea, in quanto la presenza della virtù di Dio si rivelava in alcune figure corporee che apparivano esteriormente, o erano formate nell'immaginazione; oppure nel senso che alcuni da certi effetti spirituali, ebbero la percezione di qualche conoscenza di Dio.

1. Il. pp.: I, q. 12, a. 11; II-II, q. 180, a. 5; *Sent.*, III, d. 27, q. 3, a. 1; d. 35, q. 2, a. 2, qc. 2; IV, d. 49, q 2, a. 7; *De Verit.*, q. 10, a. 2; *Quodl.* 1, q. 1; *II Cor.*, c. 12, lect. 1.

Nasce però una difficoltà da certe parole di S. Agostino, dalle quali sembra che noi possiamo avere in questa vita l'intellezione di Dio stesso. Egli infatti così scrive nel nono libro del *De Trinitate* [c. 7]: « Mediante la visione del nostro spirito noi raggiungiamo, nella verità eterna di dove sono scaturite tutte le cose temporali, la forma per cui esistiamo, e secondo la quale operiamo in noi stessi e nella materia secondo verità e secondo la retta ragione, e conserviamo in noi stessi la nozione vera ». – E nel libro 12 delle *Confessioni* [c. 25]: « Se noi due vediamo che è vero quello che dici tu, ed entrambi vediamo che è vero quello che dico io, dove, io mi domando, dove lo vediamo? Certo né io lo vedo in te, né tu in me: ma entrambi lo vediamo in quella stessa incommutabile verità, che è al di sopra delle nostre menti ». – Così pure nel *De Vera Religione* [c. 31] egli afferma, che « noi giudichiamo di tutto secondo la verità divina ». – E nei *Soliloqui* [I, c. 15] scrive, che « prima bisogna conoscere la verità stessa, mediante la quale possiamo conoscere le altre cose »: parole che si riferiscono alla verità divina. – Perciò dalle sue parole sembra che noi vediamo Dio stesso, che è la verità, e per mezzo di lui veniamo a conoscere le altre cose.

Lo stesso concetto sembra contenuto in quell'altra sua espressione del dodicesimo libro del *De Trinitate* [c. 2]: « Spetta alla ragione giudicare di queste cose corporee secondo le ragioni incorporee e sempiterne, le quali non sarebbero certo immutabili, se non fossero superiori alla mente umana ». Ora, le ragioni immutabili e sempiterne non possono risiedere che in Dio: poiché secondo l'insegnamento della fede Dio solo è sempiterno. Sembra dunque che noi possiamo vedere Dio nella vita presente, e che possiamo giudicare di ogni altra cosa, per il fatto che vediamo lui e in lui le ragioni delle cose.

Ma non si deve credere che S. Agostino abbia affermato con le parole riferite che noi nella vita presente possiamo intendere Dio nella sua essenza. Perciò dobbiamo indagare in che modo nella vita presente noi vediamo « l'immutabile verità », ovvero « le ragioni eterne », e in base a quelle giudichiamo delle altre cose.

Ebbene, S. Agostino nei *Soliloqui* [II, c. 19] afferma che la verità risiede nell'anima: cosicché dall'eternità della verità egli dimostra l'immortalità dell'anima. Ma la verità è nell'anima non solo come

Dio si dice che è per essenza in tutte le cose; ovvero come egli è in tutte le cose per una certa somiglianza, cosicché ogni cosa si dice vera in quanto si avvicina a una somiglianza con Dio: poiché in questo l'anima non è superiore alle altre cose. Perciò egli è nell'anima in maniera speciale in quanto questa conosce la verità. Quindi come le anime e le altre cose si dicono vere nella loro natura in quanto hanno una somiglianza della natura divina, che è la stessa verità, poiché in lui l'essere s'identifica con la sua intellezione: così ciò che l'anima conosce è vero in quanto c'è in esso una somiglianza di quella verità divina che Dio conosce. Ecco perché la *Glossa* a quell'espressione del Salmista: « Le verità sono diminuite tra i figli degli uomini » (*Sal.*, XI, 2), afferma che « come di una sola faccia ne risultano molte nello specchio, così da un'unica prima verità risultano molte verità nelle menti umane ». Ora, sebbene siano molte e varie le cose che i diversi individui riconoscono come vere; tuttavia ci sono delle verità in cui tutti gli uomini concordano, p. es., i primi princìpi sia dell'intelletto speculativo che di quello pratico, in base ai quali risulta nelle menti di tutti come un'immagine della verità divina. Perciò in quanto ogni mente intuisce in tali princìpi tutto ciò che conosce con certezza, giudicando in base ad essi di tutte le cose e risolvendole in essi, si può dire che vede tutto nella verità divina o nelle ragioni eterne, e che giudica di ogni cosa in base ad esse. Tale interpretazione è confermata dalle parole che S. Agostino ha scritto nei *Soliloqui* [I, c. 8] : « Le conclusioni delle scienze si vedono nella verità divina, come le cose visibili nella luce del sole ». Ora, è evidente che queste non si vedono nel corpo stesso del sole, bensì mediante la luce, che è come un'immagine del suo splendore, prodotta nell'aria e negli altri corpi [2].

Perciò dalle parole riferite di S. Agostino non risulta che Dio nella vita presente è veduto nella sua essenza, bensì solo come in uno specchio. Il che è affermato anche dall'Apostolo circa la conoscenza di questa vita: « Adesso noi vediamo come in uno specchio, per enigma » (*I Cor.*, XIII, 12).

2. Sulla teoria agostiniana dell'illuminazione interiore molto si è scritto anche nel nostro secolo. Segnaliamo qualche opera più significativa: E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Parigi 1929, pp. 103-125; R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits*, Parigi 1934; M. F. Sciacca, *S. Agostino*, I, Brescia 1949, pp. 124-143.

Ma questo specchio che è la mente umana, pur rappresentando la somiglianza di Dio in modo più aderente delle creature inferiori, nuttavia la conoscenza di Dio che si può ricavare dalla mente umana non supera quel genere di conoscenza che si desume dalle cose sensibili: poiché l'anima conosce persino l'essenza di se stessa solo partendo dalla natura delle cose sensibili, come sopra abbiamo detto [cc. 45, 46]. Perciò anche per questa via non possiamo conoscere Dio in un modo più alto di quello che ci porta a conoscere le cause partendo dagli effetti.

CAPITOLO XLVIII

L'ULTIMA FELICITÀ DELL'UOMO NON PUÒ ESSERE IN QUESTA VITA[1]

1. Se dunque l'ultima felicità umana non consiste nella conoscenza che tutti o la maggior parte possono avere comunemente di Dio mediante un concetto confuso, e neppure nella conoscenza con la quale si conosce Dio per via di dimostrazione nelle scienze speculative, anzi neppure in quella che ne possiamo avere mediante la fede, come sopra abbiamo spiegato [cc. 38 ss.]; e non essendo possibile in questa vita raggiungere una conoscenza più alta, così da intuire Dio per essenza, o almeno da poter intendere le altre sostanze separate, in modo da poterlo conoscere con esse più da vicino [cfr. c. 45]; d'altra parte, non potendo consistere l'ultima felicità che in una conoscenza di Dio, come sopra abbiamo visto [c. 37], è impossibile che l'ultima felicità dell'uomo sia in questa vita.

2. L'ultimo fine dell'uomo esaurisce il suo desiderio naturale, cosicché raggiuntolo non cerca altro: se infatti tendesse ad altro, non avrebbe ancora raggiunto il fine in cui quietarsi. Ora, questo nella vita presente non può mai verificarsi: poiché più uno conosce, più cresce il desiderio di conoscere, che è naturale nell'uomo. A meno che uno non conosca tutte le cose: il che non è mai capitato a nessun uomo e non può capitare in questa vita; poiché, come abbiamo visto [c. 45], non possiamo conoscere le sostanze separate che sono

1. II, pp.: I-II, q. 5, a. 3; *Sent.* IV, a. 43, a. 1, qc. 1; d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4; *Ethic.*, I, lect. 10, 16.

gli oggetti più alti dell'intelligenza. Dunque non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo sia nella vita presente.

3. Quanto si muove verso il fine desidera naturalmente di stabilirsi e di quietarsi in esso: ecco perché un corpo non si sposta dal luogo cui tende naturalmente, se non per un moto violento, che è in contrasto col suo appetito. Ora, la felicità è l'ultimo fine di cui l'uomo ha il desiderio naturale. Dunque è desiderio naturale dell'uomo stabilirsi nella felicità. Quindi se con la felicità egli non consegue pure una stabilità e una quiete immutabile, non è ancora felice, non essendo ancora acquietato il suo desiderio. Perciò nel conseguire la felicità dovrà conseguire anche la stabilità e la quiete: infatti tutti concepiscono la felicità come implicante la stabilità; e per questo Aristotele ha scritto che « noi non stimiamo felice chi fa come il camaleonte » (*Ethic.*, I, c. 10, n. 8). Ma in questa vita non c'è nessuna stabilità sicura: poiché chiunque, per quanto felice, può essere raggiunto dalle malattie e dagli infortuni, i quali gli impediscono quell'operazione, qualunque essa sia, in cui egli ha riposto la felicità. Perciò non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo si trovi in questa vita.

4. È sconveniente e irragionevole che per un dato essere il tempo della sua generazione sia lungo, e quello della sua durata sia breve: poiché ne seguirebbe che la natura per la maggior del tempo sarebbe priva del suo fine; vediamo infatti che gli animali destinati a vivere per poco, in poco tempo raggiungono il perfetto sviluppo. Ora, se la felicità consiste nell'operazione perfetta compiuta secondo una virtù perfetta [cfr. *Ethic.*, X, c. 7, n. 1], o intellettuale, o morale, è impossibile che venga raggiunta dall'uomo se non dopo lungo tempo. Ciò è evidentissimo nelle scienze speculative, in cui risiede, come abbiamo spiegato sopra [c. 3], l'ultima felicità dell'uomo: poiché l'uomo può arrivare alla perfezione nell'attività speculativa appena nella vecchiaia. E allora per lo più resta ben poco da vivere. Dunque non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo sia in questa vita.

5. Per felicità tutti intendono un bene perfetto: altrimenti essa non potrebbe quietare il desiderio. Ora, il bene perfetto è quello che è immune da ogni mescolanza di male: come è perfettamente bianca quella cosa che non ha nessuna mescolanza di nero. Ma nello

stato della vita presente non è possibile che l'uomo sia del tutto immune dai mali, non solo da quelli del corpo, quali la fame, la sete, il caldo, il freddo e altre cose del genere; ma anche dai mali dell'anima. Infatti non c'è nessuno il quale talora non sia inquietato dalle passioni disordinate; che ogni tanto non abbandoni per eccesso o per difetto il giusto mezzo in cui consiste la virtù [cfr. *Ethic.*, II, c. 6, n. 15]; oppure non conosca quello che desidera sapere; ovvero non abbia che un'opinione incerta su cose di cui vorrebbe avere la certezza. Quindi nessuno è felice in questa vita.

6. L'uomo per natura rifugge la morte e si rattrista di essa: non solo quando incombe e la sente, bensì anche quando ci pensa. Ma l'uomo in questa vita non può raggiungere la condizione di non morire. Dunque non è possibile che in questa vita l'uomo sia felice.

7. L'ultima felicità non consiste in un abito, ma in un'operazione: gli abiti infatti sono per gli atti corrispettivi. Ma in questa vita è impossibile esercitare di continuo una qualsiasi operazione. Quindi è impossibile che l'uomo in questa vita sia totalmente felice.

8. Quanto più un bene è desiderato ed amato, tanto più la sua perdita apporta maggior dolore o tristezza. Ora, la felicità è il bene più desiderato ed amato. Dunque la sua perdita causa la più grave tristezza. Ma se l'ultima felicità fosse in questa vita, è certo che si perderebbe almeno con la morte. E non è certo che essa possa durare fino alla morte: poiché a qualsiasi uomo possono capitare in questa vita delle malattie che ne impediscano le operazioni della virtù, quali la follia e altre consimili, che impediscono l'uso della ragione. Quindi tale felicità sarà sempre naturalmente accompagnata dalla tristezza. Perciò non potrà essere una felicità perfetta.

9. Qualcuno però potrebbe far notare che, essendo la felicità il bene della natura intellettiva, la felicità vera e perfetta è solo di quegli esseri in cui la natura intellettiva è perfetta, cioè delle sostanze separate: mentre negli uomini essa sarebbe imperfetta per una specie di partecipazione. Questi infatti non possono giungere a conoscere pienamente la verità, se non con un processo di ricerca; e sono del tutto incapaci rispetto alle cose che per natura sono sommamente intelligibili, come è evidente da quanto abbiamo detto [c. 45].

Quindi anche la felicità non può essere negli uomini in tutta la sua perfezione, ma viene loro partecipata in qualche modo anche nella vita presente. – Pare che questa fosse anche l'opinione di Aristotele circa la felicità. Infatti egli nel primo libro dell'*Etica* [c. 10, n. 16], nell'esaminare se gli infortuni tolgano la felicità, dopo aver dimostrato che la felicità consiste negli atti di virtù, che in questa vita risultano più costanti e duraturi, conclude che coloro i quali hanno in questa vita tale perfezione sono beati « come possono esserlo gli uomini »; come per dire che raggiungono la felicità non in senso assoluto, bensì alla maniera umana.

Dobbiamo perciò dimostrare che codesta obbiezione non infirma gli argomenti precedenti. L'uomo infatti pur essendo inferiore nell'ordine naturale alle sostanze separate, è però superiore alle creature prive di ragione. Perciò egli deve conseguire il proprio ultimo fine in una maniera superiore a queste ultime. Ora, queste il loro ultimo fine lo raggiungono così perfettamente da non cercare nient'altro: il corpo grave, p. es., quando ha raggiunto il suo luogo naturale non si muove più; e negli animali, quando fruiscono dei piaceri sensibili, c'è l'acquietamento del loro desiderio naturale. Perciò a maggior ragione, ci deve essere l'acquietamento del desiderio naturale nell'uomo, quando raggiunge il suo ultimo fine. Ma questo non può essere nella vita presente. Dunque l'uomo, come abbiamo dimostrato, non può raggiungere la felicità, nei limiti in cui è il suo proprio fine, nella vita presente.

10. È impossibile che un desiderio naturale sia vano: « poiché la natura non fa niente di inutile » [*De Coelo*, II, c. 11]. Ora, un desiderio naturale sarebbe inutile, se non si potesse mai attuare. Perciò il desiderio naturale dell'uomo è attuabile. Ma non lo è in questa vita, come abbiamo dimostrato. Quindi è necessario che si attui dopo questa vita. Dunque l'ultima felicità dell'uomo è dopo questa vita.

11. Fino a che una cosa è in moto verso la sua perfezione, non è ancora al suo ultimo fine. Ora, tutti gli uomini, nella conoscenza della verità, sono sempre in moto e protesi verso la perfezione: poiché coloro che vengono dopo aggiungono sempre qualche cosa a quanto avevano scoperto i predecessori, come notava anche Aristotele (*Metaph.*, II, c. 1, n. 1). Dunque gli uomini nella conoscenza

della verità non si trovano nella condizione di chi ha raggiunto l'ultimo fine. E poiché l'ultima felicità dell'uomo nella vita presente, come anche Aristotele dimostra [*Ethic.*, X, c. 7], va riposta soprattutto nella speculazione, mediante la quale si ricerca la conoscenza della verità, è impossibile affermare che l'uomo raggiunga il proprio ultimo fine in questa vita.

12. Tutto ciò che è in potenza tende ad attuarsi. Perciò fino a quando una cosa non è resa del tutto attuale, non è nel suo ultimo fine. Ora, il nostro intelletto è in potenza a conoscere tutte le forme delle cose, ed è attuato quando ne conosce qualcuna. Quindi non potrà essere totalmente in atto, o nel suo ultimo fine, se non quando conosce tutte le cose, per lo meno quelle materiali. Ma l'uomo non può raggiungere questo mediante le scienze speculative con le quali conosce la verità nella vita presente. Dunque in questa vita l'ultima felicità dell'uomo non è possibile.

Per queste ragioni e per altre consimili Alessandro [di Afrodisia] e Averroè ritennero che l'ultima felicità dell'uomo non consistesse nella conoscenza umana dovuta alle scienze speculative, ma a una saldatura con una sostanza separata, che essi credevano possibile all'uomo in questa vita [cfr. cc. 42, 43]. Invece Aristotele, avendo visto che in questa vita l'uomo non può avere altra conoscenza che quella ricavata dalle scienze speculative, riteneva che l'uomo non potesse conseguire una felicità perfetta, ma solo alla sua maniera.

Da ciò appare quanta angustia soffrisse il loro nobile ingegno. Dalle quali angustie veniamo liberati, se, in base alle dimostrazioni date, ammettiamo che l'uomo può giungere alla vera felicità dopo questa vita, data l'immortalità dell'anima umana; nel quale stato l'anima intenderà alla maniera delle sostanze separate, come abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* di quest'Opera [c. 81].

Perciò l'ultima felicità dell'uomo consisterà nella conoscenza che ha di Dio l'anima umana dopo questa vita, nel modo in cui lo conoscono le sostanze separate. Ecco perché il Signore ci promette «una ricompensa nei cieli» (*Matt.*, V, 12); affermando che i Santi «saranno come gli angeli» (*Matt.*, XXII, 30), «i quali in cielo vedono Dio continuamente» (*Matt.*, XVIII, 10).

Capitolo XLIX

LE SOSTANZE SEPARATE NON VEDONO DIO PER ESSENZA PER IL FATTO CHE LO INTUISCONO NELLA LORO PROPRIA ESSENZA [1]

Passiamo ora ad indagare se questa conoscenza, con la quale le sostanze separate e le anime dopo la morte conoscono Dio nella loro essenza, sia sufficiente per la loro ultima felicità. – E per accertare la cosa, prima bisogna dimostrare che con tale conoscenza non è possibile conoscere l'essenza divina. Infatti:

1. Una causa può essere conosciuta dai suoi effetti in vari modi. Primo, prendendo l'effetto come mezzo per conoscere che la causa esiste, ed è una determinata causa: e questo avviene nelle scienze in cui la causa viene dimostrata dagli effetti. – Secondo, considerando la causa direttamente nell'effetto, in quanto nell'effetto risulta l'immagine della causa: e ciò avviene quando l'uomo è veduto nella sua immagine esistente nello specchio. Questo secondo tipo di conoscenza differisce dal primo; poiché nel primo ci sono due conoscenze distinte: quella dell'effetto e quella della causa, di cui l'una è cagione dell'altra, in quanto la conoscenza dell'effetto porta alla conoscenza della sua causa. Invece nel secondo tipo di conoscenza unica è la percezione di entrambi: poiché mentre si percepisce l'effetto, in esso si percepisce simultaneamente la causa. – Terzo, in modo che l'immagine stessa della causa esistente nell'effetto costituisca la forma per cui codesto effetto conosce la propria causa: e ciò avverrebbe nel caso in cui l'arca fosse dotata d'intelligenza, e mediante la propria forma conoscesse l'arte da cui essa deriva, quale immagine e somiglianza di essa. – Ebbene, in nessuno di questi tre tipi di conoscenza si può conoscere la quiddità della causa, se l'effetto non è adeguato alla causa così da esprimerne tutta la virtù.

Ora, le sostanze separate conoscono Dio mediante la loro essenza come la causa viene conosciuta dall'effetto: però non nel primo dei tre modi suddetti, perché altrimenti la loro conoscenza sarebbe discorsiva; ma nel secondo, in quanto l'una vede Dio riflesso nell'altra;

1. Il. pp.: I, q. 56, a. 3; *Sent.*, II, d. 23, q. 2, a. 1; *De Verit.*, q. 8, a. 3.

e nel terzo, in quanto ciascuna di esse vede Dio in se stessa. Ma nessuna di esse è un effetto che adegui la virtù di Dio, come sopra [lib. II, cc. 22 ss.] abbiamo visto. Dunque non è possibile che mediante questa conoscenza esse vedano l'essenza di Dio.

2. L'immagine eidetica con la quale un intelletto conosce un oggetto nella sua essenza deve essere della sua medesima specie, anzi deve essere la specie stessa di codesto oggetto; come la forma della casa esistente nella mente del costruttore è della medesima specie con la forma della casa esistente nella materia, o piuttosto deve esserne la specie. Infatti per intendere l'essenza di un asino o di un cavallo non basterebbe la specie di un uomo. Ora, la natura di una sostanza separata non ha l'identica specie della natura divina, anzi non ha neppure l'identico genere, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 25]. Dunque non è possibile che una sostanza separata comprenda l'essenza divina mediante la propria natura.

3. Ogni essere creato rientra nei limiti di un genere, o di una specie. L'essenza divina invece è infinita, abbracciando tutte le perfezioni dell'essere, come sopra abbiamo visto [lib. I, cc. 28, 43]. Perciò è impossibile che l'essenza divina possa essere veduta mediante qualcosa di creato.

4. Tutte le specie intelligibili con le quali è possibile intendere l'essenza di una cosa abbracciano ed esauriscono la cosa che rappresentano: infatti le espressioni che indicano la quiddità le chiamiamo *termini* e *definizioni*. Ora, è impossibile che un'immagine creata rappresenti Dio nella sua totalità: poiché ogni immagine creata è limitata a un genere determinato; non così Dio, come sopra abbiamo visto [lib. I, cc. 28, 43]. Quindi è impossibile che l'essenza divina sia conosciuta mediante un'immagine creata.

5. L'essenza divina, come sopra abbiamo dimostrato [lib. I, c. 22], è la propria esistenza. Invece l'esistenza delle sostanze separate è distinta dalla loro essenza, come abbiamo visto nel *Secondo Libro* [c. 52]. Dunque l'essenza delle sostanze separate non è il mezzo sufficiente per poter vedere Dio per essenza.

Tuttavia le sostanze separate mediante la loro essenza conoscono che Dio esiste, che è la causa di tutte le cose, superiore a tutti gli esseri e distinto da tutte le cose, non solo da quelle esistenti, ma anche da quelle che possono essere concepite da una mente creata.

A codesta conoscenza di Dio, in qualche modo possiamo arrivare anche noi: infatti dagli effetti noi arriviamo a conoscere che Dio esiste, che è causa degli altri esseri, che è superiore a tutti e distinto da tutte le cose. Questo è il limite estremo e perfettissimo della nostra conoscenza in questa vita. Come si esprime Dionigi, « noi ci uniamo a Dio come a uno sconosciuto » (*De Mystica Theol.*, cc. 1, 2). Ciò avviene perché di lui sappiamo « ciò che non è », mentre rimane ignoto del tutto quello che egli è. E, per mettere in evidenza l'ignoranza di questa sublimissima cognizione, è detto nella Scrittura a proposito di Mosè, che « egli si avvicinò alla caligine in cui Dio risiede » (*Es.*, XX, 21).

Ma poiché le nature inferiori con la loro parte più alta non arrivano che alla parte più bassa delle nature superiori, è necessario che questa conoscenza nelle sostanze separate sia più eminente che in noi. Ed eccone la dimostrazione concreta: *a*) Quanto più di una causa si conoscono da vicino e chiaramente gli effetti, tanto più evidente appare la sua esistenza. Ora, le sostanze separate, le quali conoscono Dio in se stesse, sono degli effetti che più da vicino e con più chiarezza portano l'impronta di Dio, che non gli effetti dai quali lo conosciamo noi. Dunque le sostanze separate conoscono in maniera più certa e più chiara di noi che Dio esiste. – *b*) Poiché mediante le negazioni si raggiunge in qualche modo la conoscenza di una cosa, come sopra abbiamo spiegato [c. 39], quanto più sono numerose e pertinenti le qualità che uno esclude da un oggetto, tanto più si avvicina a una sua conoscenza appropriata: si avvicina di più, p. es., a una conoscenza appropriata dell'uomo chi sa che egli non è né inanimato, né insensibile, che chi sa soltanto che egli non è inanimato, sebbene entrambi ne ignorino l'essenza. Ora, le sostanze separate conoscono più cose e più pertinenti riguardo a Dio, di quante ne conosciamo noi: e di conseguenza col loro intelletto possono escludere da Dio qualità meno generiche di quanto non facciamo noi. Dunque esse si avvicinano più di noi ad una conoscenza appropriata: sebbene neppure loro possano vedere l'essenza divina per il fatto che intendono se stesse. – *c*) Tanto più uno conosce la dignità di un individuo, quanto più alti sono i dignitari che a lui risultano sotto il suo dominio: un contadino, p. es., pur sapendo che il re è l'autorità suprema del regno, non conoscendo che gli uffici più modesti del reame, con i quali è in

rapporto, non conosce la sovranità del re come chi conosce le dignità di tutti i principi del regno, sui quali sa che si estende il dominio del sovrano; sebbene nessuno dei due comprenda l'altezza della dignità regale. Ora, noi non conosciamo che alcuni tra gli esseri del più infimo grado. Perciò, pur sapendo che Dio è superiore a tutti gli esseri, non conosciamo la sovraeminenza divina come le sostanze separate, che conoscono gli ordini più alti dell'universo, e sanno che Dio è superiore ad essi. – *d*) È evidente che tanto più si conosce la causalità di una causa e la sua virtù, quanto più numerosi e più grandi sono gli effetti che di essa conosciamo. Ciò dimostra che le sostanze separate conoscono più di noi la causalità di Dio e la sua virtù, sebbene anche noi sappiamo che egli è la causa di tutti gli esseri.

CAPITOLO L

IL DESIDERIO NATURALE DELLE SOSTANZE SEPARATE NON PUÒ APPAGARSI CON LA CONOSCENZA NATURALE CHE ESSE HANNO DI DIO[1]

Non è possibile però che in codesta conoscenza naturale di Dio si appaghi il desiderio naturale delle sostanze separate. Infatti:

1. Tutto ciò che è imperfetto in un dato ordine desidera raggiungere la perfezione in codesto ordine: chi circa un dato oggetto ha solo un'opinione, che ne è una conoscenza imperfetta, per ciò stesso è sollecitato a desiderarne la scienza. Ora, la predetta conoscenza che le sostanze separate hanno di Dio, senza conoscerne la essenza, è un tipo imperfetto di conoscenza: poiché noi non siamo persuasi di conoscere una cosa, se non ne conosciamo la natura; infatti l'atto principale nella conoscenza di una cosa è sapere che cosa è [*quid est*]. Perciò per questa conoscenza che le sostanze separate hanno di Dio, non può quietarsi il loro desiderio naturale, ma anzi esso così viene piuttosto sollecitato a vedere l'essenza divina.

2. Dalla conoscenza degli effetti il desiderio viene sollecitato a conoscere la causa: infatti gli uomini cominciarono a filosofare per

1. Il. pp.: I, q. 62, a. 1; *Sent.*, II, d. 4, a. 1.

ricercare le cause [*Metaph.*, I, c. 2, n. 8]. Perciò il desiderio di sapere, innato in tutte le sostanze intellettive, non può acquietarsi, se, una volta conosciuta l'essenza degli effetti, non si arriva a conoscere l'essenza della loro causa. Quindi il fatto che le sostanze separate, conoscendo la natura di tutte le cose, vedono che Dio è la loro causa, non acquieta in esse il desiderio naturale, se non nel contemplare l'essenza di Dio stesso.

3. Il problema relativo alla *natura* [*quid est*] di una cosa sta a quello relativo alla sua *esistenza* [*an est*], come il problema relativo alla *ragione propria* [*propter quid*] di una cosa sta a quello relativo al fatto *che è* [*quia est*]: infatti il problema relativo al *propter quid* non è che la ricerca del termine medio per giustificare l'esistenza [il *quia est*] di una data cosa, p. es., l'eclisse di luna; parimente il problema relativo al *quid est* è la ricerca del termine medio per giustificare l'*an est*, come spiega Aristotele nel secondo libro del *Posteriorum Analyt.* [c. 1]. Ora, noi vediamo che chi conosce che una cosa è [*quia est*] desidera per natura di conoscerne la ragione [*propter quid*]. Dunque anche coloro che di una cosa conoscono l'esistenza [*an est*], per natura desiderano conoscerne la natura [*quid est*], ossia di comprenderne l'essenza. Perciò il desiderio naturale di conoscere Dio non può quietarsi alla conoscenza con la quale si conosce di lui solo che esiste [*quia est*].

4. Niente di finito può quietare il desiderio dell'intelletto. E lo dimostra il fatto che l'intelletto, data una qualsiasi cosa finita, escogita qualche cosa che la sorpassa: data, p. es., una qualsiasi linea finita, può concepirne una più estesa; e lo stesso si dica dei numeri. Questa è appunto la ragione dell'infinita addizionalità dei numeri e delle linee geometriche. Ora, l'altezza e la virtù di qualunque sostanza creata è finita. Quindi l'intelletto delle sostanze separate non si acquieta per il fatto che conosce delle sostanze create, per quanto eminenti, ma col desiderio naturale tende a conoscere una sostanza di dignità infinita, quale è appunto la sostanza divina, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 43].

5. In tutte le nature intellettive come c'è il desiderio naturale di conoscere, c'è pure il desiderio naturale di escludere l'ignoranza. Ora, le sostanze separate, come abbiamo detto nel capitolo precedente, conoscono col suddetto tipo di conoscenza che l'essenza di

Dio è al di sopra di se stesse e di tutto ciò che esse conoscono: e quindi sanno che l'essenza divina è ignota per loro. Dunque il loro desiderio naturale tende a conoscerla.

6. Più una cosa è vicina al fine, più tende ad esso con maggiore desiderio: vediamo infatti che i moti naturali dei corpi vicino al termine sono più veloci. Ora, gli intelletti delle sostanze separate sono più vicini alla conoscenza di Dio che il nostro intelletto. Dunque essi desiderano più intensamente di noi la conoscenza di Dio. Ora, noi, per quanto possiamo sapere di Dio che esiste, e che ha gli altri attributi che abbiamo ricordato sopra [c. 49], non cessiamo dal desiderare, ma desideriamo di conoscerlo nella sua essenza. Molto più dunque lo desiderano naturalmente le sostanze separate. Perciò il loro desiderio non può essere appagato dal predetto tipo di cognizione.

Dai quali argomenti si può concludere che l'ultima felicità delle sostanze separate non consiste in quella conoscenza di Dio con cui esse lo conoscono nella loro sostanza: poiché il loro desiderio le sospinge fino all'essenza di Dio.

Da ciò si vede pure che l'ultima felicità non va ricercata in nessun'altra cosa che nell'esercizio dell'intelletto: poiché nessun desiderio porta così in alto come il desiderio di conoscere la verità [2]. Infatti tutti i nostri desideri o del piacere, o di qualsiasi altro bene bramato dagli uomini, possono anche acquietarsi in codeste cose: ma il desiderio suddetto non si acquieta che in Dio, sommo cardine e creatore di tutte le cose. Di qui le parole della Sapienza: « Io abito nel più alto dei cieli, e il mio trono è sopra una colonna di nubi » (*Eccl.*, XXIV, 7). E nei *Proverbi* si legge che « la Sapienza con le sue ancelle chiama all'acropoli » (*Prov.*, IX, 3). Si vergognino perciò coloro che ripongono la felicità umana, posta tanto in alto, nelle cose più meschine [3].

2. L'intellettualismo tomista trova in questo finalismo teologale la sua giustificazione più profonda. — Si noti come l'Autore passi dalla considerazione delle sostanze angeliche, separate dalla materia, a una conclusione generale che riguarda tutte le creature dotate d'intelligenza.

3. Al termine di queste riflessioni il Santo, caso più unico che raro nella sua opera, non sa frenare un moto di sdegno verso tanta parte dell'umanità che si degrada alla ricerca di beni caduchi. E il fatto che questo sfogo sia nato spontaneo da una considerazione « intellettualistica » della beatitudine, dice chiaramente quanto afflato mistico e religioso fosse in codesto intellettualismo.

CAPITOLO LI

IN CHE MODO DIO PUÒ ESSERE VEDUTO PER ESSENZA [1]

Essendo impossibile che il desiderio naturale sia vano, il che avverrebbe qualora non fosse possibile raggiungere l'intellezione dell'essenza divina, che per natura tutte le menti desiderano, è necessario affermare la possibilità di vedere intellettualmente l'essenza di Dio, sia da parte delle sostanze separate, sia da parte delle nostre anime.

Da quanto abbiamo detto appare già a sufficienza quale debba essere il modo di questa visione. Infatti sopra [c. 49] noi abbiamo spiegato che l'essenza divina non può essere veduta da un'intelligenza mediante una specie creata. Perciò, posto che si veda l'essenza di Dio, bisogna che l'intelletto la veda mediante la stessa essenza divina: cosicché in codesta visione l'essenza divina è insieme l'oggetto veduto e il mezzo con cui si vede.

Ma poiché l'intelletto non può intendere una sostanza, se non in quanto viene attuato da una specie intenzionale come da una forma, la quale sia immagine o somiglianza della cosa conosciuta, a qualcuno può sembrare impossibile che mediante l'essenza divina l'intelletto creato possa vedere la stessa sostanza divina come mediante una specie intelligibile: perché l'essenza divina è una realtà sussistente; e nel *Primo Libro* abbiamo visto [cc. 26 ss.] che Dio non può esser forma di nessuna cosa.

Per chiarire il problema si deve notare che una sostanza sussistente per se stessa, o è soltanto forma, oppure è un composto di materia e forma. Un composto di materia e forma non può certo essere forma di un'altra entità: poiché in esso la forma è coartata a quella data materia, così da non poter essere forma di altre cose. Invece quella realtà che è sussistente ed è tuttavia soltanto forma, può essere forma di altre entità, purché il suo essere sia tale da poter essere partecipato da altri, come abbiamo visto nel *Secondo*

1. Il. pp.: vedi *infra* cc. 54, 57; I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; q. 5, a. 1; *Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1; *Quodl.* 10, q. 8; *Comp. Theol.*, c. 104; P. II, cc. 9, 10; In *Matth.*, c. 5; In *Ioann.*, c. 1, lect. 11.

Libro [c. 68] a proposito dell'anima umana. Se invece il suo essere non ha la possibilità di venir partecipato, non potrà esser forma di nessuna cosa: poiché allora codesto sussistente sarebbe determinato in se stesso dal proprio essere, come quelli materiali lo sono dalla propria materia. Ora, questo comportamento come si riscontra nell'essere sostanziale o fisico, va riscontrato anche nell'ordine dell'intelligibilità. Essendo infatti perfezione dell'intelletto la verità, potrà essere forma nell'ordine dell'intelligibilità solo quell'intelligibile che è la stessa verità. E ciò spetta soltanto a Dio: infatti essendo il vero un attributo dell'essere [*Metaph.*, I, c. 1, n. 5], può essere la propria verità solo quella realtà che è il proprio essere: e ciò è esclusivamente di Dio, come abbiamo visto nel *Secondo Libro* [c. 15]. Perciò gli altri intelligibili sussistenti non sono come pure forme nell'ordine dell'intelligibilità, ma come aventi una forma in un dato soggetto: infatti ognuno di essi è vero, ma non è la verità; così come è un ente, ma non è l'essere. Dunque è evidente che l'essenza divina può esercitare rispetto all'intelletto creato la funzione di specie intelligibile: il che non può attribuirsi all'essenza di nessun'altra sostanza separata. Però non può esser forma di un'altra entità nell'ordine fisico e naturale: poiché dalla loro unione ne seguirebbe la costituzione di un'unica natura; il che non è ammissibile, perché l'essenza divina in se stessa è perfetta nella sua natura. Invece la specie intelligibile unita all'intelletto non costituisce una natura, ma gli conferisce la perfezione dell'intendere: il che non ripugna alla perfezione dell'essenza divina.

Ebbene, nella Sacra Scrittura ci viene promessa proprio questa visione immediata di Dio: « Adesso noi vediamo come in uno specchio e per enigma; ma allora vedremo faccia a faccia » (*I Cor.*, XIII, 12). Parole queste che non è lecito intendere materialmente, così da immaginare una faccia corporea nella divinità, avendo noi dimostrato [lib. I, c. 27] che Dio è incorporeo. E neppure è possibile che noi si debba vedere Dio con la nostra faccia materiale; poiché la vista corporea, che è sulla nostra faccia, è limitata alle cose materiali. Perciò noi vedremo Dio faccia a faccia, perché lo vedremo immediatamente, come quando vediamo un uomo faccia a faccia.

E con questa visione noi otteniamo la massima somiglianza con Dio, e partecipiamo della sua beatitudine: poiché Dio stesso vede la propria sostanza mediante la propria essenza, e ciò costituisce la

sua beatitudine. Di qui le parole di S. Giovanni: « Quando egli apparirà saremo simili a lui, e lo vedremo com'egli è » (*I Giov.*, III, 2). E il Signore afferma: « Io vi preparo un regno, come il Padre mio ha preparato per me una mensa, affinché mangiate e beviate alla mia mensa, nel mio regno » (*Luc.*, XXII, 29 s.). Tali espressioni non possono intendersi di un cibo o di una bevanda corporale, ma di quello che si prende sulla mensa della Sapienza, secondo l'invito di essa: « Mangiate il mio pane, e bevete il vino che ho mesciuto per voi » (*Prov.*, IX, 5). Perciò mangiano e bevono alla mensa di Dio coloro che godono la stessa felicità per cui Dio stesso è felice, vedendolo nel modo in cui egli vede se stesso.

Capitolo LII

NESSUNA SOSTANZA CREATA PUÒ GIUNGERE A VEDERE DIO PER ESSENZA CON LA PROPRIA VIRTÙ NATURALE [1]

Non è possibile però che una sostanza creata possa raggiungere con la propria virtù la suddetta visione di Dio. Infatti:

1. Ciò che è proprio di una natura superiore non è raggiungibile da una natura inferiore, se non mediante l'influsso di quella superiore che lo possiede come una sua proprietà: l'acqua, p. es., non può essere calda se non mediante l'influsso del fuoco. Ora, vedere Dio per essenza è proprio della natura divina: poiché agire mediante la propria forma è proprio di ciascun operante. Perciò nessuna sostanza intellettiva può vedere Dio per essenza, se non per l'intervento di Dio stesso.

2. La forma propria di un dato essere non può diventare forma di un altro, se non mediante l'azione del primo: poiché è l'agente a rendere simile il paziente comunicandogli la propria forma. Ora, la visione dell'essenza divina è impossibile, senza che l'essenza divina, come sopra abbiamo spiegato [c. 51], sia per l'intelletto la forma mediante la quale esso l'intende. Dunque è impossibile

1. Ll. pp.: I, q. 12, a. 4; q. 64, a. 1, ad 2; I-II, q. 5, a. 5; *Sent.* II, d. 4, a. 1; d. 33, q. 2, a. 1; IV, d. 49, q. 2, a. 6; *De Verit.*, q. 8, a. 3; *De Anima*, a. 17, ad 10; *I Tim.*, c. 6, lect. 3.

che una sostanza creata raggiunga quella visione, senza l'intervento di Dio.

3. Se devono unirsi insieme due cose, una delle quali è l'elemento formale e l'altra quello materiale, la loro unione dovrà compiersi mediante l'azione dell'elemento formale, non già mediante quella dell'elemento materiale: poiché principio di attività è la forma, mentre la materia è principio di passività. Ora, affinché l'intelletto creato veda l'essenza di Dio, bisogna che l'essenza divina stessa si unisca all'intelletto quale forma intelligibile, come sopra abbiamo visto. Dunque non è possibile che un intelletto creato raggiunga codesta visione senza un'azione da parte di Dio.

4. « Ciò che è per se stesso, è causa di ciò che è in forza di un altro essere » [*Physic.*, VIII, c. 5, n. 7]. Ebbene, l'intelletto divino vede per se stesso l'essenza divina: poiché l'intelletto divino s'identifica con l'essenza divina nella quale Dio vede la propria sostanza, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 45]. Invece l'intelletto creato vede la realtà divina mediante l'essenza di Dio, servendosi di essa come di un mezzo distinto da sé. Perciò questa visione non può prodursi in un intelletto creato senza un intervento di Dio.

5. Tutto ciò che sorpassa i limiti di una data natura non può appartenerle se non per l'azione di una natura differente: l'acqua, p. es., non tende verso l'alto, se non perché mossa da un agente diverso. Ora, vedere l'essenza di Dio sorpassa i limiti di qualsiasi natura creata: infatti è proprio di ogni natura intellettiva creata d'intendere nel modo proporzionato alla propria sostanza; mentre la sostanza divina non può essere conosciuta in questo modo, come sopra [c. 49] abbiamo visto. Dunque è impossibile che un intelletto creato raggiunga la visione della sostanza di Dio, senza una azione da parte di Dio, il quale trascende tutte le creature.

Di qui le parole di S. Paolo: « Grazia di Dio è la vita eterna » (*Rom.* VI, 23). Infatti abbiamo visto che la beatitudine dell'uomo consiste nella visione di Dio [c. 50], che viene denominata vita eterna: e ad essa possiamo giungere per la sola grazia di Dio; poiché tale visione sorpassa tutte le capacità della creatura, e non è possibile raggiungerla senza un dono di Dio. Ora, quanto viene concesso così alle creature viene denominato grazia di Dio. E il Signore ha detto: « Sarò io a manifestare a lui me stesso » (*Giov.*, XIV, 21).

Capitolo LIII

L'INTELLETTO CREATO PER VEDERE DIO PER ESSENZA RICHIEDE L'INFLUSSO DELL'ILLUMINAZIONE DIVINA[1]

Ma per una visione tanto sublime è necessario che l'intelletto creato venga elevato da un influsso della bontà divina. Infatti:

1. È impossibile che la forma propria di una cosa diventi forma di un'altra, se quest'ultima non acquista una somiglianza con quella cui la forma appartiene in proprio: la luce, p. es., non diventa atto di un corpo, se questo non acquista una certa diafaneità. Ora, l'essenza divina è la forma intelligibile propria dell'intelletto divino, e ad esso proporzionata: poiché in Dio queste tre cose, intelletto, specie intelligibile e oggetto d'intellezione, sono un'unica cosa. Perciò è impossibile che la sua stessa essenza diventi la forma intelligibile di un intelletto creato, se non perché tale intelletto partecipa una somiglianza divina. Dunque questa partecipazione della somiglianza divina è indispensabile per poter vedere l'essenza di Dio.

2. Nessuna cosa può ricevere una forma più alta, se non venga elevata a tale capacità da una disposizione: poiché l'atto proprio deve attuarsi nella propria potenza. Ora, l'essenza divina è una forma più alta di qualsiasi intelletto creato. Quindi perché l'essenza divina diventi specie intelligibile di un intelletto creato, il che si richiede affinché la realtà divina possa essere veduta, è necessario che l'intelletto creato sia elevato a questo da una disposizione più alta.

3. Se due cose da prima non unite, poi si uniscono, la loro unione dovrà avvenire per un mutamento, o di entrambe o almeno di una di esse. Ora, nell'ipotesi che un intelletto creato incominci in un dato momento a vedere l'essenza divina, è necessario, stando alle cose già dette [c. 51], che l'essenza divina si unisca ad esso come una specie intelligibile. Ma che possa mutare l'essenza divina, è impossibile, come sopra [lib. I, c. 13] abbiamo visto. Dunque è necessario che tale unione abbia inizio con la mutazione dell'intelletto creato. Mutazione che non può prodursi, se non perché l'in-

1. ll. pp.: come al capitolo precedente.

telletto creato acquista una nuova disposizione. – La stessa conclusione si ha nell'ipotesi che esista un intelletto creato il quale goda di tale visione fin dal principio della sua creazione. Infatti posto che tale visione supera la capacità della natura, come sopra abbiamo dimostrato [c. 52], qualsiasi intelletto creato può concepirsi perfetto nella propria specie, senza che veda per questo la realtà divina. Perciò, sia che veda Dio sin da principio, sia che incominci dopo a vederlo, la sua natura ha bisogno per questo di un elemento supplementare.

4. Nessun essere può elevarsi a un'operazione più alta, se non perché la sua virtù viene fortificata. Ora, la sua virtù può essere fortificata in due modi. Primo, mediante l'intensificazione della medesima virtù: la virtù attiva di un corpo incandescente, p. es., può essere aumentata con l'intensificazione del calore, in modo da poter compiere un'azione più energica della medesima specie. Secondo, mediante l'aggiunta di una nuova forma: la capacità, p. es., del corpo diafano a trasmettere l'illuminazione viene aumentata dal fatto che diviene attualmente luminoso mediante la forma della luce che lo investe. Ebbene, questo è l'aumento di virtù che si richiede per raggiungere l'operazione di una specie superiore. Ora, la virtù naturale di un intelletto creato non basta per vedere l'essenza divina, come risulta dalle cose già dette [c. 52]. Perciò si richiede un aumento di virtù. Ma non basta l'aumento mediante l'intensificazione della virtù naturale: perché tale visione non ha la stessa natura della visione naturale dell'intelletto creato, come risulta dalla distanza [incommensurabile] dei rispettivi oggetti. Dunque è necessario che l'aumento della virtù intellettiva avvenga mediante l'acquisto di una nuova disposizione.

Dovendo noi uomini raggiungere la conoscenza delle cose intelligibili partendo dalle cose sensibili, applichiamo anche i termini della conoscenza sensitiva a quella intellettiva: specialmente quelli che si riferiscono alla vista, che tra tutti i sensi è quello più nobile e più spirituale, e quindi più affine all'intelligenza. Ecco perché denominiamo *visione* la conoscenza stessa dell'intelletto. E poiché la visione corporea non può compiersi senza la luce, i mezzi con i quali si compie la visione intellettiva ricevono il nome di *luci*. Infatti Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 5, n. 1] paragona alla luce l'intelletto agente, per il fatto che l'intelletto agente rende

attuali gli intelligibili, come la luce in qualche modo rende le cose attualmente visibili. Perciò la disposizione, con la quale l'intelletto creato viene elevato all'intellezione dell'essenza divina, giustamente si denomina *luce della gloria*: non perché rende attuale l'oggetto come intelligibile, alla maniera dell'intelletto agente; ma per il fatto che dà all'intelletto la capacità di intendere attualmente.

È questa la luce di cui il Salmista scrive: « Nella tua luce vedremo la luce » (*Sal.* XXXV, 10), ossia la luce dell'essenza divina. E nell'*Apocalisse* [XXII, 3] è detto che la città dei beati « non ha bisogno né di sole né di luna; perché lo splendore di Dio la illumina ». E Isaia aveva profetato: « Non avrai più il sole per la luce del giorno, né ti illuminerà il chiarore della luna; ma la tua luce sempiterna sarà il Signore, e il tuo Dio sarà la tua gloria » (*Is.* LX, 19). – E poiché in Dio c'è identità tra essere ed intendere, ed essendo egli la causa dell'atto intellettivo di tutte le intelligenze, giustamente viene denominato *luce*: « Era lui la vera luce che illumina tutti gli uomini che vengono in questo mondo » (*Giov.*, I, 9); « Dio è luce » (*I Giov.*, I, 5). E nei *Salmi* si legge: « Egli è cinto di luce come di una veste » (*Sal.* CIII, 2). – Per questo nella Sacra Scrittura sia a Dio che agli Angeli vengono attribuite figure di fuoco [cfr. *Es.*, XXIV, 17; *Atti*, II, 3; *Sal.* CIII, 4], data appunto la luminosità del fuoco.

Capitolo LIV

ARGOMENTI CHE SEMBRANO DIMOSTRARE CHE DIO NON PUÒ ESSERE VEDUTO NELLA SUA ESSENZA, E LORO SOLUZIONE [1]

Così uno potrebbe obbiettare contro le conclusioni precedenti:

1. Nessuna luce può elevare la vista a vedere cose che sorpassano la capacità naturale della vista corporea: poiché la vista non potrà vedere altro che corpi colorati. Ora, l'essenza divina sorpassa ogni

1. I luoghi paralleli di questo capitolo sono esattamente quelli del capitolo LI. Questo metodo di posticipare le obbiezioni, con relative soluzioni, alla dimostrazione della propria tesi, quasi a conferma di esse, l'Autore lo ha adottato solo nella *Contra Gentiles*. Nelle altre opere egli preferisce iniziare con le obbiezioni, passando quindi alla risposta, o « determinazione » magistrale, per poi terminare con la soluzione della difficoltà.

capacità dell'intelletto creato, molto più di quanto l'intelletto non sorpassi la capacità del senso. Perciò l'intervento di nessuna luce sarà in grado di elevare l'intelletto creato a vedere l'essenza di Dio.

2. La luce che viene ricevuta in un intelletto creato è qualche cosa di creato. Quindi anche codesta luce dista infinitamente da Dio. Perciò l'intelletto creato non può elevarsi alla visione dell'essenza divina mediante codesta luce.

3. Se poi è vero che la luce suddetta è in grado di far ciò, perché è un'immagine o somiglianza della sostanza divina, siccome ogni sostanza intellettiva implica una somiglianza con Dio proprio in quanto intellettiva, la natura stessa di ciascuna sostanza intellettiva dovrebbe bastare per vedere l'essenza divina.

4. Se codesta luce è qualcosa di creato, poiché niente impedisce che una qualità creata possa essere connaturale a una realtà creata, potrebbe sempre esserci un intelletto creato capace di vedere la sostanza divina con la propria luce connaturale. Ma ciò è incompatibile con quel che sopra abbiamo dimostrato [c. 52].

5. « L'infinito in quanto tale è inconoscibile » [*Physic.*, I, c. 4, n. 4]. Ora, nel *Primo Libro* [c. 43] noi abbiamo dimostrato che Dio è infinito. Dunque la sostanza divina non può essere conosciuta mediante la luce suddetta.

6. Tra conoscente e conosciuto deve esserci proporzione. Ora, tra l'intelletto creato, sia pure illuminato dalla luce suddetta, e la realtà divina non c'è nessuna proporzione, rimanendo tra loro una distanza infinita. Dunque l'intelletto creato, non può elevarsi, mediante una qualsiasi luce, alla visione dell'essenza divina.

Mossi da questi argomenti e da altri consimili, alcuni giunsero ad affermare che l'essenza divina non può mai essere veduta da un intelletto creato. La quale affermazione distrugge la vera felicità della creatura ragionevole, la quale non può consistere che nella visione dell'essenza divina, come abbiamo dimostrato [c. 50]; e contraddice l'autorità della Sacra Scrittura, come risulta dai testi citati sopra [c. 51]. Perciò tale opinione deve essere respinta come falsa ed eretica.

Ma non è difficile risolvere le obbiezioni suddette. Infatti:

1. L'essenza divina non è superiore alla capacità dell'intelletto creato così da essergli del tutto estranea, come il suono è estraneo

alla vista, o come una sostanza immateriale è estranea ai sensi; poiché l'essenza divina è il primo degli intelligibili e principio di ogni conoscenza intellettiva: ma è oltre la capacità dell'intelletto creato in quanto è superiore alla sua virtù, come i dati sensibili più forti sono estranei alla capacità del senso rispettivo. Ecco perché il Filosofo afferma che « il nostro intelletto sta alle cose più evidenti come l'occhio del pipistrello sta alla luce del sole » [*Metaph.*, II, c. 1, n. 2]. Per questo l'intelletto creato ha bisogno di essere rinforzato da una luce divina per poter vedere l'essenza di Dio. È così risolta la prima obbiezione.

2. La luce suddetta eleva l'intelletto creato alla visione di Dio non perché è adeguata alla realtà divina, ma per la virtù che riceve da Dio a produrre un tale effetto, sebbene nella sua entità essa sia infinitamente distante da Dio, come appunto diceva il secondo argomento. Infatti codesta luce unisce a Dio l'intelletto creato non nell'essere, ma solo nell'atto d'intendere.

3. Conoscere perfettamente la propria essenza è proprio soltanto di Dio: perciò la luce suddetta è una somiglianza di Dio sotto l'aspetto di mezzo per condurre alla visione dell'essenza divina. Ebbene, nessuna sostanza intelligente può essere immagine o somiglianza di Dio sotto quest'aspetto. Infatti siccome la semplicità di nessuna sostanza creata eguaglia la semplicità di Dio, è impossibile che una sostanza creata abbia tutta la sua perfezione in uno solo dei suoi attributi: questo infatti, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 28], è proprio di Dio, il quale sotto il medesimo aspetto è ente, intelligente e beato. Perciò in una sostanza intellettiva creata la luce con cui viene beatificata dalla visione di Dio non può identificarsi con la luce per cui viene ultimata nella specie della sua natura, ed è resa intelligente proporzionalmente alla propria essenza. È così risolta la terza obbiezione.

4. La quarta trova soluzione nel fatto che la visione dell'essenza divina sorpassa qualsiasi capacità naturale, come sopra abbiamo dimostrato [c. 52]. Perciò la luce che predispone l'intelletto creato alla visione dell'essenza divina deve essere di ordine soprannaturale.

5. E neppure può impedire la visione dell'essenza divina il fatto che Dio è infinito, come argomentava la quinta obbiezione. Dio infatti è denominato infinito non in senso privativo, come la quantità.

Tale infinito è realmente inconoscibile: perché è come una materia senza la forma che è principio di conoscenza. Ma Dio è detto infinito in senso negativo, come una forma per sé sussistente non limitata dalla materia che la riceve. Perciò quel che è infinito in tal senso è di per sé sommamente intelligibile.

6. Tra l'intelletto creato e Dio quale oggetto da intendere c'è proporzione, non per l'esistenza di una misura comune, bensì in quanto per proporzione s'intende il rapporto di una cosa con un'altra: il rapporto, p. es., della materia con la forma, o della causa con l'effetto. In questo senso niente impedisce che ci sia proporzione tra la creatura e Dio secondo il rapporto di conoscente e conosciuto, come esiste tra loro il rapporto che intercorre tra l'effetto e la causa. È così risolta anche la sesta obbiezione.

CAPITOLO LV

L'INTELLETTO CREATO NON PUÒ COMPRENDERE TOTALMENTE L'ESSENZA DIVINA [1]

Ma poiché la portata di un atto dipende dall'efficacia del principio attivo, cosicché scalda di più un corpo il cui calore è più intenso, è necessario che la vastità della conoscenza dipenda dalla efficacia del principio conoscitivo.

1. Ora, il principio della conoscenza di Dio è la luce [soprannaturale] di cui abbiamo parlato: poiché da essa l'intelletto creato viene elevato alla visione dell'essenza divina. Perciò la vastità della visione di Dio è misurata dalla virtù della luce suddetta. Ora, codesta luce è ben lontana per efficacia dallo splendore dell'intelletto divino. Quindi è impossibile che con essa l'essenza divina venga veduta così perfettamente, come la vede l'intelletto divino. Ma l'intelletto divino vede l'essenza divina così come è perfettamente visibile: infatti la verità dell'essenza di Dio e lo splendore del suo intelletto sono uguali, anzi sono la stessa cosa. Perciò è impossibile

1. Il. pp.: I, q. 12, a. 7; *Sent.* III, d. 14, a. 2, qc. 1; d. 27, q. 3, a. 2; IV, d. 49, q. 2, a. 3; *De Verit.*, q. 2, a. 1, ad 3; q. 8, a. 2; q. 20, a. 5; *De Virtut.*, q. 2, a. 10, ad 5; *Comp. Theol.*, c. 106; *In Ioann.*, c. 1, lect. 11; *Ephes.*, c. 5, lect. 3.

che un intelletto creato veda l'essenza divina perfettamente in tutta la sua visibilità. Ora, ciò che da una intelligenza è *compreso* viene conosciuto perfettamente in tutta la sua conoscibilità. Infatti chi sa che il triangolo ha i tre angoli uguali a due angoli retti come una opinione legata ad un argomento probabile, p. es., perché lo dicono i sapienti, ancora non lo comprende; ma lo comprende solo chi lo sa come un dato di scienza, mediante la dimostrazione che lo giustifica. Dunque è impossibile che un intelletto creato comprenda l'essenza divina [2].

2. Una virtù finita non può eguagliare nella sua operazione un oggetto infinito. Ora, l'essenza divina in confronto a qualsiasi intelletto creato è una realtà infinita; poiché ogni intelletto creato rientra nei limiti di una data specie. Perciò è impossibile che la visione di un intelletto creato veda adeguatamente l'essenza divina, ossia così da vederla in tutta la sua visibilità. Quindi nessun intelletto creato è in grado di *comprenderla*.

3. Ogni soggetto agente in tanto agisce in modo perfetto, in quanto partecipa perfettamente la forma che è principio della sua

2. L'Autore esclude la *comprensione* nel senso etimologico e forte del termine; ma non intende escludere la comprensione che indica semplice conseguimento, di cui parla l'Apostolo in *Cor.*, I, 9, 24: « Sic currite ut comprehendatis ». — Ecco come egli si spiega nella *Somma Teologica*: « La parola comprensione s'intende in due modi. Primo modo: in senso stretto e proprio, indica qualcosa che è racchiuso nel comprendente. E in questo senso Dio non è compreso in nessun modo né da un'intelligenza, né da qualsiasi altra cosa; perché, essendo infinito, non può essere racchiuso da un essere finito, in modo che l'essere finito lo contenga nella sua illimitata infinità... Secondo modo: il termine *comprensione* si prende anche in un senso più largo, quando indica l'opposto di *tendenza* o *conato*. Chi infatti ha raggiunto qualcuno, quando lo tiene stretto, si dice che lo ha [com-]preso. In tal senso si dice che Dio è preso o compreso [raggiunto] dai beati, secondo il detto del *Cantico dei Cantici*: « L'ho afferrato, e non lo lascio ». In tal senso vanno intese le citazioni dell'Apostolo. E intesa così, la comprensione è una delle tre doti dell'anima [beata], quella che corrisponde alla speranza, come la visione corrisponde alla fede e la fruizione alla carità. Tra noi infatti non tutto quello che si vede già si tiene o si possiede, perché talora si vedono anche cose distanti, o che non sono in nostro potere. E neppure godiamo di tutte le cose che possediamo, o perché non ci dilettano, o perché non costituiscono il termine ultimo del nostro desiderio, in modo da saziarlo e da quietarlo. Ma i beati hanno queste tre cose in Dio; perché lo vedono: e vedendolo, lo tengono a sé presente, avendo sempre la possibilità di vederlo; tenendolo, lo godono, quale ultimo fine che appaga il loro desiderio » (I, q. 12, a. 7, ad 1). È in base a questo tipo imperfetto di comprensione che in teologia si parla dei santi esistenti in paradiso chiamandoli « beati comprensori ».

operazione. Ma la forma intelligibile con la quale si può vedere la realtà divina è la stessa essenza divina: la quale, pur diventando forma intelligibile di un intelletto creato, non è comprensibile da parte dell'intelletto creato in tutta la sua potenza. Perciò questo intelletto non la vede perfettamente in tutta la sua visibilità. Quindi essa non è *compresa* da un intelletto creato.

4. Nessun oggetto *compreso* sorpassa i limiti della facoltà che lo *comprende*. Perciò se l'intelletto creato *comprendesse* l'essenza divina, questa non sorpasserebbe i limiti di un intelletto creato: il che è assurdo. Quindi è impossibile che l'intelletto creato *comprenda* l'essenza divina.

Si dice però che la realtà divina può esser vista, ma non *compresa*, dall'intelletto creato, non perché essa in parte si vede e in parte non si vede: poiché la realtà divina è del tutto semplice. Ma nel senso che non è vista perfettamente dall'intelletto creato in tutta la sua visibilità: come si dice che conosce ma non comprende colui che conosce una conclusione dimostrativa solo come un'opinione; poiché non la conosce in modo perfetto, ossia quale oggetto di scienza, sebbene non ignori nessuna delle sue parti.

CAPITOLO LVI

NESSUN INTELLETTO CREATO NEL VEDERE DIO VEDE TUTTE LE COSE CHE SI POSSONO VEDERE IN DIO[1]

Da ciò risulta evidente che un intelletto creato, pur vedendo la realtà divina, non vede tutte le cose che possono essere conosciute mediante l'essenza di Dio. Infatti:

1. Allora soltanto è necessario che conoscendo una causa si conoscano tutti gli effetti conoscibili per essa, quando di codesta causa se ne ha la «comprensione»: poiché una causa allora viene conosciuta in tutta la sua virtù, quando in essa vengono conosciuti tutti gli effetti che ne derivano. Ora, mediante l'essenza divina le altre cose vengono conosciute come gli effetti dalla causa. Perciò siccome l'intelletto creato non può conoscere l'essenza divina in modo

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

da « comprenderla », non ne segue che vedendo questa esso veda tutte le cose che in essa si possono conoscere.

2. Quanto più un intelletto è alto, tanto più numerosi sono gli oggetti che conosce, sia per il numero delle cose, sia almeno per i loro aspetti. Ma l'intelletto divino è superiore a tutti gli intelletti creati. Quindi conosce più cose che un intelletto creato. Ora, egli non conosce nulla se non in quanto vede la propria essenza, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 49]. Perciò mediante l'essenza divina sono conoscibili molte più cose di quante ne possa vedere in essa un intelletto creato.

3. La grandezza di una virtù si misura dagli effetti che essa può produrre. Perciò conoscere tutte le cose cui si estende una virtù, equivale ad abbracciarla, o « comprenderla ». Ma un intelletto creato non può « comprendere » la virtù di Dio, essendo questa infinita, come non può comprenderne l'essenza, stando alla dimostrazione data [c. 55]. Perciò l'intelletto creato non può neppure abbracciare tutti gli effetti cui si estende la virtù divina. Ora, tutti gli effetti cui si estende la virtù di Dio sono conoscibili mediante la divina essenza: poiché Dio conosce tutto e non per altro che mediante la propria essenza. Dunque l'intelletto creato, vedendo l'essenza di Dio, non vede tutte le cose che sono visibili nell'essenza di Dio.

4. Nessuna potenza conoscitiva può conoscere una cosa se non sotto l'aspetto del proprio oggetto: non possiamo conoscerla con la vista, p. es., se non in quanto è una cosa colorata. Ora, oggetto proprio dell'intelletto è la *quiddità* ossia la sostanza[2] di una cosa, come è detto nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 7]. Perciò tutto quello che l'intelletto può conoscere di una cosa lo conosce mediante la conoscenza della sua sostanza: cosicché in tutte le dimostrazioni che ci fanno conoscere gli accidenti propri, si parte dalla *quiddità*, come è detto nel primo libro del *Post. Analyt.* [c. 1, n. 4]. Se però di certe cose l'intelletto conosce la sostanza mediante gli accidenti, secondo l'osservazione del primo libro del *De Anima*, che « gli accidenti conferiscono molto alla conoscenza della quiddità », ciò avviene accidentalmente, in quanto la conoscenza intellet-

2. Il termine *sostanza* nel dizionario tomistico ha valore sia di *essenza* che di *entità sostanziale* contrapposta ad accidente. Nell'argomento si passa gradatamente dall'uno all'altro significato.

tiva nasce dal senso, e quindi l'intelletto è costretto a raggiungere la conoscenza della sostanza mediante gli accidenti sensibili. Ed è per questo che ciò non avviene in matematica, ma solo nelle scienze naturali. Perciò tutto quello che si trova in una cosa, senza essere conoscibile mediante la sua sostanza, necessariamente rimane ignoto all'intelletto. Ora, quello che un essere dotato di volontà vuole non è conoscibile mediante la sua sostanza: poiché la volontà non tende a ciò che vuole in forza della sola natura; ed è per questo che volontà e natura sono enumerati come due principi attivi distinti. Quindi un intelletto non può conoscere quello che vuole un essere dotato di volontà, se non da certi suoi effetti, come quando osservando chi agisce volontariamente, conosciamo che cosa egli voglia; oppure dalla sua causa: come fa Dio il quale conosce le nostre volizioni al pari degli altri suoi effetti, per il fatto che è la causa del nostro volere; oppure perché uno fa capire ad un altro il proprio volere, come quando parlando esprime i propri affetti. Perciò, siccome molte cose dipendono dalla semplice volontà di Dio, e ciò in parte l'abbiamo visto [lib. I, c. 8] e più ancora lo vedremo in seguito [cc. 64 ss.], l'intelletto creato, pur vedendo la sostanza di Dio, non conosce tutte le cose che Dio vede nella propria sostanza.

Contro tale conclusione uno potrebbe obbiettare che la sostanza di Dio è qualcosa di più grande di quanto Dio può fare, conoscere, o volere fuori di se stesso: perciò se l'intelletto creato può vedere la sostanza di Dio, molto più potrà conoscere tutto ciò che Dio oltre se stesso conosce, vuole, o può compiere.

Ma a ben riflettere si vede che conoscere una cosa in se stessa non è lo stesso che conoscerla nella propria causa: infatti certe cose è facile conoscerle in se stesse, mentre non è facile conoscerle nelle loro cause. È vero quindi che intendere la sostanza di Dio è più che conoscere ogni altra cosa che si possa conoscere in se stessa. Tuttavia si richiede una conoscenza più perfetta per conoscere la sostanza di Dio e in essa i suoi effetti, che conoscere la sostanza divina senza di essi. Questo perché la sostanza divina può essere veduta, senza che se ne abbia la « comprensione » perfetta; mentre non si possono conoscere in essa, come sopra abbiamo visto, tutte le cose in essa conoscibili, senza la sua « comprensione ».

Capitolo LVII

OGNI INTELLIGENZA, DI QUALSIASI GRADO, PUÒ ESSERE PARTECIPE DELLA VISIONE DI DIO[1]

Alla visione dell'essenza divina l'intelletto creato è innalzato da una luce soprannaturale, come sopra abbiamo detto [c. 53]; perciò non c'è un intelletto creato così infimo per la sua natura da non poter essere elevato a codesta visione. Infatti:

1. Sopra abbiamo visto [c. 53] che la luce suddetta non può essere connaturale a nessuna creatura, ma supera in virtù ogni natura creata. Ora, ciò che viene compiuto per virtù soprannaturale non può essere impedito dalle diversità della natura, poiché la virtù divina è infinita: infatti nella guarigione miracolosa di un infermo non c'è differenza per il fatto che uno è malato più o meno gravemente. Perciò la diversità di grado della natura intellettiva non impedisce che il grado più infimo di tale natura possa essere condotto a quella visione dalla luce suddetta.

2. La distanza che secondo natura passa tra l'intelletto più sublime e Dio è infinita in perfezione e in bontà. Mentre la distanza che passa tra l'intelletto più sublime e l'infimo è finita: poiché tra due realtà finite la distanza non può essere infinita. Perciò la distanza tra l'intelletto creato infimo e quello supremo è quasi nulla in confronto a quella esistente tra il supremo degli intelletti creati e Dio. Ora, ciò che è quasi niente non può produrre una variazione sensibile: la distanza che c'è, p. es., tra il centro della terra e il nostro occhio è quasi nulla in confronto con la distanza che intercorre tra il nostro occhio e l'ottava sfera celeste, rispetto alla quale tutta la terra non è che un punto; cosicché non c'è nessuna sensibile variazione per il fatto che gli astronomi prendono per riferimento la nostra vista come se si trattasse del centro della terra. Dunque poco importa che l'intelletto elevato alla visione di Dio dalla luce suddetta sia supremo, infimo o intermedio.

3. Sopra [al c. 50] noi abbiamo dimostrato che tutte le intelligenze desiderano per natura la visione dell'essenza di Dio. Ora,

1. Ll. pp.: I, q. 12, a. 4, ad 3; *Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 1.

un desiderio naturale non può essere vano. Dunque qualsiasi intelletto creato può giungere alla visione dell'essenza divina, senza che l'impedisca l'inferiorità della sua natura.

Ecco perché nel Vangelo il Signore ha promesso agli uomini la gloria degli Angeli: « Essi saranno », diceva parlando degli uomini, « come gli angeli di Dio in cielo » (*Matt.*, XXII, 30). E nell'*Apocalisse* [XXI, 17] si legge che è « identica la misura dell'uomo e dell'angelo ». Per questo in quasi tutti i libri della Sacra Scrittura gli angeli sono presentati in forma di uomini: o totalmente, come nel caso degli angeli che apparvero ad Abramo (*Gen.* XVIII, 2); o in parte, come nel caso degli animali di cui parla Ezechiele [I, 8], e dei quali è detto che « avevano mani umane sotto le ali ».

Viene così confutato l'errore di certuni i quali affermavano che l'anima umana, per quanto venga elevata, non può raggiungere l'uguaglianza con le intelligenze superiori [2].

Capitolo LVIII

COME UN'INTELLIGENZA POSSA VEDERE DIO PIÙ PERFETTAMENTE DI UN'ALTRA [1]

1. La portata di un'operazione dipende dalla forma che è il principio dell'operazione stessa. Perciò, siccome principio della visione con la quale l'intelletto creato vede l'essenza divina è la luce soprannaturale, com'è evidente dalle spiegazioni date [c. 53], è necessario che la grandezza della visione di Dio sia secondo la quantità di codesta luce. Ora, codesta luce può avere vari gradi di partecipazione, sicché uno sia illuminato più perfettamente di un altro. Dunque è possibile che tra coloro che vedono Dio, l'uno lo veda più perfettamente dell'altro, sebbene entrambi ne vedano l'essenza.

2. Questa era la logica conseguenza degli errori circa l'anima umana sostenuti da Averroè e dai suoi seguaci. Tuttavia giova qui ricordare che la visione beatifica di Dio è stata negata, sia dalla setta musulmana dei *Mutaziliti*, sia da non pochi teologi delle chiese scismatiche orientali (cfr. *Summa Cont. Gent.*, ed. Marietti, 1961, vol. III, p. 422, n. 2331).

1. Ll. pp.: I, q. 12, a. 6; q. 62, a. 9; *Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 4.

2. In qualsiasi genere di cose in cui ce n'è una suprema che sorpassa tutte le altre, si riscontra il più e il meno secondo la vicinanza o la distanza da quella suprema: ci sono, p. es., corpi più o meno caldi, secondo la loro distanza maggiore o minore dal fuoco che è sommamente caldo. Ora, Dio vede la propria essenza in maniera perfettissima, essendo il solo capace di esaurirla o « comprenderla », come sopra abbiamo visto [c. 55]. Perciò tra coloro che vedono Dio uno può vederne più o meno di un altro l'essenza, a seconda della loro distanza da lui.

3. La luce della gloria eleva alla visione di Dio per il fatto che è una somiglianza dell'intelletto divino, come sopra abbiamo detto [c. 53]. Ora, una cosa può somigliare a Dio di più o di meno. Dunque è possibile che uno veda più o meno perfettamente l'essenza divina.

4. Poiché il fine corrisponde proporzionalmente agli atti che ad esso sono ordinati, come è diverso il modo in cui i vari soggetti vi si preparano, così questi diversamente devono parteciparne. Ora, la visione dell'essenza divina è il fine ultimo di tutte le sostanze intellettive, come sopra abbiamo visto [c. 50]. Ma le sostanze intellettive non si preparano tutte egualmente al fine: poiché alcune hanno più virtù di altre; e la virtù è via alla felicità. Dunque è necessario che nella visione di Dio ci sia diversità, in modo che alcuni vedano l'essenza divina più perfettamente ed altri meno perfettamente.

Ecco perché per indicare queste differenze di felicità il Signore ha affermato: « Nella casa di mio Padre ci sono molte dimore » (*Giov.*, XIV, 2).

Con ciò si esclude l'errore di coloro i quali affermano che i premi [dei giusti] sono uguali[2].

Ma come dal grado della visione risultano i vari gradi di gloria dei Beati, così dall'identità dell'oggetto risulta l'identità della loro gloria: poiché per ognuno la felicità consiste nel vedere l'essenza di Dio, come abbiamo spiegato. Perciò è identico l'oggetto che tutti rende beati: ma da esso non tutti ricevono un'eguale beatitudine.

2. Non sappiamo chi siano questi Maestri cui allude l'Autore. Sappiamo però che in seguito questa tesi fu difesa dai novatori del secolo XVI; e per questo fu espressamente condannata dal Concilio di Trento [1545-1563] (cfr. DENZ-S., n. 1582).

Né fa difficoltà il fatto che il Signore comandi di dare il medesimo compenso, cioè un « danaro » (*Matt.*, XX, 10), a tutti gli operai della vigna, pur non avendo lavorato tutti egualmente: poiché a tutti vien dato in premio la stessa cosa da vedere e godere, cioè Dio.

In questo si vede pure che l'ordine dei moti spirituali è in qualche modo contrario a quello dei moti corporali. Infatti i moti corporali hanno un unico primo soggetto [ossia la materia], mentre hanno fini diversi. Invece i moti spirituali, cioè gli atti dell'intellezione e della volontà, hanno diversi i loro primi soggetti, mentre hanno un unico fine.

CAPITOLO LIX

IN CHE SENSO COLORO CHE VEDONO L'ESSENZA DIVINA VEDONO TUTTE LE COSE [1]

1. Poiché la visione dell'essenza divina è l'ultimo fine di ciascuna sostanza intellettiva, come risulta da quanto abbiamo detto [c. 5], e poiché d'altra parte quando una cosa ha raggiunto il suo ultimo fine il suo appetito naturale deve quietarsi, è necessario che l'appetito naturale di una sostanza intellettiva che vede l'essenza divina si acquieti totalmente. Ora, l'intelletto ha l'appetito naturale di conoscere i generi, le specie e la virtù di tutte le cose, e tutto l'ordine dell'universo: come lo dimostra la ricerca dell'uomo circa codeste cose. Dunque ciascuno di coloro che vedono l'essenza divina conosce tutte le cose suddette.

2. Come Aristotele spiega [*De Anima*, III, c. 4, n. 5], tra il senso e l'intelletto c'è questa differenza, che il senso viene leso o debilitato dai dati sensibili troppo vivaci, in modo da non poter percepire dopo i sensibili meno virulenti; mentre l'intelletto, non essendo né leso né attutito dal proprio oggetto, ma solo perfezionato, dopo aver intuito gli intelligibili più sublimi non è meno

1. Il. pp.: I, q. 12, aa. 8, 9; q. 57, a. 5; q. 106, a. 1, ad 1; III, q. 10, a. 2; *Sent.*, II, d. 11, a. 2; III, d. 14, a. 2, qcc. 2, 4, 5; IV, d. 45, q. 3, a. 1; d. 49, q. 2, a. 5; *De Verit.*, q. 8, a. 4; q. 20, aa. 4, 5.

capace di apprendere gli altri intelligibili, ma lo è di più. Ora, il più alto degli intelligibili è l'essenza di Dio. Perciò l'intelletto che dalla luce divina viene elevato alla visione della realtà divina, molto più viene predisposto ad intendere tutte le altre cose che sono nell'universo.

3. La realtà di ordine intelligibile non è meno vasta di quella di ordine naturale, anzi è forse più vasta: poiché l'intelletto è fatto per conoscere tutte le cose esistenti in natura, e anche certe cose che non hanno un essere naturale, come le negazioni e le privazioni. Quindi tutto ciò che si richiede per la perfezione della realtà naturale, è richiesto pure, e non basta, alla perfezione della realtà di ordine intelligibile. Ora, la perfezione nell'ordine intelligibile si ha quando l'intelletto raggiunge il suo ultimo fine: come la perfezione della realtà naturale consiste nella produzione delle cose. Perciò tutto quello che Dio ha prodotto per la perfezione dell'universo, lo manifesta all'intelletto che gode della sua visione.

4. Sebbene tra quelli che vedono Dio l'uno lo veda più perfettamente dell'altro, come sopra abbiamo spiegato [c. 58], tuttavia ciascuno lo vede così perfettamente da colmare la propria capacità naturale: anzi la visione stessa sorpassa ogni capacità naturale, come abbiamo notato [c. 52]. Perciò è necessario che chiunque vede l'essenza divina, veda in essa tutte le cose cui si estende la sua capacità naturale. Ma la capacità naturale di qualsiasi intelletto si estende alla conoscenza di tutti i generi, di tutte le specie e dell'ordine dell'universo. Dunque chiunque vede Dio conosce nell'essenza divina tutte queste cose.

Ecco perché a Mosè, il quale chiedeva di vedere l'essenza divina, il Signore rispose: « Io ti mostrerò ogni bene » (*Es.*, XXXIII, 19). - E S. Gregorio scrive: « Che cosa possono ignorare coloro che conoscono chi sa tutto? » (*Dial.*, IV, c. 33).

Considerando bene quanto abbiamo detto, risulta evidente che coloro i quali vedono l'essenza divina, in un certo senso vedono tutte le cose, e in un altro senso non le vedono tutte. Poiché se con l'espressione *tutte le cose* s'intendono quelle che rientrano nella perfezione dell'universo, è evidente che quanti vedono l'essenza divina vedono tutte le cose, come dimostrano gli argomenti addotti. Infatti siccome l'intelletto è in qualche modo tutte le cose [cfr. *De Anima*, III, c. 5, n. 1], quanto è richiesto dalla perfezione della natura rien-

tra pure nella perfezione della realtà di ordine intelligibile. Per questo, a detta di S. Agostino (*De Genesi ad litt.*, II, c. 8), tutto quello che fu fatto dal Verbo di Dio perché sussistesse nella propria natura, venne prodotto anche nell'intelligenza angelica, affinché fosse conosciuto dagli angeli. Ora, nella perfezione della realtà naturale rientrano e la natura delle specie, e le loro proprietà e virtù; poiché la natura tende alle nature delle varie specie, mentre gli individui sono per la specie rispettiva. Perciò la perfezione di una sostanza intellettiva richiede la conoscenza della natura, delle virtù e degli accidenti propri di tutte le specie. Dunque tutto questo va conseguito nella beatitudine finale mediante la visione dell'essenza divina. – Mediante poi la conoscenza delle specie naturali, l'intelletto che vede Dio conosce pure gli individui esistenti in esse, come può rilevarsi da quanto abbiamo detto sopra a proposito della conoscenza di Dio e degli angeli [lib. I, c. 69; lib. II, cc. 96 ss.].

Se invece con l'espressione *tutte le cose* s'intende tutto ciò che Dio conosce nel vedere la sua essenza, allora nessun intelletto vede tutte le cose nell'essenza di Dio, come sopra abbiamo spiegato [c. 56].

E questo per molte cose si può arguire.

Primo, rispetto alle cose che Dio può fare, ma che non ha fatto e mai farà. Infatti tutto ciò non può essere conosciuto se non da chi comprende pienamente la virtù divina: il che è impossibile per qualsiasi intelletto creato, come sopra [c. 55] abbiamo visto. Di qui le parole di *Giobbe*, XI, 7 ss.: « Che forse tu scoprirai le orme di Dio, e intenderai perfettamente l'Onnipotente? Egli è più alto del cielo, e tu che farai? È più profondo dell'abisso, e come potrai conoscerlo? Egli è più esteso della terra e più ampio del mare ». Tali espressioni non intendono dire che Dio è grande in estensione, ma che la sua virtù non è limitata alle cose che appaiono grandi, come se egli non potesse farne di maggiori.

Secondo, rispetto alle ragioni delle stesse cose create: poiché l'intelletto non può conoscerle tutte senza comprendere totalmente la bontà divina. La ragione infatti di ciascuna cosa si desume dal fine inteso da colui che la produce. Ora, il fine di tutte le creature prodotte da Dio è la bontà divina. Perciò la ragione di quanto Dio ha prodotto è la diffusione della bontà divina nelle cose. Quindi uno potrebbe conoscere tutte le ragioni delle cose create, se cono-

scesse tutti i beni che possono provenire nel creato secondo l'ordine della sapienza divina. Ora, questo equivarrebbe a comprendere totalmente la bontà e la sapienza di Dio: cosa che nessun intelletto creato è in grado di fare. Di qui le parole dell'*Ecclesiaste*, VIII, 17: « Io compresi che l'uomo non può trovare la ragione di tutte le opere di Dio ».

Terzo, rispetto alle cose che dipendono dalla sola volontà di Dio, quali sono la predestinazione, l'elezione, la giustificazione e le altre cose relative alla santificazione delle creature. Di qui l'affermazione di S. Paolo: « Le cose dell'uomo nessuno le conosce, se non lo spirito dell'uomo che è in lui. Così le cose di Dio nessuno le conosce, se non lo spirito di Dio » (*I Cor.*, II, 11).

Capitolo LX

COLORO CHE VEDONO DIO VEDONO SIMULTANEAMENTE IN LUI TUTTE LE COSE[1]

1. Avendo noi dimostrato che l'intelligenza creata, nel vedere l'essenza divina, vede in essa tutte le specie delle cose [cfr. c. 59], è evidente che quanto è visibile mediante un'unica specie, è visto simultaneamente in un'unica visione, poiché l'atto del vedere corrisponde al principio della visione stessa: perciò è necessario che l'intelletto il quale vede l'essenza divina, contempli tutte le cose non successivamente, ma simultaneamente.

2. La somma e perfetta felicità della natura intellettiva consiste nella visione di Dio, come sopra [c. 50] abbiamo dimostrato. Ora, la felicità non è in un abito operativo, ma in un atto, trattandosi dell'ultima perfezione e dell'ultimo fine. Perciò le cose che sono visibili nella visione dell'essenza divina che ci rende beati, sono vedute tutte attualmente; quindi non l'una dopo l'altra.

3. Quando raggiunge il suo ultimo fine ogni cosa s'acquieta: poiché ogni moto tende a raggiungere il fine. Ora, l'ultimo fine dell'intelletto è la visione dell'essenza divina, come sopra [c. 50] abbiamo visto. Dunque l'intelletto che vede l'essenza divina non si muove

1. Il. pp.: I, q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; *Sent.* II, d. 3, q. 2, a. 4; III, d. 14, a. 2, qc. 4; *De Verit.*, q. 8, a. 14; *Quodl.* VII, q. 1, a. 2.

da un intelligibile all'altro. Perciò le cose che esso conosce mediante questa visione le considera tutte attualmente.

4. Nell'essenza di Dio l'intelletto conosce tutte le specie delle cose, come risulta dalle spiegazioni date [c. 59]. Ora, le specie di certi generi sono infinite: p. es., quelle dei numeri, delle figure geometriche e delle proporzioni. Dunque l'intelletto nell'essenza divina vede cose infinite. Ma non potrebbe vederle, se non le vedesse simultaneamente, perché le cose infinite è impossibile percorrerle. Quindi è necessario che quanto l'intelletto vede nell'essenza divina, lo veda tutto simultaneamente.

Ecco in proposito quel che scrive S. Agostino: « Allora i nostri pensieri non saranno volubili, andando e tornando da un oggetto all'altro; ma vedremo tutto il nostro sapere con un unico sguardo » (*De Trinitate*, XV, c. 16).

CAPITOLO LXI

LA VISIONE DI DIO RENDE PARTECIPI DELLA VITA ETERNA [1]

Da ciò risulta evidente che mediante la suddetta visione l'intelletto creato diviene partecipe della vita eterna. Infatti:

1. In questo l'eternità differisce dal tempo, che il tempo esiste in una successione, mentre l'esistenza dell'eternità è tutta simultaneamente [cfr. BOEZ., *De Consol.*, V, pr. 6] [2]. Ora, nella visione suddetta è stato dimostrato [c. 60] che non c'è successione, ma quanto è visibile in essa, è veduto simultaneamente in un unico sguardo. Perciò tale visione si compie in una certa partecipazione dell'eternità. Ma codesta visione è una forma di vita: poiché l'attività intellettiva è un genere di vita [cfr. *Ethic.*, IX, c. 9, n. 7]. Dunque con tale visione l'intelletto creato diviene partecipe della vita eterna.

2. Gli atti vengono specificati dagli oggetti. Ora, oggetto della suddetta visione è l'essenza divina in se stessa, non già in qualche sua immagine creata, come sopra abbiamo spiegato [c. 50]. Ma l'essere dell'essenza divina è nell'eternità, o piuttosto è la stessa eternità.

1. Il. pp.: I, q. 10, a. 3; *Sent.* I, d. 8, q. 2, a. 2; IV, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 3.

2. Si accenna alla classica definizione di Boezio: « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (*De Consolatione Philos.*, V, prosa 6).

Quindi anche la suddetta visione consiste in una partecipazione dell'eternità.

3. Se un'azione è nel tempo, ciò si deve, o al suo principio che è nel tempo, e così sono temporali le azioni degli esseri corporei; oppure al termine dell'operazione, e così sono temporali quelle azioni delle sostanze spirituali esistenti fuori del tempo che vengono compiute su cose soggette al tempo. Ma la visione suddetta non è nel tempo per il suo oggetto, che è una sostanza eterna. Non lo è per il mezzo con cui si compie, che è la medesima sostanza eterna. E neppure per il soggetto che vede, ossia per l'intelletto, la cui esistenza non è soggetta al tempo, essendo una realtà incorruttibile, come sopra [lib. II, cc. 55, 79] abbiamo dimostrato. Dunque la visione suddetta, in quanto del tutto superiore al tempo, avviene per una partecipazione dell'eternità.

4. L'anima intellettiva è stata creata « al confine tra l'eternità e il tempo », come dice il *De Causis* [sect. 2, 8], e come abbiamo spiegato sopra [lib. II, c. 68]: poiché è l'ultima tra le realtà intellettive; e tuttavia la sua sostanza è al di sopra della materia, senza dipendere da essa. Ora, l'attività, con la quale l'anima è in rapporto con gli esseri inferiori esistenti nel tempo, è temporale. Quindi la sua attività con la quale è in rapporto con gli esseri superiori, che trascendono il tempo, partecipa dell'eternità. Ma tale è soprattutto la visione con la quale essa vede l'essenza divina. Dunque per tale visione essa diviene partecipe dell'eternità; e per lo stesso motivo lo diviene qualsiasi altro intelletto creato che vede Dio.

Di qui le parole del Signore: « Questa è la vita eterna, che conoscano te unico vero Dio » (*Giov.*, XVII, 3).

Capitolo LXII

COLORO CHE VEDONO DIO LO VEDRANNO IN PERPETUO[1]

Da ciò risulta quindi che coloro i quali raggiungono l'ultima felicità con la visione di Dio, non ne saranno mai privati. Infatti:

1. Come spiega Aristotele, « tutto ciò che ora è ed ora non è,

1. Il. pp.: I, q. 62, a. 8; *Sent.* IV, d. 45, q. 1, a. 1, qc. 3; d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4.

è misurato dal tempo » (*Physic.*, IV, c. 12, n. 13). Ora, la visione suddetta che rende beate le creature intellettive non è nel tempo, ma nell'eternità. Dunque dal momento che uno ne partecipa, è impossibile che la perda.

2. La creatura intelligente non raggiunge l'ultimo fine, se non quando si acquieta il suo desiderio naturale. Ma essa come desidera la felicità così per natura desidera che sia perpetua: poiché essendo essa perpetua nella sua natura, quanto desidera per se stessa e non per altri scopi, lo desidera per averlo per sempre. Dunque la felicità non sarebbe l'ultimo fine, se non durasse in perpetuo.

3. Tutto ciò che si possiede con amore, se si sa che finalmente si deve perdere, causa tristezza. Ora, la visione suddetta che rende beati, essendo sommamente piacevole e sommamente desiderata, è sommamente amata da coloro che la possiedono. Quindi questi non potrebbero non rattristarsi, se sapessero di doverla perdere. Ma se non fosse perpetua, essi lo saprebbero; poiché sopra abbiamo dimostrato [c. 59] che vedendo l'essenza divina essi conoscono in essa anche le cose di ordine naturale; perciò a maggior ragione conoscono le qualità di codesta visione, e se sia perpetua o transitoria. Dunque tale visione non sarebbe in essi senza tristezza. Quindi non sarebbe la vera felicità, che deve rendere immuni da ogni male, come sopra abbiamo dimostrato [c. 48].

4. Quando una cosa si è mossa verso un termine come verso il fine del suo moto, non può essere tolta di là, se non con la violenza, ossia come il corpo grave quando viene scagliato verso l'alto. Ora, da quanto abbiamo detto [c. 50] risulta che ogni sostanza intellettiva col suo desiderio naturale tende alla visione suddetta. Quindi non può cessare da essa che con la violenza. Ma niente può esser tolto con la violenza, se non perché la forza di chi toglie è superiore a quella di chi causa una data cosa. Ora, causa della visione divina è Dio, come sopra [c. 53] abbiamo dimostrato. Perciò, siccome nessuna virtù è superiore alla virtù di Dio, è impossibile che la sua visione sia tolta con la violenza. Dunque durerà in perpetuo.

5. Se uno cessa di vedere quel che prima vedeva, ciò si deve, o alla cessazione della capacità di vedere, come quando uno muore, diventa cieco, o viene impedito in qualche modo; oppure si deve al fatto

che non vuole più vedere, come quando uno distoglie lo sguardo da ciò che vedeva; ovvero si deve alla sottrazione dell'oggetto. E ciò è vero sia per la visione di ordine sensitivo, che per quella di ordine intellettivo. Ma a una sostanza intellettiva che vede Dio non può mai mancare la capacità di vederlo: perché non può cessare di esistere, essendo perpetua, come sopra [lib. II, c. 55] abbiamo visto; perché la luce con la quale vede Dio non può venir meno, essendo ricevuta in maniera incorruttibile, secondo la condizione di chi la riceve e di chi la dà. E neppure può cessare in essa la volontà di godere di tale visione, poiché capisce che in essa consiste la sua ultima felicità: esattamente come non può volere non essere felice. E neppure può cessare per la sottrazione dell'oggetto: poiché il suo oggetto, che è Dio, è inalterabile; e non si allontana da noi, se non in quanto noi ci allontaniamo da lui. Perciò è impossibile che venga a cessare la suddetta visione di Dio che ci rende beati.

6. È impossibile che uno voglia staccarsi da un bene di cui gode, se non per un male che egli scorge nel godimento di quel bene, per lo meno perché lo considera un impedimento per un bene maggiore: poiché l'appetito, come non desidera niente se non sotto l'aspetto di bene, così non fugge una cosa che sotto l'aspetto di male. Ora, nel godimento della visione di Dio non può esserci nessun male: essendo il massimo bene cui possa giungere la creatura intellettiva. E neppure può darsi che colui il quale ne gode possa scorgervi un male, oppure intravedere qualcosa di meglio: poiché la visione di quella somma verità, esclude ogni falso giudizio. Perciò è impossibile che una sostanza intellettiva che vede Dio, voglia mai esser privata di tale visione.

7. Il fastidio di una cosa della quale uno prima godeva si deve al fatto che codesta cosa produce un'alterazione nella realtà, corrompendo o debilitando la virtù del soggetto. Ecco perché le facoltà sensitive, che sentono la fatica nella loro attività per l'alterazione degli organi corporei da parte degli oggetti sensibili, dai quali vengono persino rovinati se sono troppo forti, provano fastidio dopo un certo tempo nel godimento di quanto prima percepivano con piacere. Per questo anche nell'attività intellettiva proviamo fastidio dopo lunga e intensa meditazione, perché le facoltà che si servono di organi corporei si affaticano, e senza di esse attualmente l'attività intellettiva non si può svolgere. Ma l'essenza divina non cor-

rompe, bensì perfeziona sommamente l'intelletto. D'altra parte alla visione di essa non coopera nessun atto che venga esercitato da organi corporei. Perciò è impossibile che di essa provi fastidio chi prima ne godeva con gioia.

8. Niente di ciò che viene considerato con ammirazione può arrecare fastidio: perché fintanto che desta ammirazione, muove il desiderio. Ora, la realtà divina viene vista sempre con ammirazione da qualsiasi intelletto creato: poiché nessun intelletto creato è in grado di esaurirla con la comprensione. Perciò è impossibile che una sostanza intellettiva provi fastidio di tale visione. Quindi non è possibile che desista da quella visione di propria volontà.

9. Se due cose prima unite poi si separano, devono questa separazione a un mutamento di almeno una di esse: una relazione infatti, come non comincia senza la mutazione di uno dei termini correlativi, così non cessa di esistere senza una analoga mutazione. Ora, un intelletto creato vede Dio per il fatto che in qualche modo si unisce a lui, come sopra abbiamo spiegato [c. 51]. Quindi se tale visione cessasse per il cessare di codesta unione, bisognerebbe che ciò avvenisse per una mutazione, o della realtà divina, o dell'intelletto che la contempla. Ma entrambe le cose sono impossibili: poiché la realtà divina è immutabile, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 13]; e la stessa sostanza intellettiva è elevata al di sopra di ogni mutazione quando vede l'essenza di Dio. Perciò è impossibile che essa decada da quella felicità con la quale vede l'essenza di Dio.

10. Quanto più una cosa è vicina a Dio, il quale è del tutto immutabile, tanto meno è mutevole e tanto più è duratura: ecco perché, a detta di Aristotele, certi corpi non possono durare in perpetuo, « perché sono lontani da Dio » [*De Generatione*, II, c. 10, n. 7]. Ora, nessuna creatura può essere più vicina a Dio di quella che ne vede l'essenza. Dunque la creatura intellettiva che vede l'essenza divina raggiunge la massima immutabilità. Quindi non è possibile che essa cessi da codesta visione.

Di qui le parole del Salmista: « Beati coloro che abitano nella tua casa, o Signore: ti loderanno nei secoli dei secoli » (*Sal.*, LXXXIII, 5); e ancora: « Non si turberà in eterno chi abita in Gerusalemme » (*Sal.*, CXXIV, 1). Ed ecco le parole di Isaia: « I tuoi

occhi vedranno Gerusalemme, città dell'opulenza, padiglione che non potrà mai essere rimosso, i suoi pioli non saranno divelti in eterno, le sue corde non saranno mai spezzate: perché ivi solamente risiede nella sua magnificenza il Signore Dio nostro » (*Is.*, XXXIII, 20-21). E quelle dell'*Apocalisse* (III, 12): « Chi vincerà ne farò una colonna nel tempio del mio Dio, e non uscirà più fuori ».

Viene così escluso l'errore dei Platonici, i quali sostenevano che le anime separate, dopo aver raggiunto l'ultima felicità, comincerebbero a voler ritornare nei corpi; e, terminando la felicità di quella loro vita, sarebbero di nuovo coinvolte nelle miserie di questa vita. – Si esclude pure l'errore di Origene [cfr. *Periarchon*, II, c. 3], il quale ha affermato che le anime e gli angeli, dopo la beatitudine possono cadere nella miseria.

Capitolo LXIII

COME NELL'ULTIMA FELICITÀ VENGA SODDISFATTO OGNI DESIDERIO UMANO [1]

Da quanto abbiamo detto, risulta evidente che nella felicità derivante dalla visione di Dio, viene soddisfatto ogni desiderio umano, secondo l'espressione del Salmista: « Egli sazia con i suoi beni il tuo desiderio » (*Sal.*, CII, 5); e che ogni umana ricerca trova in essa il proprio coronamento. La prova di ciò risulta chiaramente scendendo ai particolari. Infatti:

1. Nell'uomo c'è un desiderio, in quanto essere intellettivo, di *conoscere la verità*: desiderio che gli uomini perseguono impegnandosi nella vita contemplativa. Ebbene, esso verrà soddisfatto con certezza nella visione suddetta, quando mediante la visione della Prima Verità, l'uomo verrà a conoscere quanto l'intelletto per natura desidera sapere, com'è evidente da quanto abbiamo detto in precedenza [c. 59].

1. Il. pp.: I-II, q. 3, a. 4, ad 1; q. 4, aa. 1-8; *Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4; q. 4, a. 5.

2. C'è poi nell'uomo, in quanto dotato di ragione, il desiderio di disporre con essa delle cose inferiori: desiderio che gli uomini perseguono con gli impegni della vita attiva e della vita civile. Questo desiderio tende principalmente a far sì che tutta la vita umana sia regolata dalla ragione, ossia a *vivere secondo virtù*: infatti il fine di ogni uomo virtuoso nell'operare è il bene della propria virtù: il bene del coraggioso, p. es., sono gli atti di coraggio. Ebbene, questo desiderio allora si attuerà in pieno: perché la ragione avrà allora il massimo vigore, essendo illuminata dalla luce di Dio, e non potendo più scostarsi dalla rettitudine.

3. La vita civile inoltre è accompagnata da alcuni beni di cui l'uomo ha bisogno per le attività di ordine civile: p. es., la *sublimità degli onori*, che rende alcuni superbi ed ambiziosi, perché la bramano disordinatamente. Ebbene, da quella visione, gli uomini vengono innalzati alla sublimità degli onori, in quanto con essa in qualche modo si uniscono a Dio, come sopra abbiamo spiegato [c. 51]. E, come Dio è in se stesso il « Re dei secoli » [*I Tim.*, I, 17], così sono denominati Re anche i Beati uniti a lui. « Essi » come dice l'*Apocalisse* XX, 6, « regneranno con Cristo ».

4. La vita civile implica un altro desiderio, che è quello della *celebrità della fama*: e per il suo appetito disordinato certi uomini si dicono assetati di vanagloria. Ora, i Beati, mediante la visione di Dio sono resi celebri, non secondo gli uomini, i quali possono ingannarsi ed ingannare, ma per verissima conoscenza e da parte di Dio e da parte di tutti i Beati. Ecco perché nella Sacra Scrittura quella beatitudine spessissimo viene denominata *gloria*, come in quell'espressione del Salmista: « I santi esulteranno nella gloria » (*Sal.*, CXLIX, 5).

5. Nella vita c'è poi un altro bene appetibile che è la *ricchezza*, la cui brama disordinata rende gli uomini avari e ingiusti. Ebbene, nella suddetta beatitudine c'è l'abbondanza di tutti i beni: in quanto i Beati fruiscono di Colui che contiene la perfezione di tutti i beni. Di qui le parole della *Sapienza*, VII, 11: « Insieme con essa vennero a me tutti i beni ». E nei *Salmi* si legge: « Gloria e ricchezza nella sua casa » (*Sal.*, CXI, 3).

6. C'è poi nell'uomo un terzo desiderio, che egli ha in comune con gli animali, ed è il godimento dei *piaceri*. Gli uomini lo perse-

guono specialmente nella vita voluttuosa, e per i suoi eccessi [certuni] diventano intemperanti e incontinenti. Ebbene, in quella felicità c'è un godimento perfettissimo, tanto più perfetto di quello sensibile, di cui godono anche gli animali, quanto l'intelletto è superiore al senso; e quanto il bene di cui si gode è più grande, più intimo e più continuo del bene sensibile; e quanto tale piacere è più immune da elementi rattristanti, o da preoccupazioni moleste. Di tale felicità così parla il Salmista: « Saranno inebriati dall'opulenza della tua casa, e li disseterai al torrente delle tue delizie » (*Sal.*, XXXV, 9).

7. C'è finalmente il desiderio naturale, comune a tutti gli esseri, che è quello della *propria conservazione* per quanto è possibile: la cui esagerazione rende gli uomini paurosi, e troppo restii alle fatiche. Anche tale desiderio sarà allora perfettamente colmato, quando i Beati conseguiranno una perfetta perennità, che li renderà sicuri da ogni nocumento, secondo le parole di *Isaia*, XLIX, 10, e dell'*Apocalisse*, XXI, 4 [VII, 16]: « Non avranno più né fame né sete, né saranno colpiti dal sole o dal caldo ».

Perciò è evidente che con la visione di Dio le sostanze intellettive raggiungono la vera felicità, in cui i desideri si acquietano totalmente, e in cui si ha l'abbondanza di tutti i beni che secondo Aristotele [*Ethic.*, X, c. 7, n. 3] sono richiesti per la felicità. Boezio infatti ha scritto che « la beatitudine è uno stato che risulta perfetto per la combinazione di tutti i beni » [*De Consol.*, III, prosa 2].

Ora, a codesta ultima e perfetta felicità niente in questa vita somiglia maggiormente che la vita contemplativa. Ecco perché i Filosofi, che non poterono avere una piena conoscenza di quell'ultima felicità, posero l'ultima felicità dell'uomo nella contemplazione che è possibile in questa vita. E per questo nella Sacra Scrittura la vita contemplativa è quella più elogiata, avendo detto il Signore, come riferisce S. Luca, X, 42: « Maria ha scelto la parte migliore », cioè la contemplazione della verità, « che non le sarà tolta ». Infatti la contemplazione della verità inizia in questa vita, ma viene perfezionata in quella futura: invece la vita attiva e quella civile non superano i limiti della vita presente.

CAPITOLO LXIV
DIO GOVERNA IL MONDO CON LA SUA PROVVIDENZA [1]

Quanto precede è sufficiente a provare che Dio è il fine di tutte le cose. E da ciò si può procedere anche a dimostrare che egli con la sua provvidenza governa e regge l'universo. Infatti:

1. Ogni qual volta delle cose sono ordinate a un fine, sottostanno tutte alla direzione di colui al quale quel fine principalmente appartiene, com'è evidente nel caso dell'esercito. Infatti tutti i reparti dell'esercito e le loro funzioni sono ordinati al bene perseguito dal comandante supremo, che è la vittoria; e per questo a lui spetta guidare l'esercito. Così pure l'arte che ha per oggetto il fine comanda e detta legge all'arte che ha per oggetto i mezzi ordinati al fine: è così che la politica guida l'arte militare, l'arte militare il maneggio dei cavalli, e l'arte nautica guida quella cantieristica. Perciò, siccome tutti gli esseri sono ordinati come a loro fine alla bontà divina, e sopra lo abbiamo dimostrato [c. 7], è necessario che Dio, cui principalmente appartiene tale bontà, possedendola egli, conoscendola e amandola sostanzialmente, sia il reggitore di tutte le cose.

2. Chiunque produce qualche cosa per un fine, si serve di essa per tale scopo. Ora, sopra noi abbiamo dimostrato che tutte le cose comunque esistenti sono prodotte da Dio [lib. II, c. 15]; e che Dio compie ogni cosa per il fine che è lui stesso [lib. I, c. 75]. Dunque egli si serve di tutte le cose dirigendole verso un fine. Ma questo equivale a governare. Dunque è Dio con la sua provvidenza a governare l'universo.

3. Abbiamo già dimostrato [nel I Libro, c. 13] che Dio è il primo motore non mosso. Ora, il primo motore non muove meno dei motori subalterni, ma anzi di più; poiché senza di esso gli altri non possono muovere. Ma tutte le cose che sono in moto sono mosse per un fine, come sopra [c. 2] abbiamo spiegato. Dunque Dio muove tutti gli esseri al loro fine. E, secondo le spiegazioni date [I, c. 81; II, cc. 23 ss.], li muove con l'intelletto, non già per necessità di natu-

1. Il. pp.: I, q. 103, aa. 1-8; *De Verit.*, q. 5, a. 3; *Metaph.*, XII, lect. 12.

ra: ma per intelletto e volontà. Ebbene, dirigere e governare con provvidenza altro non è che muovere delle cose con intelligenza. Perciò Dio con la sua provvidenza governa e dirige tutto ciò che si muove verso un fine: sia che si muova fisicamente, sia che si muova spiritualmente, come chi desidera, p. es., è mosso dall'oggetto desiderato.

4. Abbiamo già dimostrato [c. 3] che i corpi di ordine naturale si muovono ed operano per un fine, sebbene non conoscano il fine, partendo dal fatto che sempre o con la massima frequenza si produce in essi quel che è meglio; e che non potrebbe capitare diversamente, se ciò fosse fatto ad arte. Ora, è impossibile che esseri privi di conoscenza agiscano per un fine e lo raggiungano ordinatamente, senza che siano mossi da una realtà che abbia la conoscenza del fine: ossia come la freccia che è indirizzata al bersaglio dall'arciere. Dunque è necessario che ogni opera della natura sia ordinata da una conoscenza. E questo mediatamente o immediatamente deve risalire a Dio: poiché ogni arte di ordine inferiore mutua i princìpi da quella superiore, com'è evidente nelle scienze e speculative e pratiche. Quindi Dio governa il mondo con la sua provvidenza.

5. Cose che per loro natura sono distinte non possono cooperare a un unico ordine, se non vengono collegate tra loro da un ordinatore. Ora, nell'universo ci sono cose distinte e di natura contraria, che tuttavia cooperano a un unico ordine; poiché le une ricevono l'azione dalle altre, mentre alcune sono aiutate o comandate da altre. Dunque è necessario che ci sia un unico ordinatore e reggitore di tutte le cose.

6. Dai moti che si riscontrano nei corpi celesti non si può derivare la ragione di una necessità di natura; poiché alcuni di codesti corpi hanno moti più numerosi e difformi da quelli di altri. Dunque è necessario che l'ordinamento di tali moti, e di conseguenza quelli di tutti i moti e operazioni inferiori, ad essi subordinati, dipendano da una provvidenza.

7. Quanto più una cosa è vicino alla sua causa, tanto più partecipa della sua efficacia. Perciò se una data cosa tanto viene partecipata più perfettamente quanto chi più ne partecipa si avvicina a una data realtà, è segno che quest'ultima è causa di ciò che viene così diversamente partecipato. Se, p. es., troviamo che i corpi sono più o meno caldi secondo la loro vicinanza al fuoco, è segno che il

fuoco è causa del loro calore. Ora, si riscontra che le cose sono tanto più perfettamente ordinate, quanto più sono vicine a Dio: poiché nei corpi inferiori, che sono i più distanti da Dio per la dissomiglianza di natura, si trovano talora dei difetti rispetto al corso normale della natura, com'è evidente nei parti mostruosi e in altri fatti casuali. Invece questo non capita mai nei corpi celesti, che però sono in qualche modo mutevoli; mentre nelle sostanze intellettive separate non capitano neppure tali mutazioni. Perciò è evidente che Dio è causa di tutto l'ordine delle cose. Dunque egli con la sua provvidenza è il reggitore di tutto l'universo.

8. Come sopra abbiamo dimostrato [vedi arg. 5], Dio ha dato l'esistenza alle cose non per necessità di natura, bensì per intelletto e volontà. Ma l'ultimo fine del suo intelletto e del suo volere non può essere che la sua bontà, ossia il proposito di comunicare la sua bontà alle cose, com'è evidente da quanto abbiamo detto [lib. I, cc. 75 ss.]. Ora, le cose partecipano la bontà di Dio mediante una somiglianza, in quanto esse stesse sono buone. Ma quello che nelle cose è il bene più grande, è il bene che consiste nell'ordine dell'universo, che è la cosa più perfetta, come nota il Filosofo [*Metaph.*, XI, c. 10, n. 1], e cui fa eco la Sacra Scrittura, laddove afferma: « Vide Dio tutte le cose che aveva fatto, ed erano molto buone » (*Gen.*, I, 31), mentre parlando delle singole opere dice semplicemente che « erano buone ». Perciò il bene dell'ordine esistente nelle cose causate da Dio è ciò che principalmente è voluto e causato da lui. Ora, governare altro non è che imporre un ordine a determinate cose. Dunque Dio col suo intelletto e con la sua volontà governa tutte le cose.

9. Chi persegue un fine cura di più il bene che è più vicino al suo fine ultimo: perché codesto bene è fine anche di tutto il resto. Ora, l'ultimo fine della volontà di Dio è la bontà di Dio stesso, cui si avvicina al massimo nelle cose create il bene di tutto l'universo: poiché ad esso sono ordinati i beni particolari di questa o di quell'altra cosa, come ciò che è meno perfetto è ordinato a quello che è più perfetto; cosicché si riscontra che ciascuna parte è per il tutto rispettivo. Perciò la cosa che Dio cura di più nel creato è l'ordine dell'universo. Dunque egli ne è il reggitore.

10. Ciascuna cosa raggiunge la sua ultima perfezione mediante la propria operazione: poiché fine ultimo e perfezione di una cosa,

o è la sua stessa operazione, oppure l'oggetto o l'effetto di codesta operazione; mentre la forma che costituisce la cosa ne è la perfezione prima, come spiega Aristotele [*De Anima*, II, c. 1, n. 2]. Ora, l'ordine delle cose causate, nella loro distinzione di natura e di grado, procede dalla sapienza divina, come sopra abbiamo dimostrato (lib. II, c. 45); e quindi da essa procede anche l'ordine delle operazioni con le quali le cose create si avvicinano maggiormente all'ultimo fine. Ma ordinare gli atti di determinate cose al loro fine equivale a governarle. Dunque Dio con la sua provvidenza regge e governa l'universo.

Ecco perché la Sacra Scrittura chiama Dio *Signore* e *Re*, secondo le espressioni del Salmista: « Dio stesso è Signore » (*Sal.*, XCIX, 2); « Dio è re di tutta la terra » (*Sal.*, XLVI, 8): poiché spetta al re e al signore governare i propri sudditi con i suoi comandi. Infatti la Sacra Scrittura attribuisce il corso delle cose al comando di Dio. « Egli comanda al sole, e questi non sorge, e chiude le stelle sotto sigillo », dice il *Libro di Giobbe*, IX, 7. E nei *Salmi* si legge: « Egli fissò un comando che non sarà trasgredito » (*Sal.*, CXLVIII, 6).

Viene escluso così l'errore degli antichi filosofi Naturalisti[2], i quali affermavano che tutto proviene dalla necessità della materia: cosicché tutto deriverebbe dal caso, e non per una disposizione della provvidenza.

Capitolo LXV

DIO CONSERVA LE COSE NELL'ESSERE[1]

Dal fatto che Dio governa le cose con la sua provvidenza ne segue che le conserva nell'essere. Infatti:

1. Nel governo di una cosa rientra tutto ciò che si richiede al conseguimento del suo fine: poiché si dice che determinate cose sono governate proprio perché vengono ordinate al loro fine. Ora, le cose sono ordinate all'ultimo fine inteso da Dio, ossia alla bontà divina,

2. L'errore dei filosofi « fisicisti » presocratici è comune al materialismo di tutti i tempi.

1. Il. pp.: I, q. 104, 2a. 1, 2; *De Pot.*, q. 5, a. 1; *In Ioann.*, c. 5, lect. 2; *Hebr.*, c. 1, lect. 2.

non solo in quanto agiscono, ma anche in quanto esistono: poiché in quanto esistono esse contengono una somiglianza della bontà divina, che è il fine delle cose, come sopra [c. 19] abbiamo spiegato. Perciò alla provvidenza divina spetta la conservazione delle cose nell'essere.

2. La causa della conservazione di una cosa bisogna che sia identica a quella del suo essere: poiché la conservazione di una cosa non è che la continuazione del suo essere. Ora, sopra [lib. II, cc. 23 ss.] abbiamo spiegato che Dio col suo intelletto e col suo volere causa l'esistenza di tutte le cose. Perciò egli col suo intelletto e con la sua volontà conserva nell'essere tutte le cose.

3. Nessun agente univoco particolare può essere in senso assoluto causa della propria specie: un dato uomo, p. es., non può essere causa della specie umana; altrimenti sarebbe causa di tutti gli uomini, e quindi anche di se stesso, il che è assurdo. Ma in senso proprio egli è causa di questo individuo. Ora, questo individuo esiste per il fatto che la natura umana si trova in questa materia, che è principio di individuazione. Ebbene quel dato uomo è causa di questo individuo solo in quanto fa sì che la forma umana si produca in una data materia. Questo significa essere principio della generazione di questo individuo. Perciò è evidente che né un dato uomo, né un qualsiasi altro agente univoco può essere causa della generazione, se non in questo o in quell'altro individuo. Ma la specie umana come tale deve avere per se stessa una causa agente: il che si arguisce dalla sua composizione e dall'ordine delle parti, che sono identici in tutti, se non capita un impedimento accidentale. Lo stesso si dica di tutte le altre specie degli esseri naturali. Ora, questa causa è Dio, o mediamente o immediatamente: poiché sopra abbiamo visto [lib. I, c. 13; II, c. 15] che egli è la causa prima di tutte le cose. Perciò è necessario che egli stia alla specie delle cose come il singolo generante sta alla generazione naturale, di cui è causa diretta. Ebbene, al cessare dell'atto del generante, la generazione cessa. Dunque tutte le specie delle cose cesserebbero, qualora cessasse l'operare di Dio. Quindi egli con la sua operazione conserva le cose nell'essere.

4. Sebbene il moto si produca sempre in una realtà esistente, tuttavia il moto è distinto dall'essere di essa. Ora, nessuna realtà corporea è causa di qualsiasi cosa, se non in quanto si muove: poiché un corpo non agisce se non mediante il moto, come Aristo-

tele dimostra [*Physic.*, VII, c. 2]. Perciò nessun corpo causa l'essere di una cosa in quanto essere, ma causa soltanto il suo moto verso l'essere, ossia il divenire della cosa. Ora, l'essere di qualsiasi cosa è un essere partecipato: poiché all'infuori di Dio nessuna cosa è il proprio essere, come sopra abbiamo dimostrato [lib. I, c. 22; II, c. 15]. Dunque è necessario che Dio stesso, che è il proprio essere, sia la causa prima e diretta di qualsiasi essere. Perciò l'operare di Dio sta all'essere delle cose come la mozione del corpo che muove sta al divenire e al moto delle cose che produce o muove. Ora, è impossibile che il divenire e il moto di codeste cose perdurino, se viene a cessare la mozione del movente. Dunque è impossibile che permanga l'essere delle cose, senza un'operazione da parte di Dio.

5. Come l'opera dell'arte presuppone l'opera della natura, così l'opera della natura presuppone l'opera di Dio creatore: poiché la materia dei prodotti artificiali deriva dalla natura, e quella degli esseri naturali deriva per creazione da Dio. Ora, i prodotti dell'arte si conservano nell'essere per la virtù degli esseri naturali: una casa, p. es., si conserva per la solidità delle pietre. Perciò tutti gli esseri naturali non si conservano nell'essere che per la virtù di Dio.

6. L'impronta della causa agente non rimane nell'effetto, al cessare del suo atto, a meno che non si trasformi nella natura dell'effetto. Infatti le forme degli esseri generati e le loro proprietà rimangono in essi dopo la generazione sino alla fine, perché diventano loro naturali. Parimente anche « gli abiti sono difficili a muoversi », perché diventano connaturali; mentre le disposizioni e le passioni, sia fisiche che psicologiche, rimangono per un certo tempo dopo l'azione dell'agente, ma non per sempre, perché risiedono nel soggetto come procedimenti verso date nature. Ma quanto appartiene a una natura di genere superiore non rimane in nessun modo dopo l'azione dell'agente: la luce, p. es., non rimane affatto nel corpo diafano dopo la sparizione del corpo illuminante. Ora, l'essere non costituisce la natura o l'essenza di nessuna cosa creata, ma di Dio soltanto, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 22]. Dunque nessuna cosa può durare nell'essere, se viene a cessare l'operazione di Dio.

7. Sull'origine delle cose ci sono due tesi: quella della fede, secondo la quale le cose furono prodotte da Dio nell'essere in un dato momento; e la tesi di certi filosofi, secondo la quale le cose sareb-

bero derivate da Dio fin dall'eternità [cfr. lib. II, cc. 31 ss.]. Ebbene, secondo entrambe le tesi bisogna affermare che le cose sono conservate nell'essere da Dio stesso. Se le cose infatti sono state prodotte da Dio dopo la loro inesistenza, bisogna che il loro essere e il loro non essere dipenda dalla volontà di Dio: poiché quando lui volle, permise che le cose non esistessero; e quando volle le fece esistere. Perciò esse esistono fino a quando vuole lui. Dunque è la sua volontà a conservare le cose. – Se poi le cose fossero derivate da Dio fin dall'eternità, non ci sarebbe un tempo ed un istante in cui sarebbero derivate da Dio. Perciò o non sarebbero mai state prodotte da Dio, oppure il loro essere, dacché esistono, deriva sempre da Dio. Quindi è lui a conservarle nell'essere con la sua operazione.

Di qui le parole della Scrittura: « [Dio] sorregge tutte le cose con la parola della sua potenza » (*Ebr.*, I, 3). – E S. Agostino scrive: « La potenza del creatore e la virtù di colui che tutto può e tutto contiene è la causa del sussistere di ogni creatura. E se questa virtù cessasse di reggere le cose create, cesserebbe subito la loro bellezza, e si distruggerebbe la loro natura. Non è come nel caso di un edificio, il cui costruttore a cose fatte si allontana: poiché quando questo smette il lavoro e se ne va, l'opera rimane; mentre il mondo sparirebbe in un batter d'occhio, se Dio cessasse di guardarlo » (*Super Gen. ad litt.*, IV, c. 12).

Viene escluso così l'errore di certi cultori del Kalām presso i Mori[2] [cfr. MAIMONIDE, *Doctor Perplex.*, P. I, 73], i quali per sostenere che il mondo ha bisogno di essere conservato da Dio, ritenevano che tutte le forme sarebbero accidenti, e che nessun accidente dura per due istanti, cosicché la formazione delle cose sarebbe sempre in divenire: come se le cose non avessero bisogno della causa agente, se non mentre sono in divenire. – Ecco perché ad alcuni di essi si attribuisce l'opinione che i corpi indivisibili, di cui sarebbero composte tutte le sostanze, e che secondo loro hanno

2. Per S. Tommaso i « Loquentes in lege Maurorum » sono i *Mutakallimùn*. Con questo nome furono denominati in un primo tempo quei teologi musulmani, difensori della più assoluta trascendenza e causalità divina, i quali in seguito presero il nome di *Mutaziliti*. Essi respingevano la filosofia, che ricerca la causa immediata delle cose, chiudendosi in un occasionalismo radicale, che in Occidente troverà un sostenitore in Malebranche nel secolo XVII. — La fonte d'informazione di S. Tommaso è in questo caso l'opera di Mosè Maimonide, citata nel testo.

stabilità, potrebbero rimanere per un certo tempo, se Dio sottraesse alle cose la propria guida. – Alcuni di essi anzi affermano che le cose non cesserebbero di essere, se Dio non causasse in loro l'accidente della cessazione. – Tutte cose evidentemente assurde.

Capitolo LXVI

NIENTE PUÒ DARE L'ESSERE, SE NON IN QUANTO AGISCE PER VIRTÙ DIVINA [1]

Da ciò risulta evidente che tutte le cause agenti inferiori non dànno l'essere, se non in quanto agiscono per virtù divina. Infatti:

1. Niente dà l'essere se non in quanto è un ente in atto. Ma a conservare le cose nell'essere è Dio con la sua provvidenza, come abbiamo dimostrato [c. 65]. Perciò dipende dalla virtù divina che una cosa possa dare l'essere.

2. Quando agenti diversi sono ordinati sotto un unico agente, è necessario che l'effetto raggiunto in comune sia loro dovuto in quanto sono uniti nel partecipare il moto e la virtù di codesto agente: poiché più cose non ne formano una sola, se non in quanto sono una cosa sola. Ciò è evidente nel caso dei componenti di un esercito che cooperano tutti insieme alla vittoria. Essi causano quest'ultima in quanto sono agli ordini del comandante supremo, il cui effetto proprio è la vittoria. Ora, nel *Primo Libro* [c. 13] abbiamo dimostrato che Dio è la prima causa agente. Perciò, siccome l'essere è l'effetto universale di tutte le cause agenti, poiché ognuna di esse fa essere in atto; è necessario che esse producano tale effetto, in quanto sono ordinate sotto la prima causa agente e agiscono sotto il suo influsso.

3. In ogni serie ordinata di cause agenti ciò che è ultimo nell'esecuzione è il primo nell'intenzione, ed è l'effetto proprio della prima causa agente: la forma della casa, p. es., che è l'effetto proprio del costruttore, viene dopo la preparazione della calcina, delle pietre e del legname, dovuta agli artigiani inferiori, che sono alle dipen-

1. Ll. pp.: come al capitolo precedente.

denze del costruttore. Ora, in ogni azione l'essere attuale costituisce lo scopo principale, e l'effetto ultimo inteso dalla produzione: poiché raggiunto quello cessa l'azione dell'agente e il moto del paziente. Dunque l'essere è l'effetto proprio della prima causa agente, che è Dio: quindi tutte le cose che dànno l'essere, devono questo al fatto che agiscono per la virtù di Dio.

4. L'effetto più sublime in bontà e perfezione, tra tutti quelli su cui può estendersi un agente secondario, è precisamente quello che esso raggiunge per la virtù del primo agente: poiché il colmo della virtù dell'agente secondario deriva dal primo agente. Ora, la cosa più perfetta tra tutti gli effetti è l'essere: poiché qualsiasi natura o forma raggiunge la perfezione con l'essere in atto; e sta all'essere in atto come la potenza sta all'atto rispettivo. Perciò l'essere è una cosa che le cause agenti subordinate producono per la virtù della prima causa agente.

5. L'ordine delle cause corrisponde a quello degli effetti. Ora, il primo tra tutti gli effetti è l'essere: poiché tutte le altre cose non sono che delle determinazioni di esso. Perciò l'essere è effetto proprio della prima causa agente, e tutte le altre cose lo determinano in virtù del primo agente. Invece le cause seconde, che sono come frazionamenti e delimitazioni dell'agire della causa prima, producono come effetti propri le altre perfezioni, che sono determinazioni dell'essere.

6. Ciò che è tale per essenza è causa propria di ciò che è tale per partecipazione: così il fuoco, p. es., è causa di tutto ciò che è infuocato. Ora, soltanto Dio è essere per essenza, mentre tutte le altre cose sono esseri per partecipazione: poiché solo in Dio l'essere s'identifica con l'essenza. Dunque l'essere di qualsiasi realtà esistente è effetto proprio di Dio, cosicché ogni entità che produce qualcosa nell'essere, lo fa in quanto agisce per la virtù di Dio.

Di qui le parole della *Sapienza*, I, 14: « Dio creò tutte le cose perché esistessero ». E in molti altri passi della Scrittura si dice che Dio ha fatto tutte le cose. – Anche nel *De Causis* [prop. 22] si dice che neppure l'intelligenza dà l'essere, « se non in quanto è divina », ossia in quanto agisce per virtù divina.

CAPITOLO LXVII

DIO È CAUSA DELL'OPERARE DI OGNI SOGGETTO OPERANTE[1]

Da questo però risulta evidente che Dio per tutti i soggetti operanti è causa delle loro operazioni. Infatti:

1. Ogni soggetto operante è in qualche modo causa dell'essere, o sostanziale, o accidentale. Ma niente può essere causa dell'essere, se non in quanto agisce per la virtù di Dio, come or ora abbiamo visto. Dunque ogni soggetto operante agisce per la virtù di Dio.

2. Tutte le operazioni che derivano da una data virtù vanno attribuite alla causa che ha dato codesta virtù: il moto naturale dei corpi gravi o leggeri, p. es., segue la loro forma, in forza della quale sono appunto gravi o leggeri; e quindi causa del loro moto è la causa che li ha prodotti, la quale ha dato loro la forma. Ora, qualunque virtù di ciò che agisce, deriva da Dio come dal principio primo di ogni perfezione. Perciò, siccome ogni operazione deriva da una virtù, è necessario che Dio sia causa di ogni specie di operazione.

3. Ogni azione che non può durare col cessare dell'influsso di un dato agente, deriva evidentemente da codesto agente: l'apparizione dei colori, p. es., non può esserci col cessare dell'azione del sole che illumina l'aria; quindi non c'è dubbio che il sole è la causa dell'apparizione dei colori. Lo stesso si dica dei moti violenti, i quali cessano quando cessa la violenza che li produce. Ora, Dio come dà l'essere alle cose non solo al loro inizio, ma lo causa in loro finché durano, conservandole nell'essere, e noi sopra [c. 65] l'abbiamo dimostrato; così dà loro la virtù di operare non solo nell'atto in cui le produce, ma la causa in esse di continuo. Cosicché, se cessasse l'influsso di Dio, cesserebbe ogni operazione. Perciò tutte le operazioni delle creature risalgono a Dio come a loro causa.

4. Tutto ciò che applica una virtù al suo atto è causa di codesta operazione: l'artigiano infatti che applica la virtù di un corpo naturale a una data operazione, si dice causa di codesta funzione: il

1. Il. pp.: I, q. 105, a. 5; *Sent.*, II, d. 1, P. I, q. 1, a. 4; *De Pot.*, q. 3, a. 7; *Comp. Theol.*, c. 135.

cuoco, p. es., è causa della cottura, che viene prodotta col fuoco. Ma ogni applicazione di virtù a una qualsiasi operazione deriva prima e principalmente da Dio. Infatti le virtù operative vengono applicate alle loro operazioni mediante qualche moto, o dal corpo, o dall'anima. Ebbene, il principio primo di entrambi codesti moti è Dio, essendo egli il primo motore del tutto immobile, come sopra [lib. I, c. 13] abbiamo dimostrato. Così pure ogni moto della volontà, dal quale certe virtù sono applicate alla loro operazione, risale a Dio quale primo oggetto appetibile, e quale primo volente. Dunque ogni operazione va attribuita a Dio come al suo primo e principale agente.

5. In ogni serie di cause agenti ordinate tra loro, è sempre necessario che le cause successive agiscano in virtù della prima: nel mondo fisico, p. es., i corpi inferiori agiscono in virtù dei corpi celesti; e nel campo delle attività volontarie, tutti gli artigiani inferiori agiscono sotto il comando del capomastro principale. Ora, nell'ordine delle cause agenti, la prima causa è Dio, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 13]. Perciò tutte le cause agenti inferiori agiscono sotto il suo influsso. Ma causa di una data azione è più il soggetto per la cui virtù e influsso si compie l'azione, che quello il quale la compie: come l'agente principale è più dello strumento. Dunque Dio è causa di ogni azione in modo più preminente delle cause seconde[2].

6. Ogni cosa che agisce, con la propria operazione viene ordinata al fine ultimo: è necessario infatti che il fine sia o l'operazione stessa, oppure la cosa prodotta, oggetto dell'operazione. Ma ordinare le cose al fine spetta a Dio, come sopra [c. 64] abbiamo spiegato. Dunque bisogna dire che ogni causa agente agisce per la virtù di Dio. Dunque Dio è causa dell'agire di tutte le cose.

Di qui le parole della Scrittura: « Tutte le opere nostre le hai compiute tu in noi » [*Is.*, XXVI, 12]; « Senza di me voi non potete far nulla » [*Giov.*, XV, 5]; « È Dio che opera in noi il volere e il fare secondo la buona volontà » [*Filipp.*, II, 13]. E per questo motivo spesso nella Sacra Scrittura sono attribuiti all'agire di Dio

2. Queste considerazioni sono decisive, per escludere un concetto mitico della divinità. E su questo terreno la ragione umana trova l'appoggio e la conferma più valida nella S. Scrittura, come nota l'Autore stesso nel concludere il capitolo.

gli effetti naturali, poiché è lui che opera in ogni operante, sia di ordine fisico che volontario. In *Giobbe*, p. es., si legge: « Non fosti tu forse a spremermi come latte e a coagularmi come cacio? Tu m'hai rivestito di pelle e di carni, tu mi hai tessuto con ossa e con nervi » [*Giobbe*, X, 10-11]; e nei *Salmi*: « Tuonò il Signore dal cielo, e l'Altissimo emise la sua voce, grandine e carboni di fuoco » [*Sal.*, XVII, 14].

Capitolo LXVIII

DIO È IN OGNI LUOGO [1]

Da ciò risulta evidente la necessità che Dio sia in ogni luogo e in tutte le cose. Infatti:

1. Ciò che muove e ciò che è mosso bisogna che si trovino insieme, come dimostra il Filosofo nel settimo libro della *Fisica* [c. 2]. Ora, Dio muove alle loro operazioni tutte le cose, come adesso abbiamo dimostrato. Quindi egli è in tutte le cose.

2. Tutto ciò che si trova in un luogo o in una cosa qualsiasi, deve essere in qualche modo a contatto con essa: poiché una realtà corporea è localizzata mediante un contatto di quantità, ossia di estensione; mentre una realtà incorporea è in un dato soggetto mediante un contatto dinamico, o di virtù, essendo essa priva di estensione. Perciò una realtà incorporea viene a trovarsi in un soggetto mediante la propria virtù, come la realtà corporea mediante l'estensione. Ora, se ci fosse un corpo che avesse un'estensione infinita, bisognerebbe che esso fosse dovunque. Perciò se esiste una realtà incorporea dotata di infinita virtù, bisogna che sia anch'essa dovunque. Ma nel *Primo Libro* [c. 14] noi abbiamo dimostrato che Dio è di una virtù infinita. Dunque egli è in ogni luogo.

3. Come una causa particolare sta al suo particolare effetto, così la causa universale sta all'effetto universale. Ora, la causa particolare è necessario che si trovi insieme al proprio effetto particolare: è così che il fuoco riscalda con la sua presenza, e l'anima conferisce con la sua presenza la vita al corpo. Quindi, siccome Dio è la

1. Il. pp.: I, q. 8, aa. 1, 2; q. 16, a. 7, ad 2; q. 52, a. 2; *Sent.*, I, d. 37, q. 2, a. 1; *Quodl.* XI, a. 1.

causa universale di tutto l'essere, come abbiamo visto nel *Secondo Libro* [c. 15], è necessario che dovunque si riscontri l'essere si trovi anche la presenza divina.

4. Una causa agente qualsiasi se è presente in uno soltanto dei suoi effetti, non può raggiungere tutti gli altri se non mediante tale effetto, poiché agente e paziente devono trovarsi a contatto: la potenza motrice, p. es., non muove le altre membra che mediante il cuore [in cui risiede]. Perciò se Dio fosse presente soltanto a uno dei suoi effetti, p. es., al primo [cielo] mobile, che è mosso immediatamente da lui, ne seguirebbe che la sua azione non potrebbe raggiungere gli altri effetti se non attraverso quello. Ora, questo non si può ammettere. Infatti se l'influsso di una causa agente non può giungere agli altri effetti, se non mediante un primo effetto, bisogna che codesto effetto sia proporzionato alla causa agente in tutta l'estensione della sua virtù, altrimenti essa non potrebbe servirsi di tutta la sua virtù: vediamo infatti che tutti i moti che possono essere causati dalla forza motrice, possono essere eseguiti mediante il cuore. Invece non c'è una creatura capace di eseguire tutto ciò che può fare la virtù divina: poiché la virtù divina supera all'infinito qualunque cosa creata, com'è evidente da quanto abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 43]. Perciò non si può affermare che l'azione divina si estenda agli altri effetti solo mediante un primo effetto. Dunque Dio non è presente in uno soltanto dei suoi effetti, bensì in tutti. – Si ricadrebbe nella stessa opinione, se si dicesse che Dio è in alcuni effetti, ma non in tutti: poiché per quanti effetti si prendano, non saranno mai sufficienti per assicurare l'esecuzione della virtù di Dio.

5. È necessario che la causa agente si trovi insieme ai suoi effetti prossimi e immediati. Ora, in qualsiasi cosa c'è un effetto prossimo e immediato di Dio stesso. Infatti nel *Secondo Libro* [c. 21] noi abbiamo dimostrato che Dio solo può creare. Ebbene, in ogni cosa c'è un qualche elemento che è causato per creazione: nelle cose corporee esso è la materia prima; mentre in quelle incorporee è la loro semplice essenza, come risulta da quanto abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* [cc. 15 ss.]. Dunque è necessario che Dio sia presente simultaneamente in tutte le cose: specialmente se pensiamo che quanto egli ha tratto dal non essere all'essere, continuamente lo conserva nell'essere, come sopra abbiamo dimostrato [c. 65].

710

Di qui le parole della Scrittura: « Io riempio il cielo e la terra » [*Ger.*, XXIII, 24]; e ancora: « Se salirò al cielo, tu sei là; se scenderò nell'abisso, tu sei presente » [*Sal.*, CXXXVIII, 8].

Viene così confutato l'errore di certuni i quali affermano che Dio è in una parte determinata del mondo, mettiamo nel primo cielo e dalla parte orientale, da cui ha inizio il moto dei cieli. – Tuttavia la loro affermazione si potrebbe sostenere, se è bene interpretata: ossia non nel senso che Dio è come circoscritto in una determinata parte del mondo; ma nel senso che per la mozione di Dio, l'inizio di tutti i moti degli esseri corporei comincia secondo l'ordine di natura da una parte determinata. Ecco perché nella Sacra Scrittura si insiste a dire che Dio è soprattutto in cielo, secondo le parole di Isaia, [LXVI, 1]: « Il cielo è la mia sede », e quelle del *Salmo*, CXIII, 16: « Il cielo dei cieli è per il Signore... ». – Ma il fatto che il Signore opera dei prodigi fuori dell'ordine della natura persino negli infimi corpi, che non possono essere causati dalla virtù dei corpi celesti, mostra chiaramente che Dio è presente immediatamente non solo in qualche corpo celeste, ma anche nelle infime cose.

Non si pensi però che Dio sia dovunque perché suddiviso nelle varie parti dello spazio, in modo che una sua parte è qui e l'altra è là, ma è tutto in tutti i luoghi. Poiché Dio, essendo del tutto semplice, è assolutamente privo di parti.

Né la sua semplicità è come quella del punto, che è termine di un corpo esteso, e quindi ha una dislocazione determinata: cosicché un punto non può trovarsi che in un solo luogo indivisibile. Dio invece è indivisibile perché del tutto estraneo alle cose estese. Perciò egli non è determinato a un luogo, grande o piccolo che sia, per una necessità della sua natura, come se per lui fosse necessario essere in un luogo: poiché egli esiste dall'eternità prima di qualsiasi luogo. Ma per l'immensità della sua potenza raggiunge tutte le cose esistenti in qualunque luogo: essendo la causa universale dell'essere, come sopra [arg. 3] abbiamo ricordato. Ecco perché egli dovunque si trovi è tutto intero: poiché raggiunge tutte le cose con la sua virtù indivisibile.

Né si pensi che egli sia nelle cose come mescolato con esse: infatti sopra abbiamo dimostrato [I, cc. 17, 27] che Dio non è né materia né forma di nessuna cosa. Ma egli è in tutti gli esseri come loro causa agente.

CAPITOLO LXIX

CIRCA L'OPINIONE DI COLORO I QUALI NEGANO ALLE COSE NATURALI LE PROPRIE AZIONI [1]

Alcuni [2] però presero di qui l'occasione per cadere in un altro errore, pensando che nessuna creatura eserciti un influsso nella produzione degli effetti naturali: cosicché non sarebbe il fuoco a scaldare, ma Dio causerebbe il calore all'appressarsi del fuoco; e così dicono per tutti gli altri effetti naturali [cfr. AVERROÈ, *In Metaph.*, IX, text. 7; *In Metaph.*, XII, text. 18].

Essi hanno cercato di confermare il loro errore con dei ragionamenti, dimostrando che nessuna forma, né sostanziale, né accidentale, può esser prodotta se non per creazione. Infatti le forme e gli accidenti non si possono ricavare dalla materia, non avendo essi la materia tra i loro componenti. Perciò, se vengono prodotti, bisogna che siano prodotti dal nulla, ossia creati. E poiché la creazione è opera soltanto di Dio, come abbiamo dimostrato nel *Secondo Libro* [c. 21], sembra seguirne che Dio soltanto produce le forme in natura, sia quelle sostanziali che quelle accidentali.

Tale posizione in parte concordava con l'opinione di alcuni filosofi. Infatti, poiché quanto non è *per se* si riscontra che deriva da ciò che è *per se*, sembra che le forme delle cose che non esistono *per se*, ma risiedono nella materia, provengano da forme che esistono *per se*, senza materia: come se le forme esistenti nella materia fossero delle partecipazioni di codeste forme immateriali. Per questo Platone riteneva che le specie delle cose sensibili fossero forme separate, e causa dell'essere delle realtà sensibili nella misura in cui queste ne partecipano [cfr. *Metaph.*, I, c. 9].

1. Il. pp.: I, q. 115, a. 1; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 4; *De Verit.*, q. 5, a. 9, ad 4; *De Pot.*, q. 3, a. 7.

2. Nel seguito del capitolo l'Autore stesso ci dirà chi sono costoro: da un lato abbiamo Avicebron e dall'altro i Mutakallimùn, di cui ha già parlato al c. 65. S. Tommaso respinge con forza e con logica incalzante l'occasionalismo, non solo per motivi di ordine razionale, ma ancor più per un profondo senso teologico. Infatti, come egli nota, la menomazione delle creature in questo caso si ridurrebbe a una menomazione del loro Creatore.

Viene inoltre riferito che alcuni musulmani seguaci del Kalām[4] porterebbero anche questa ragione, che neppure gli accidenti derivano dall'azione dei corpi; perché l'accidente non può passare da soggetto a soggetto. Perciò essi pensano che sia impossibile che il calore passi da un corpo caldo ad un altro corpo scaldato da esso: ma affermano che tutti questi accidenti sono creati da Dio [cfr. Mosè Maimonide, *Doctor Perplex*, P. I, c. 73].

Ma da queste tesi seguono molte incongruenze. Infatti:

1. Se non operasse nessuna causa inferiore, e in particolare nessun corpo, ma fosse Dio solo a operare in tutte le cose, siccome Dio non varia affatto per il suo operare nelle varie cose, non dovrebbero seguire effetti diversi dalla diversità delle cose in cui Dio agisce. Ora, invece, ciò ai sensi risulta falso: poiché dal contatto di un corpo caldo non segue il raffreddamento, ma solo il riscaldamento; e dallo sperma umano non viene generato altro che l'uomo. Dunque alla virtù divina non deve attribuirsi la causalità degli effetti inferiori, in modo da eliminare la causalità degli agenti inferiori.

2. È incompatibile con la sapienza che ci sia qualcosa di inutile nelle opere del sapiente. Ora, se le cose create non avessero nessun influsso nel produrre gli effetti, ma fosse Dio a compiere ogni cosa immediatamente, sarebbe inutile che egli si servisse di altre cose per produrre degli effetti. Dunque tale opinione è incompatibile con la sapienza di Dio.

3. Chi dà a qualcuno ciò che è principale, gli comunica anche tutte le proprietà che ne derivano: la causa, p. es., che dà a un corpo la gravità, gli dà pure il moto verso il basso. Ora, il fare o rendere in atto deriva dall'essere in atto, com'è evidente in Dio stesso: egli infatti è l'atto puro [di essere], ed è insieme causa prima dell'essere in tutte le cose, come sopra abbiamo visto. Quindi, se egli, producendole, ha comunicato ad altre cose la propria somiglianza quanto all'essere, è logico che abbia loro comunicato la propria somiglianza quanto all'agire, in modo che anche le cose create abbiano le proprie azioni.

4. La perfezione dell'effetto mostra la perfezione della sua causa: poiché una virtù più grande può portare ad un effetto supe-

4. Sono, come abbiamo accennato all'inizio, i Mutakallimùn.

riore. Ora, Dio è una causa agente perfettissima. Quindi è necessario che le cose da lui create raggiungano la loro perfezione. Perciò togliere qualcosa alla perfezione delle creature, equivale a togliere qualcosa alla perfezione della virtù divina. Ma se la creatura non potesse agire nel produrre nessun effetto, si toglierebbe molto alla perfezione della creatura: poiché la capacità di comunicare qualcosa ad altri deriva dalla sovrabbondanza della perfezione che si possiede. Perciò la tesi suddetta sminuisce la virtù di Dio.

5. Come è proprio del bene ciò che è buono, così è proprio del sommo bene fare ciò che è ottimo. Ora, Dio è il sommo bene, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 41]. Perciò è proprio di Dio compiere ogni cosa nel modo migliore. Ora, è meglio che il bene conferito a una cosa sia comune a molti, piuttosto che rimanga proprio di ciascuna: poiché « si riscontra sempre che il bene comune è più divino del bene esclusivo di uno soltanto » [*Ethic.*, I, c. 2, n. 8]. Ora, il bene di uno diventa comune a molti, se esso dall'uno si propaga agli altri, il che non può avvenire se non in quanto ciascuno lo diffonda negli altri con la propria attività: se invece una cosa non ha la capacità di trasfonderlo sulle altre, codesto bene rimane proprio di essa soltanto. Dunque Dio ha comunicato la propria bontà alle cose create in modo che ciascuna possa rifonderla sulle altre. Quindi sottraendo le azioni proprie alle cose, si sottrae qualcosa alla bontà divina.

6. Negando l'ordine alle cose create, si nega loro il loro bene più grande: poiché le singole cose sono buone in se stesse, ma sono ottime prese simultaneamente, per l'ordine dell'universo; infatti il tutto è sempre migliore delle parti, ed è il fine di esse. Ma se alle cose si tolgono le loro azioni, si toglie loro l'ordine reciproco: poiché le cose che sono diverse secondo la loro natura non hanno un legame per l'unità di ordine, se non perché alcune sono agenti ed altre pazienti. Perciò è assurdo affermare che le cose non hanno le loro operazioni.

7. Se gli effetti non vengono prodotti dalle azioni delle cose create, ma solo dall'azione di Dio, è impossibile che dagli effetti sia resa manifesta la virtù di una causa creata: poiché un effetto mostra la virtù della causa solo mediante l'azione, che, procedendo da codesta virtù, ha il suo termine nell'effetto. Ora, la natura della causa non viene conosciuta dall'effetto, se non in quanto da esso

si conosce la sua virtù che deriva dalla natura. Se quindi le cose create mancassero delle loro azioni per produrre gli effetti [loro attribuiti], ne seguirebbe che non si potrebbe mai conoscere dagli effetti la natura delle cose create. E così ci verrebbe negata la conoscenza delle scienze naturali, in cui le dimostrazioni sono desunte specialmente dagli effetti.

8. In tutti i casi appare evidente per induzione che a produrre un dato essere è sempre un essere consimile. Ora, negli esseri corporei, ciò che viene generato non è forma soltanto, ma un composto di materia e forma: poiché ogni generazione parte da qualcosa, ossia dalla materia; e tende a qualcosa, ossia alla forma. Dunque è necessario che anche il generante non sia soltanto forma, bensì un composto di materia e forma. Perciò causa delle forme esistenti nella materia non sono le specie separate, come ritenevano i Platonici; e neppure l'intelletto agente, come riteneva Avicenna, ma piuttosto il concreto composto di materia e forma.

9. Se è vero che l'operare deriva dall'essere in atto, non è ammissibile che un atto più perfetto manchi della sua operazione. Ora, la forma sostanziale è più perfetta di quella accidentale. Se dunque le forme accidentali esistenti nelle cose corporee hanno le loro operazioni, molto più dovrà avere una sua operazione la forma sostanziale. Ma non possiamo attribuirle l'azione di disporre la materia, perché questa si deve all'alterazione, a produrre la quale bastano le forme accidentali. Dunque la forma del generante è principio di un'operazione capace di introdurre nel generato la forma sostanziale.

È facile poi sciogliere gli argomenti che costoro adducono. Infatti, la forma, come non è un ente perché ha l'essere essa stessa, ma perché in forza di essa esiste il composto; così, dato che le cose vengono prodotte per essere, non è la forma propriamente ad esser prodotta, ma essa comincia ad essere per il fatto che il composto passa dalla potenza all'atto, il quale atto è appunto una forma.

E neppure è necessario che ogni cosa, la quale abbia una forma partecipata, debba riceverla immediatamente da un essere che è forma per essenza: ma può riceverla immediatamente da un altro essere, il quale abbia una forma consimile, e partecipata allo stesso modo, che però agisce in virtù di quella data forma allo stato di

separazione, ammesso che esista [5]. È così infatti che l'agente produce effetti consimili.

Così pure dal fatto che ogni azione nei corpi inferiori viene prodotta mediante le qualità attive e passive, che sono accidenti, non è necessario che dalla loro azione non vengano prodotti che degli accidenti. Poiché codeste forme accidentali, come sono causate dalla forma sostanziale, che assieme alla materia è causa di tutti gli accidenti propri, così agiscono in virtù della forma sostanziale. Ora, ciò che agisce in virtù di un altro essere, produce non solo un effetto simile a sé, ma più ancora simile a quell'essere in virtù del quale agisce: è così che dall'azione dello strumento viene impressa nel manufatto l'impronta dell'arte. Da ciò deriva che dall'azione di forme accidentali vengano prodotte forme sostanziali, in quanto quelle agiscono strumentalmente in virtù delle loro forme sostanziali.

Negli animali poi che nascono dalla putrefazione la forma sostanziale viene causata da una causa agente materiale, cioè da quella sfera celeste che è il primo principio del moto d'alterazione; cosicché tutti i corpi che qui sulla terra provocano il moto verso la forma, agiscono sotto il suo influsso. Ecco perché per produrre certe forme imperfette basta la virtù delle sfere celesti, senza una causa agente univoca. Invece per produrre le forme superiori, quali sono le anime degli animali perfetti, insieme con la causa agente celeste si richiede un agente univoco: poiché codesti animali non possono essere generati che mediante il seme. È per questo che Aristotele afferma [*Physic.*, II, c. 2, n. 11], che «l'uomo è generato dall'uomo e dal sole».

E neppure è vero che l'estensione impedisce l'agire della forma, se non accidentalmente: cioè in quanto l'estensione ha sempre nella materia la sua esistenza; e ogni forma che esiste nella materia, essendo di minore attualità, è per conseguenza di minore virtù nell'agire. Il corpo, infatti, composto di meno materia e più forma, ossia il fuoco, è più attivo. Ora, supposta l'intensità dell'azione possibile a una forma esistente nella materia, la quantità, o esten-

5. L'opinione che attribuiva un influsso diretto sui corpi terrestri alle forme o sostanze separate era così diffusa nel medioevo, soprattutto a causa degli averroisti, da costringere S. Tommaso stesso a tenerne conto.

sione, coopera ad aumentarla e non a diminuirla. Un corpo caldo, infatti, quanto più è grande, supposta la medesima intensità di calore, tanto più riscalda; e, supposta la stessa gravità, quanto più un corpo grave è più voluminoso, tanto più veloce è il suo moto naturale; ed è per questo che è più restio al moto innaturale. Perciò il fatto che i corpi gravi sono i più restii al moto innaturale quando sono più voluminosi, non dimostra che l'estensione impedisce l'operazione, ma piuttosto che coopera ad accrescerla.

Inoltre per il fatto che secondo l'ordine delle cose le sostanze corporali sono per il loro genere all'ultimo posto, non ne segue che ogni corpo debba mancare di operazione. Poiché anche tra i corpi l'uno è superiore all'altro, e più formale e più attivo: tale è il fuoco, p. es., rispetto ai corpi inferiori. È evidente infatti che un corpo non può agire nella sua totalità, essendo composto di materia, ente in potenza, e di forma che è ente in atto: e ogni cosa agisce solo in quanto è in atto. Perciò ogni corpo agisce in forza della sua forma, rispetto alla quale un altro corpo, ossia quello che ne subisce l'azione, fa da soggetto per la sua materia, in quanto la sua materia è in potenza alla forma dell'agente. Se invece la materia stessa del corpo agente è in potenza alla forma del corpo paziente, allora essi saranno scambievolmente agenti e pazienti: come avviene appunto nel caso di due corpi elementari. Altrimenti l'uno sarà soltanto agente, e l'altro paziente: come avviene nel rapporto tra un corpo celeste e un corpo elementare. Perciò un corpo agente agisce in un dato soggetto non nella sua totalità corporea, ma a motivo della forma con la quale agisce.

E non è vero che i corpi sono le realtà più lontane da Dio. Dio infatti, è l'atto puro: quindi le cose sono più o meno distanti da lui in quanto sono più o meno in atto o in potenza. Perciò tra gli enti la realtà più lontana da Dio è quella che è solo in potenza, cioè la materia prima. Quindi è propria di essa patire soltanto e non agire. Ma i corpi essendo composti di materia e forma si avvicinano a una somiglianza con Dio, in quanto hanno la forma, che Aristotele chiama « qualcosa di divino » [*Physic.*, I, c. 9, n. 3]. Ecco perchè essi, in quanto hanno la forma, agiscono; e in quanto hanno la materia subiscono l'azione.

È poi ridicolo affermare che il corpo non agisce per il fatto che l'accidente non passa da soggetto a soggetto. Infatti si dice che il

corpo caldo riscalda non perché il calore stesso che è nel corpo irradiante passi numericamente identico nel corpo riscaldato: ma perché per la virtù del calore esistente nel primo si produce attualmente un altro calore nel secondo, che in antecedenza era in esso potenzialmente. Infatti un agente naturale non è in grado di trasmettere la propria forma a un altro soggetto, bensì di ridurre il soggetto paziente dalla potenza all'atto.

Perciò noi non neghiamo le azioni proprie alle cose create, pur attribuendo tutti gli effetti delle cose create a Dio, il quale opera in ognuna di esse.

Capitolo LXX

COME L'IDENTICO EFFETTO POSSA DERIVARE DA DIO E DA UN AGENTE NATURALE[1]

Ad alcuni può sembrare difficile a capirsi come gli effetti naturali possano derivare e da Dio e insieme da un agente naturale. Infatti:

1. Un'unica azione non sembra che possa provenire da due agenti. Quindi se l'azione con la quale si produce un effetto naturale deriva da un corpo fisico, essa non può procedere da Dio.

2. Quanto può essere fatto a sufficienza da una sola causa, è superfluo che venga compiuto da molte: infatti vediamo che la natura non compie mediante due strumenti quello che può compiere con uno. Ora, siccome la virtù di Dio basta da sola a produrre gli effetti naturali, è superfluo adoperare per produrli anche la virtù della natura: oppure, se la virtù della natura è sufficiente a produrre un dato effetto, è superfluo che intervenga a produrlo anche la virtù divina.

3. Se Dio produce per intero un effetto naturale, all'agente naturale non rimane niente da produrre in esso. Dunque non sembra possibile che Dio e le cose naturali producano i medesimi effetti.

1. Il. pp.: I, q. 105, a. 5; *Sent.*, II, d. 1, P. I, q. 1, a. 4; *De Pot.*, q. 3, a. 7; *Comp. Theol.*, c. 135.

Ebbene, queste obbiezioni non fanno difficoltà, se si tengono presenti le cose già dette. Infatti, in ogni agente vanno considerate due cose, cioè il soggetto che agisce e la virtù con la quale agisce: il fuoco, p. es., agisce mediante il calore. Ora, la virtù dell'agente inferiore dipende dalla virtù dell'agente superiore, in quanto questo dà all'agente inferiore la virtù stessa con la quale agisce; oppure la conserva; ovvero l'applica all'azione, come l'artigiano applica lo strumento al proprio effetto; senza dare o conservare per questo la forma mediante la quale lo strumento agisce, ma comunicandogli solo il moto. Dunque l'azione dell'agente inferiore deve procedere da questo non solo mediante la propria virtù, ma anche mediante la virtù di tutti gli agenti superiori: poiché esso agisce in virtù di tutti. E come l'agente più basso è immediatamente operante, così è immediata nella produzione dell'effetto la virtù del primo agente: perché la virtù dell'agente più basso non ha da sé la capacità di produrre tale effetto, ma lo deriva dalla virtù della causa agente superiore più vicina; e la virtù di questa si deve alla virtù di un agente ancora più alto; cosicché la virtù dell'agente supremo risulta per se stessa produttiva di quell'effetto come sua causa immediata. Di ciò abbiamo un esempio nei princìpi che servono per le dimostrazioni, il primo dei quali è appunto immediato[2]. Perciò come niente impedisce che un'azione sia prodotta da un soggetto agente e dalla sua virtù, così niente impedisce che l'identico effetto sia prodotto da un agente inferiore e da Dio: e da entrambi immediatamente sebbene in maniera diversa.

1. È poi evidente, che sebbene le cose naturali producano i loro effetti, non è superfluo che li produca anche Dio: perché le cose naturali non li producono che per la virtù di Dio.

2. E neppure è superfluo, dal momento che Dio può produrre da se stesso tutti gli effetti naturali, che vengano prodotti da cause naturali. Ciò infatti non è dovuto all'insufficienza della virtù di Dio, ma all'immensità della sua bontà, con la quale volle comunicare alle cose la propria somiglianza, non solo comunicando loro l'esistenza, ma anche conferendo ad esse la causalità verso altri esseri: poiché è in questi due modi che le creature conseguono la

2. Intendi: è immediato per l'efficacia della sua evidenza, che regge dialetticamente tutti i passaggi intermedi.

comune loro somiglianza con Dio, come sopra [cc. 20, 21] abbiamo visto. – E questo serve a mostrare nelle cose create la bellezza dell'ordine.

3. Inoltre è evidente che l'identico effetto viene attribuito sia alle cause naturali che a Dio, non nel senso che in parte viene prodotto da Dio e in parte dall'agente naturale; ma esso deriva tutto e dall'uno e dall'altro, però in maniera diversa: ossia come l'identico effetto è attribuito tutto intero allo strumento e tutto intero all'agente principale[3].

Capitolo LXXI

LA DIVINA PROVVIDENZA NON ESCLUDE DEL TUTTO IL MALE DALLE COSE[1]

Da ciò risulta che la provvidenza con la quale Dio governa l'universo, non toglie che nelle cose si riscontrino la corruzione, il difetto e il male. Infatti:

1. Il governo divino con il quale Dio opera nell'universo, non esclude l'operazione delle cause seconde, come sopra abbiamo visto [cc. 69, 70]. Ora, il difetto negli effetti può provenire da un difetto nella causa seconda, senza che ci sia nessun difetto nella causa prima: come negli effetti di un artigiano, perfettamente padrone del proprio mestiere, può capitare un difetto per le deficienze del suo strumento; e come può zoppicare un uomo provvisto di una forte facoltà locomotiva, non già per una deficienza della

3. L'Autore sembra respingere qui le spiegazioni di tutti quei teologi, che dopo il Concilio Tridentino (1545-1563) tentarono di scagionare Dio della dannazione dei reprobi e della presenza nel mondo del male morale, mettendo la causalità divina su un piano di « concorrenza » con la creatura. Sul « concorso divino » nell'agire umano sono stati versati fiumi d'inchiostro, specialmente nelle controversie sull'efficacia della grazia e sulla « premozione fisica » (vedi R. Busa, « Concorso Divino », in *Enciclopedia Filosofica*, I, coll. 1559-1568). Ma, stando a queste profonde riflessioni di S. Tommaso, parlare di « concorso » in senso proprio, ossia di « concorso simultaneo », non ha senso; poiché sul piano metafisico dei rapporti tra Dio e creatura non si possono scorgere che due cause totali del medesimo effetto: la causa prima e la causa seconda, ognuna totale nel proprio ordine (vedi pure *Somma Teologica* italiana, Ed. Salani, Firenze, 1966, vol. VII, pp. 8-12).

1. Il. pp.: sopra, II, c. 41; I, q. 49, a. 2; *Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2; *De Pot.*, q. 3, a. 6, ad 1 ss.; *De Malo*, q. 1, a. 3; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 22.

facoltà suddetta, ma per la storttura della gamba. Dunque nelle cose compiute e governate da Dio può capitare un difetto e un male per una deficienza delle cause seconde, sebbene in Dio stesso non ci sia nessun difetto.

2. Nelle cose create la bontà non sarebbe perfetta, se in esse non ci fosse gradazione di bontà, per cui alcune sono migliori di altre: infatti in tal caso non ci sarebbero tutti i gradi possibili di bontà; e nessuna creatura sarebbe simile a Dio mediante la sua preminenza su altri esseri. Inoltre sparirebbe dalle cose la loro suprema bellezza, se si togliesse l'ordine che regna tra le cose distinte e disuguali. E peggio ancora si eliminerebbe in esse la molteplicità, col togliere ogni disuguaglianza di bontà: poiché una cosa è migliore dell'altra in forza delle differenze con le quali le cose differiscono tra loro. È così infatti che differiscono quelle animate da quelle inanimate, e quelle razionali da quelle prive di ragione. Cosicché se nelle cose ci fosse l'assoluta uguaglianza, non ci sarebbe che un unico bene creato: il che pregiudica in modo evidente la perfezione delle creature. Ebbene, un grado superiore di bontà implica un bene che non può mai perdere la sua bontà; mentre un grado inferiore implica la possibilità di perderla. Perciò entrambi i gradi sono richiesti alla perfezione dell'universo. Ora, chi governa ha il compito di custodire e non di diminuire la perfezione nelle cose governate dalla sua provvidenza. Quindi non si può attribuire alla provvidenza divina il compito di escludere la possibilità di ogni mancamento di bontà. Ma questa possibilità implica il male: poiché quello che può mancare, talora manca di fatto. E il male non è altro che una mancanza di bene, come sopra [c. 7] abbiamo spiegato. Dunque non va attribuito alla provvidenza il compito di impedire del tutto il male nelle cose.

3. Il miglior sistema di governo è quello di provvedere alle cose che si governano secondo la loro portata: poiché in questo consiste appunto la giustizia del governare. Perciò come sarebbe contro il buon governo umano che il capo dello stato impedisse agli uomini di agire secondo i loro uffici — salvo una sospensione momentanea per una qualche necessità —; così sarebbe contro il buon governo di Dio, qualora questi non lasciasse che le creature agissero secondo la portata della loro natura. Ma dal fatto che le creature agiscono in questo modo, segue la corruzione e il male

nelle cose: poiché per i contrasti e le ripugnanze reciproche le cose si corrompono a vicenda. Dunque non è compito della divina provvidenza escludere del tutto il male dalle cose che essa governa.

4. Una causa agente qualsiasi può fare del male solo in quanto tende a un bene, com'è evidente dalle cose già dette [cc. 3, 4]. Ora, impedire universalmente alle cose create di tendere a un bene qualsiasi non si addice alla provvidenza di colui che è causa di ogni bene: poiché in tal modo si eliminerebbero molti beni dall'universo. Se al fuoco, p. es., si togliesse la tendenza a produrre altro fuoco, dalla quale segue il male che è la distruzione delle cose combustibili, si eliminerebbe il bene che consiste nella produzione del fuoco, e nella sua conservazione secondo la specie. Perciò alla divina provvidenza non si addice l'esclusione totale del male dall'universo.

5. Ci sono nell'universo molti beni che non ci sarebbero, se non ci fosse il male: non ci sarebbe, p. es., la pazienza dei giusti, se non ci fosse la cattiveria dei persecutori; non ci sarebbe la giustizia vendicativa, se non ci fossero dei delitti; e nel mondo corporeo non ci sarebbe la generazione di un essere, se non ci fosse la corruzione di un altro. Quindi se il male fosse del tutto eliminato nell'universo dalla provvidenza divina, ne sarebbero necessariamente diminuiti molti beni. Ma ciò non deve avvenire: perché è più fecondo il bene nella bontà che il male nella malizia, come sopra abbiamo visto [cc. 11, 12]. Dunque la provvidenza divina non deve totalmente escludere il male dall'universo.

6. Il bene del tutto è superiore al bene di una parte. Perciò è compito del saggio governante tollerare la mancanza di bontà in una parte, per accrescere la bontà del tutto: il costruttore, p. es., nasconde le fondamenta sotto terra, affinché abbia stabilità tutta la casa. Ma se da certe parti dell'universo si togliesse il male, ne scapiterebbe molto la perfezione di esso, la cui bellezza nasce dall'insieme ordinato di cose buone e cattive; poiché il male deriva dalla deficienza di certi beni, e tuttavia da esso, per la provvidenza di chi governa, derivano altri beni: come le pause del silenzio rendono soave la melodia del canto. Dunque il male non doveva essere escluso nell'universo dalla divina provvidenza.

7. Le altre cose, e specialmente quelle esistenti sulla terra, sono ordinate al bene dell'uomo, come a loro fine. Ora, se nelle cose non ci fosse nessun male, molta parte del bene umano sarebbe diminuito, sia quanto alla conoscenza, sia quanto al desiderio o all'amore del bene. Infatti il bene si conosce maggiormente in confronto col male; e mentre siamo bersagliati dal male desideriamo il bene con più ardore: sono specialmente gli infermi, p. es., a riconoscere che gran bene è la salute; e sono essi a desiderarla più ardentemente dei sani. Perciò la divina provvidenza non può escludere del tutto il male dall'universo.

Di qui le parole di Isaia XLV, 7: « [Dio] produce la pace e crea il male ». E quelle di Amos III, 6: « Non c'è un male nella città che non sia compiuto da Dio ».

Ciò serve a confutare l'errore di certuni i quali, riscontrando nel mondo il verificarsi del male, affermavano che Dio non esiste. Boezio infatti riferisce questa domanda di un Filosofo: « Se Dio esiste, di dove viene il male? » [*De Consol. Phil.*, I, pr. 4]. Invece bisognerebbe fare questo ragionamento: « Se c'è il male, Dio esiste ». Infatti il male non ci sarebbe, se non esistesse l'ordine del bene, la cui privazione costituisce il male. Ma codesto ordine non esisterebbe, se non esistesse Dio[2].

Quanto abbiamo detto qui sopra toglie anche l'occasione di cadere nell'errore a coloro che negavano l'estensione della divina provvidenza fino ai corpi corruttibili, mossi dal fatto che in essi riscontravano il verificarsi di molti mali; costoro affermavano invece che alla divina provvidenza sono soggetti solo gli esseri incorruttibili, nei quali non c'è nessun difetto e nessun male.

Si toglie pure l'occasione all'errore dei Manichei, i quali ammettevano l'esistenza di due princìpi agenti, uno buono e l'altro cattivo, come se il male non potesse aver luogo sotto la provvidenza di Dio.

Inoltre viene così risolto anche il dubbio di chi si domanda, se le azioni cattive derivino da Dio. Sopra infatti [cc. 69 ss.] noi ab-

2. Questa ritorsione non è semplicemente un abile procedimento rettorico, ma una ragionata controprova dell'esistenza di Dio; poiché non possiamo risolvere logicamente il problema del male, senza ammettere l'esistenza del bene. E d'altra parte il bene stesso contingente che noi sperimentiamo nei suoi limiti esige come ultima giustificazione l'esistenza di un bene assoluto (cfr. I, q. 2, a. 3, ad 1).

biamo dimostrato che chiunque agisce compie il proprio atto in quanto agisce per virtù divina, e per questo Dio è causa di ogni effetto e di ogni azione; inoltre abbiamo ora dimostrato [arg. 1-3] che il male e il difetto càpitano nelle cose soggette alla divina provvidenza dalla condizione delle cause seconde, che implica la possibilità di un mancamento. Ma è evidente che le azioni cattive in quanto tali non derivano da Dio, bensì dalle cause prossime deficienti; invece per quello che esse hanno di efficienza e di entità bisogna che derivino da Dio: lo zoppicare, p. es., per quanto implica di movimento, dipende dalla potenza motrice, ma per quanto implica di difetto dipende dalla stortura della gamba.

Capitolo LXXII

LA PROVVIDENZA DIVINA NON ESCLUDE DALLE COSE LA CONTINGENZA [1]

La provvidenza divina, come non esclude del tutto il male dalle cose, così non esclude la contingenza, e non impone loro la necessità [2]. Infatti:

1. Abbiamo già visto [cc. 69 ss.] che l'azione della provvidenza, con la quale Dio agisce nelle cose, non esclude le cause seconde, ma viene a compiersi per mezzo di esse, poiché esse agiscono per virtù di Dio. Ma quei dati effetti si dicono contingenti o necessari dalle loro cause prossime e non da quelle remote: infatti il fruttificare di una pianta è un effetto contingente per la sua causa prossima che è la facoltà generativa, la quale può essere impedita e quindi fallire; sebbene la causa remota, p. es., il sole, sia una causa agente necessaria. Perciò, siccome tra le cause prossime ce ne sono molte che

1. Ll. pp.: vedi *infra*, cc. 73, 94; I, q. 22, a. 4; *Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2; *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 15; *Contra Err. Graec.*, c. 10; *Comp. Theol.*, cc. 139, 140; Opusc. XV *De Angelis*, c. 15; *Periherm.*, I, lect. 14; *Metaph.*, VI, lect. 3; *De Rationibus Fidei*, c. 7.

2. Nell'opuscolo *De Rationibus Fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad cantorem Antiochenum* (c. 7) S. Tommaso accenna espressamente a questo capitolo, al successivo e a quello affine che ne costituisce la rifinitura (c. 94): « Ad eos autem qui omnia ex necessitate provenire dicunt a Deo, operosius a nobis alibi disputatum est ».

possono fallire, non tutti gli effetti sottoposti alla divina provvidenza saranno necessari, ma molti sono contingenti.

2. Come sopra abbiamo detto [c. 71], è compito della divina provvidenza attuare tutti i possibili gradi degli enti. Ora, l'ente si divide in contingente e necessario; e si tratta di divisione essenziale. Se dunque la provvidenza divina escludesse ogni contingenza, non si avrebbero tutti i gradi degli enti.

3. Quanto più le cose sono vicine a Dio, tanto più partecipano alla sua somiglianza; quanto più sono distanti, tanto più mancano di tale somiglianza. Ora, le cose che sono più vicine a Dio sono del tutto immutabili: e sono le sostanze separate, che si avvicinano più di ogni altra alla somiglianza con Dio, il quale è immutabile in modo assoluto. Quelle poi che sono più prossime a tali sostanze, ossia i corpi celesti, e sono mossi immediatamente da codesti esseri immutabili, conservano una certa immutabilità per il fatto che si muovono sempre allo stesso modo. Perciò le cose che vengono dopo di esse, e che subiscono il loro moto, sono ancora più distanti dalla immobilità di Dio, così da non aver sempre l'identico moto. E da ciò risulta la bellezza dell'ordine. Invece tutto ciò che è necessario in quanto tale ha sempre l'identico comportamento. Dunque sarebbe incompatibile con la divina provvidenza, che ha il compito di stabilire e di conservare l'ordine nell'universo, se tutte le cose avvenissero per necessità.

4. Ciò che è necessario esiste sempre. Ma nessun essere corruttibile esiste sempre. Se dunque la divina provvidenza richiedesse che tutto fosse necessario, ne seguirebbe che nelle cose non c'è nulla di corruttibile: e di conseguenza niente di generabile. Quindi si toglierebbe all'universo tutto il genere degli esseri corruttibili e generabili. Il che pregiudica la perfezione dell'universo.

5. Ogni moto implica una certa generazione e una certa corruzione: poiché nell'essere che si muove c'è qualcosa che comincia e qualcosa che cessa di esistere. Perciò qualora, con l'eliminazione di ogni contingenza, si togliesse qualsiasi generazione e corruzione, ne seguirebbe che il moto stesso e tutti gli enti mobili verrebbero eliminati dall'universo.

6. L'indebolirsi della virtù che si riscontra in una sostanza e il suo impedimento da parte di un agente contrario, derivano da un mutamento di essa. Perciò, se la provvidenza divina non elimina

dalle cose il movimento, non si potrà impedire l'indebolirsi della loro virtù, e il suo impedimento per la resistenza di altri agenti. Ora, dall'indebolimento della virtù e dal suo impedimento deriva che un essere fisico non operi sempre allo stesso modo, ma talora fallisca rispetto a ciò che gli spetta secondo la sua natura, cosicché gli effetti naturali non ne derivano in modo necessario. Dunque non rientra nella provvidenza divina imporre la necessità alle cose cui provvede.

7. Nelle cose ben governate dalla provvidenza non deve esserci nulla di inutile. Essendo perciò evidente che certe cause sono contingenti, per il fatto che possono essere impedite dal produrre i loro effetti, è chiaro che sarebbe contrario alla funzione della provvidenza il fatto che le cose capitassero tutte necessariamente. Dunque la divina provvidenza non impone necessità alle cose, escludendo in esse qualsiasi contingenza.

Capitolo LXXIII

LA DIVINA PROVVIDENZA NON TOGLIE L'ESERCIZIO DEL LIBERO ARBITRIO[1]

Ciò dimostra pure che la provvidenza non può eliminare la libertà del volere. Infatti:

1. Il governo di qualsiasi persona prudente è ordinato ad acquistare, aumentare, o conservare la perfezione delle cose governate. Perciò la provvidenza mira più a conservare quanto costituisce una perfezione che quanto costituisce un'imperfezione o un difetto. Ora, negli esseri inanimati la contingenza nel causare costituisce un'imperfezione, o difetto: poiché essi secondo la loro natura sono determinati ad un unico effetto, che raggiungono sempre, quando non intervenga un impedimento, o per una mancanza di virtù o per un agente esterno, oppure per un'indisposizione della materia; e per questo le cause agenti naturali non sono disposte a una alternativa, ma quasi sempre producono il loro effetto alla stessa maniera, e raramente falliscono. Invece la causalità contingente della volontà deriva dalla sua perfezione: poiché essa possiede una virtù che non

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

è limitata ad un unico effetto, ma ha il potere di produrre un effetto e il suo contrario, essendo disponibile per entrambi. Dunque la divina provvidenza ha più il compito di conservare la libertà della volontà che la contingenza delle cause naturali.

2. La divina provvidenza ha il compito di servirsi delle cose secondo la loro capacità. Ora, la capacità operativa delle cose deriva dalla forma di ciascuna, che è il principio dell'operare. Ma la forma mediante la quale agiscono gli agenti volontari non è determinata: la volontà infatti agisce mediante la forma conosciuta dall'intelletto, poiché muove la volontà quale suo oggetto il bene conosciuto. L'intelletto però non ha un'unica forma determinata di un dato effetto, ma per sua natura è fatto per abbracciare una pluralità di forme. Per questo la volontà può produrre effetti molteplici. Dunque la provvidenza divina non può avere il compito di escludere la libertà del volere.

3. Il governo di una qualsiasi persona avveduta guida le cose governate al loro fine conveniente: cosicché S. Gregorio Nisseno afferma [leggi NEMESIO, *De Natura Hominis*, c. 43], che la provvidenza divina è « la volontà di Dio, mediante la quale tutte le cose esistenti ricevono la guida conveniente ». Ora, il fine ultimo di ciascuna creatura consiste nel conseguire una somiglianza divina, come sopra abbiamo visto [c. 19]. Quindi sarebbe incompatibile con la sua provvidenza togliere a una cosa ciò per cui essa consegue una somiglianza con Dio. Ora, un agente volontario consegue una somiglianza divina per il fatto che agisce liberamente: poiché nel *Primo Libro* [c. 80] abbiamo dimostrato che in Dio c'è il libero arbitrio. Perciò la libertà del volere non può essere sottratta dalla provvidenza divina.

4. La provvidenza tende a moltiplicare il bene negli esseri che governa. Quindi tutto ciò che viene ad eliminare molti beni dall'universo non rientra nella provvidenza. Ora, se si togliesse la libertà del volere verrebbero eliminati molti beni. Si eliminerebbe infatti il merito della virtù umana, il quale è nullo se l'uomo non agisce liberamente. E verrebbe eliminata la giustizia di chi premia e di chi punisce, se l'uomo non compie liberamente il bene e il male. Inoltre avrebbe a cessare la prudenza nei consigli, essendo inutile trattare di cose che capitano necessariamente. Dunque la soppressione della libertà del volere è contro il compito della provvidenza.

Di qui le parole dell'*Ecclesiastico*, XV, 14: « Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò nelle mani del suo consiglio »; « Dinnanzi all'uomo stanno la vita e la morte, il bene e il male: e gli sarà dato quello che lui sceglierà » (*ibid.*, v. 18).

Viene così esclusa l'opinione degli Stoici[2], i quali affermavano che tutto avviene per necessità « secondo una concatenazione inderogabile di cause, che i greci chiamano εἱμαρμένην» (NEMESIO, *op. cit.*, c. 37).

CAPITOLO LXXIV

LA DIVINA PROVVIDENZA NON ESCLUDE LA FORTUNA E IL CASO[1]

Da ciò che precede risulta evidente che la divina provvidenza non toglie dalle cose la fortuna e il caso. Infatti:

1. Si parla di fortuna e di caso per ciò che capita con meno frequenza. Ora, se nessun fatto capitasse il meno delle volte, tutto avverrebbe per necessità: poiché le cose che capitano il più delle volte, differiscono da quelle necessarie solo per questo, che in pochi casi possono fallire. Ma è incompatibile con la provvidenza divina, come abbiamo visto [c. 72], fare che tutte le cose avvengano per necessità. Dunque è incompatibile con la provvidenza divina che niente avvenga in maniera casuale e fortuita.

2. Se le cose soggette alla provvidenza, non agissero per un fine, si avrebbe una cosa incompatibile col concetto di provvidenza: poiché è compito della provvidenza ordinare ogni cosa al fine. Però sarebbe contro la perfezione dell'universo, se non esistesse nessuna cosa corruttibile, e nessuna virtù capace di fallire, come sopra abbiamo spiegato [c. 71]. Ma per il fatto che un essere che agisce per un fine fallisce lo scopo cui tende, ne segue che certe cose capitino a caso. Quindi l'esclusione di fatti casuali è incompatibile con la provvidenza e con la perfezione dell'universo.

2. Lo *Stoicismo* nacque sul finire del secolo IV a. C. con Zenone di Cizio. La sua dottrina circa l'εἱμαρμένη, o fato era comune anche presso molti filosofi di altra scuola.

1. Ll. pp.: *infra*, c. 92; I, q. 105, a. 6; *Comp. Theol.*, c. 137; *Metaph.* XI, lect. 8.

3. La pluralità e la diversità delle cause proviene dall'ordine della provvidenza e della volontà di Dio. Ma, data la diversità delle cause, è necessario che talora l'una si scontri con l'altra ricavandone un impedimento o un aiuto nella produzione del suo effetto. Ora, dallo scontro di due o più cause capita che qualcosa avvenga casualmente, derivandone un fine imprevisto: p. es., l'incontro del proprio debitore, da parte di uno che era andato al mercato per comprare qualcosa, deriva dal fatto che anche il debitore era andato al mercato. Dunque non è incompatibile con la divina provvidenza che capitino nell'universo degli effetti fortuiti e casuali.

4. Ciò che non è, non può esser causa di nulla. È necessario quindi che ciascuna cosa abbia una causalità proporzionata al proprio essere. Perciò secondo il loro grado di entità deve esserci nelle cose una gradazione di causalità. Ora, la perfezione dell'universo richiede che esistano non solo degli enti *per se*, ma anche degli enti *per accidens*: poiché le cose che non hanno la loro perfezione ultima nella propria sostanza, bisogna che l'acquistino mediante gli accidenti; i quali saranno tanto più numerosi quanto più esse distano dalla semplicità di Dio. Ma dal fatto che un dato soggetto ha molti accidenti, seguono degli enti *per accidens*: poiché soggetto e accidente, come pure due accidenti dell'identico soggetto, costituiscono un'unità e un'entità *per accidens*, quali sono appunto l'uomo bianco, e il musico bianco. Dunque la perfezione delle cose esige che ci siano anche delle cause *per accidens*. Ma le cose che derivano da cause *per accidens* si dice che capitano per caso e in maniera fortuita. Dunque non è incompatibile con la provvidenza, la quale conserva la perfezione delle cose, che certi effetti procedano dal caso.

5. Rientra nell'ordine della provvidenza divina che tra le cause esista una graduatoria. Ma quanto più una causa è superiore, tanto maggiore è la sua virtù: cosicché la sua causalità è più estesa. Ora, nessuna causa naturale tende oltre la propria virtù; altrimenti la sua tendenza sarebbe vana. Perciò è necessario che la tendenza di ogni causa particolare non si estenda a tutti i casi che possono capitare. Ma da questo risultano dei fatti casuali e fortuiti, che capitano al di là delle intenzioni delle cause agenti. Dunque l'ordine della divina provvidenza esige che nell'universo ci siano anche il caso e la fortuna.

730

Di qui le parole dell'*Ecclesiaste*, IX, 11: « Ho constatato che non appartiene agli agili la corsa [né ai valorosi la guerra, né ai savi il pane...] ..., ma il tempo e il caso domina su tutto », cioè su tutti gli esseri inferiori.

Capitolo LXXV

LA PROVVIDENZA DI DIO SI ESTENDE AI SINGOLARI CONTINGENTI [1]

Da quanto abbiamo spiegato risulta evidente che la provvidenza divina si estende anche ai singolari relativi agli esseri generabili e corruttibili. Infatti:

1. La loro esclusione dalla provvidenza potrebbe giustificarsi solo per la loro contingenza, e per il fatto che in essi avvengono molte cose in maniera casuale e fortuita: poiché così soltanto queste entità differiscono da quelle incorruttibili e da quelle universali degli esseri corruttibili, alle quali certi autori restringono la provvidenza. Ma la provvidenza, come abbiamo detto [cc. 72 ss.], non è incompatibile con la contingenza, col caso e con la fortuna. Dunque niente impedisce che la provvidenza abbracci anche codeste entità, come gli esseri incorruttibili e universali.

2. Se Dio non provvede ai singolari contingenti, ciò si deve, o al fatto che non li conosce, o al fatto che non può, o al fatto che non vuole provvedere. Ora, non si può dire che Dio non conosce i singolari: poiché sopra abbiamo dimostrato che li conosce [lib. I, c. 65]. E neppure si può dire che Dio non può averne cura: poiché la sua potenza è infinita, come sopra [lib. II, c. 22] abbiamo dimostrato. Né d'altra parte i singolari sono incapaci di essere da lui governati: poiché vediamo che vengono governati dalle industrie della ragione, com'è evidente nel caso degli uomini; e dall'istinto naturale, com'è evidente nelle api e in molti animali bruti, i quali sono governati da un certo istinto naturale. E neppure si può dire che Dio non vuole governarli: poiché la sua volontà abbraccia universalmente ogni bene [cfr. lib. I, cc. 75 ss.]; e il bene delle cose

1. Ll. pp.: I, q. 22, a. 2; q. 103, a. 5; *Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2; *De Verit.*, q. 5, aa. 3-7; *Comp. Theol.*, c. 123.

governate consiste soprattutto nell'ordine col quale vengono governate. Dunque non si può affermare che Dio non ha cura dei singolari corruttibili.

3. Tutte le cause seconde sono partecipi di una somiglianza con Dio, come abbiamo visto [c. 21], proprio in quanto cause. Ora, in tutte le cause che producono qualcosa, si riscontra che esse hanno cura di ciò che producono: gli animali, p. es., per natura nutrono i loro nati. Perciò anche Dio ha cura delle cose di cui è causa. Ma egli è causa anche dei singolari corruttibili, come sopra abbiamo dimostrato [lib. II, c. 15]. Dunque egli ha cura di essi.

4. Sopra [*ibid.*, cc. 23 ss.] abbiamo spiegato che Dio non agisce per necessità di natura, bensì per intelletto e volontà. Ma quanto viene prodotto per intelletto e volontà è soggetto alla provvidenza di una realtà intellettiva, che consiste nel disporre determinate cose con l'intelligenza. Dunque le cose compiute da Dio sono soggette alla sua provvidenza. Ora, sopra noi abbiamo dimostrato [c. 67] che Dio opera in tutte le cause seconde, e che tutti i loro effetti hanno in Dio la loro causa: cosicché tutto ciò che si compie nei singolari corruttibili è opera sua. Perciò i suddetti singolari, nonché i loro moti e le loro operazioni, sono soggetti alla provvidenza di Dio.

5. La provvidenza di chi non curasse i mezzi, senza i quali non possono sussistere le cose di cui ha cura, sarebbe stolta. Ora, è chiaro che, venendo meno tutta una serie di singolari, non potrebbero sussistere gli universali corrispettivi. Perciò se Dio curasse soltanto gli universali, trascurando del tutto i singolari, la sua provvidenza sarebbe stolta e imperfetta.

Se uno replicasse che di codesti singolari Dio ha cura solo per la loro conservazione nell'essere, ma non per il resto, questo sarebbe assolutamente insostenibile. Infatti tutto ciò che accade circa i singolari è ordinato alla loro conservazione, o alla loro corruzione. Perciò se Dio ha cura dei singolari per la loro conservazione, deve aver cura di tutto ciò che avviene circa i singolari.

Qualche altro potrebbe forse replicare che, per la conservazione dei singolari, basta curare gli universali; poiché ad ogni specie viene assicurato quanto serve per la conservazione dell'esistenza di ciascun individuo: agli animali, p. es., sono stati forniti gli organi per ingerire il cibo e per digerirlo, e le corna per difendersi. Ora, i

vantaggi che codesti organi assicurano falliscono solo in pochi casi: poiché le cose derivanti dalla natura producono i loro effetti, o sempre o nella maggior parte dei casi. Perciò è impossibile che vengano meno tutti gli individui, sebbene qualcuno fallisca.

Ma secondo codesto ragionamento è soggetto alla provvidenza tutto ciò che capita circa gli individui, come lo è la loro conservazione nell'essere: poiché circa i singolari di una data specie non può capitare nulla che in qualche modo non sia riducibile ai principi di codesta specie. Cosicché i singolari dovranno essere soggetti alla divina provvidenza per la loro conservazione nell'essere, non meno che per le altre cose.

6. Nel confrontare le cose col loro fine risulta chiaramente quest'ordine, che gli accidenti sono per le sostanze, poiché essi devono completarle; e nelle sostanze la materia è per la forma: è infatti in forza di quest'ultima che essa partecipa la bontà divina, da cui derivano tutte le cose, come sopra [c. 17] abbiamo visto. Da ciò risulta evidente che i singolari sono per la natura universale. E ne abbiamo un segno nel fatto che in quegli esseri, nei quali la natura universale può conservarsi mediante un solo individuo, non ci sono più individui di ciascuna specie: ciò è evidente nel caso del sole e della luna. Ora, poiché la provvidenza ha il compito di ordinare le cose al loro fine, è necessario che rientrino nella provvidenza sia i fini che i mezzi ordinati al fine. Sono dunque soggetti alla provvidenza non solo gli universali, ma anche i singolari.

7. Tra la conoscenza speculativa e quella pratica c'è questa differenza, che la conoscenza speculativa e quanto la riguarda si attuano sul piano degli universali; le cose invece che riguardano la conoscenza pratica si attuano sul piano concreto dei singolari: poiché il fine del sapere speculativo è la verità, che in modo primario ed essenziale consiste negli universali; invece il fine della conoscenza pratica è l'operazione che riguarda i singolari. Cosicché il medico non cura l'uomo nella sua universalità, ma quest'uomo concreto: e a questo è ordinata tutta la scienza medica. Ora, è evidente che la provvidenza rientra nella conoscenza pratica, avendo il compito di ordinare le cose al loro fine. Perciò la provvidenza di Dio sarebbe imperfettissima, se si fermasse agli universali, senza raggiungere i singolari.

8. La conoscenza speculativa acquista la sua perfezione più nell'universale che nel particolare: poiché gli universali sono più conoscibili dei singolari; e per questo la conoscenza dei princìpi più universali è comune a tutti. Però anche nella scienza speculativa è perfetto colui il quale non conosce solo l'universale, ma ha una conoscenza appropriata della realtà: poiché chi conosce solo in generale o nell'universale, conosce la realtà solo in potenza. Ecco perché lo scolaro dalla conoscenza universale dei princìpi viene portato alla conoscenza delle conclusioni dal suo maestro, il quale le possiede entrambe: come una data cosa viene ridotta dalla potenza all'atto, mediante una realtà esistente in atto. A maggior ragione quindi nella conoscenza pratica è più perfetto colui che non conosce solo in universale, ma può disporre delle cose anche in particolare. Perciò la divina provvidenza, che è perfettissima, si estende anche ai singolari.

9. Dio, essendo causa dell'ente in quanto ente, come sopra abbiamo visto [lib. II, c. 15], è pure necessario che provveda all'ente in quanto ente: poiché egli provvede alle cose in quanto è causa di esse. Perciò qualunque cosa esista in qualsiasi maniera, ricade sotto la sua provvidenza. Ora, i singolari sono enti, e più ancora degli universali: poiché gli universali non sussistono per se stessi, ma esistono solo nei singolari. Dunque la divina provvidenza abbraccia anche i singolari.

10. Le cose create sono soggette alla provvidenza di Dio in quanto da lui sono ordinate al loro ultimo fine, che è la bontà divina. Dunque la partecipazione della bontà divina da parte delle cose create deriva dalla provvidenza di Dio. Ma la bontà divina viene partecipata anche dai singolari contingenti. Perciò la divina provvidenza si estende anche ad essi.

Di qui le parole evangeliche: « Due passeri si vendono per un asse, eppure nemmeno uno di essi cade in terra senza il Padre mio » [*Matt.*, X, 29]. E quelle riferite alla *Sapienza* [VIII, 1]: « Essa si estende con potenza da un'estremità all'altra », ossia dalle creature più alte a quelle più basse. Ed Ezechiele condanna l'opinione di coloro i quali dicevano che « Dio ha abbandonato la terra » e che « il Signore non vede » [*Ez.*, IX, 9]; opinione riferita pure in *Giobbe* [XXII, 14]: « Dio passeggia intorno ai cardini del cielo, e non pensa alle cose nostre ».

Viene così confutata l'opinione di certuni i quali affermarono che la provvidenza divina non si estende fino ai singolari corruttibili. Opinione che alcuni attribuiscono ad Aristotele, sebbene non si possa riscontrare nelle sue parole [2].

Capitolo LXXVI

LA PROVVIDENZA DI DIO È IMMEDIATA SU TUTTI I SINGOLARI [1]

Ora, alcuni ammisero che la provvidenza divina abbraccia anche i singolari corruttibili, però mediante determinate cause. Infatti Platone, come riferisce S. Gregorio Nisseno [Nemesio, *De Nat. Hominis*, c. 44], ammetteva una triplice provvidenza. La prima sarebbe quella del « sommo Dio », il quale provvede prima di tutto e principalmente ai « propri », cioè a tutti gli esseri spirituali e intellettivi; e poi al mondo intero quanto ai generi, alle specie e alle cause universali che sono i corpi celesti. – La seconda servirebbe a provvedere ai singolari degli animali, delle piante, e degli altri esseri generabili e corruttibili, quanto alla loro generazione e corruzione e alle altre loro mutazioni. Provvidenza che Platone attribuisce « agli dèi che girano per il cielo »; mentre Aristotele l'attribuisce al « circolo obliquo » [ossia allo zodiaco] [*De Gen. et Corr.*, II, c. 10, n. 6]. – Il terzo tipo di provvidenza riguarderebbe le cose relative alla vita umana. Ed egli l'attribuisce « a dei démoni esistenti presso la terra », i quali secondo lui sarebbero « custodi delle azioni umane ». – Però secondo Platone la seconda e la terza di codeste provvidenze dipendono dalla prima: poiché « il sommo Dio è stato lui a stabilire i provveditori del secondo e terzo grado ».

2. L'attribuzione di codesto errore ad Aristotele S. Tommaso ha potuto leggerla nel *De Natura Hominis* (c. 43), opera di Nemesio di Emesa [† fine del secolo V], che egli riteneva appartenesse a S. Gregorio Nisseno [335-395]. Nei suoi commenti alle opere aristoteliche l'Autore sottolinea le frasi in cui codesto errore sembra del tutto estraneo al pensiero del grande filosofo greco (cfr. *In* X *Ethic.*, c. 9, lect. 13 [n. 2133]; *De Coelo et Mundo*, c. 9, lect. 14 [n. 430]; vedi *Cont. Gent.*, ed. Marietti, III, p. 107).

1. Ll. pp.: I, q. 22, a. 3; q. 103, a. 6; q. 105, aa. 1-3; q. 116, a. 2; *De Verit.*, q. 5, aa. 8-10; *Comp. Theol.*, c. 131.

Questa teoria concorda con la fede cattolica in questo, che riporta a Dio la provvidenza di tutte le cose, come alla sua causa prima. Sembra invece in contrasto con la fede per il fatto che non ammette l'immediata sottomissione di tutti i singolari alla provvidenza divina: cosa che invece si può dimostrare da quanto abbiamo già spiegato. Infatti:

1. Dio ha la conoscenza immediata dei singolari, conoscendoli non solo nelle loro cause, ma in se stessi, come abbiamo visto nel *Primo Libro* di quest'opera [cc. 65 ss.]. Ora è impossibile che egli conosca i singolari, senza volere il loro ordine reciproco, nel quale principalmente consiste il loro bene: poiché il suo volere è il principio di ogni bontà. Perciò è necessario che Dio, come immediatamente conosce i singolari, così immediatamente disponga il loro ordine.

2. L'ordine stabilito dalla provvidenza nelle cose da essa governate deriva dall'ordine che esiste nella mente di chi provvede, come la forma artificiale che l'arte umana imprime nella materia, deriva da quella esistente nella mente dell'artista. Ma quando a provvedere sono più d'uno e subordinati tra loro, bisogna che quello superiore trasmetta l'ordine da lui concepito al suo inferiore: come le arti superiori fanno con quelle inferiori. Perciò, se al di sotto del provveditore supremo, che è Dio, si ammettono provveditori di secondo e terzo grado, bisogna che questi ricevano dal sommo Iddio l'ordine da stabilire nelle cose. Ora, non è possibile che codesto ordine sia più perfetto in essi che nel sommo Iddio: ché piuttosto tutte le perfezioni derivano da lui negli altri esseri degradando progressivamente, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, cc. 38 ss.]. Ora, è necessario che l'ordine delle cose si trovi nei provveditori di secondo grado non solo rispetto agli universali, ma anche rispetto ai singolari: altrimenti essi non potrebbero stabilire l'ordine nei singolari con la loro provvidenza. Quindi molto più l'ordine dei singolari dovrà essere nella disposizione della provvidenza di Dio.

3. Nelle cose guidate dalla provvidenza umana si riscontra che il provveditore superiore pensa da se stesso a ordinare le cose più importanti ed universali, mentre lascia la cura delle cose più minute ai suoi inferiori. E questo si deve alla sua limitazione: poiché, o

ignora le condizioni dei singolari più minuti; oppure non è in grado di pensare all'ordine di tutti codesti esseri, sia per la fatica, sia per la lunghezza di tempo che si richiede. Ora, codeste limitazioni sono lontane da Dio: poiché egli conosce tutti i singolari; non si affatica nel pensare e non ha bisogno di tempo, poiché conoscendo se stesso conosce tutte le altre cose, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, c. 46]. Dunque egli può pensare l'ordine di tutte le cose, compresi i singolari. Quindi la sua provvidenza è immediata per tutti i singolari.

4. Nelle cose umane i provveditori inferiori predispongono l'ordine relativo alle cose loro commesse da chi presiede, mediante la propria industria. Industria che essi non ricevono da lui, come da lui non ne ricevono l'esercizio: se invece essi la ricevessero dal loro superiore, l'ordinamento sarebbe fatto dal superiore stesso, ed essi non ne sarebbero i provveditori, bensì gli esecutori. Ebbene, da quanto sopra abbiamo detto [c. 67; cfr. II, c. 15] risulta che ogni sapienza e intelligenza viene causata in tutti gli esseri intelligenti dal sommo Iddio; né un intelletto è in grado d'intendere qualcosa se non per virtù di Dio, come nessun agente può agire se non in quanto agisce per la virtù di lui. Dunque è Dio stesso a disporre ogni causa immediatamente con la sua provvidenza: mentre tutti i provveditori secondari sono esecutori della sua provvidenza.

5. La provvidenza superiore detta le regole alla provvidenza inferiore, come il capo dello stato detta regole e leggi al comandante dell'esercito, il quale a sua volta dà leggi e regole ai centurioni e ai tribuni. Se quindi esistono altri tipi di provvidenza al di sotto di quella del sommo Iddio, bisogna che Dio detti ai provveditori di secondo e di terzo grado le regole del loro governo. Perciò egli darà loro regole e leggi, o universali, o particolari. Se desse loro regole universali di governo, poiché queste non sempre si possono applicare ai casi particolari, soprattutto nelle cose soggette al mutamento, che non sono sempre nelle stesse disposizioni, bisognerebbe che codesti provveditori di secondo e di terzo grado talora disponessero delle cose loro soggette diversamente dalle regole ricevute. Quindi avrebbero la facoltà di giudicare di codeste regole: quando sono da applicarsi e quando bisogna prescindere da esse. Ma ciò è inammissibile: poiché tale giudizio spetta al

superiore; poiché interpretare le leggi e dispensare da esse tocca a colui che ha la facoltà di istituirle. Perciò il giudizio sulle regole universali deve essere rimesso al provveditore supremo. Ma questi sarebbe nell'impossibilità di farlo, se non si occupasse immediatamente dei singolari contingenti. Per questo dunque è necessario che egli sia il provveditore immediato di codesti esseri. – Se invece i provveditori di secondo e terzo grado ricevono da Dio regole e leggi particolari e minuziose, allora è evidente che l'ordinamento dei singolari viene fatto immediatamente dalla provvidenza divina.

6. Al superiore è sempre riservato il giudizio sulle cose stabilite dai provveditori inferiori: giudicare, cioè se sono ordinate bene o male. Se dunque esistono provveditori di secondo e di terzo grado al di sotto della suprema provvidenza divina, bisogna che a Dio spetti il giudizio circa le cose ordinate da essi. Questo però non sarebbe possibile, se egli non controllasse l'ordine dei singolari contingenti. Dunque Dio prende cura direttamente di codesti singolari.

7. Se Dio non cura direttamente da se stesso i singolari corruttibili, ciò si deve o al fatto che li disprezza, o al fatto che la sua dignità ne sarebbe menomata, come dicono alcuni [cfr. AVERROÈ, *Metaph.*, XII, text. 37, 52]. Ma questo è irragionevole. Poiché disporre l'ordinamento di determinate cose è una funzione superiore all'operare di esse. Quindi, se Dio opera in tutte le cose, come sopra [cc. 67 ss.] abbiamo visto, e con questo non viene menomata la sua dignità, ché anzi ciò rientra nella sua onnipotenza; in nessun modo è un disonore per lui, o una menomazione della sua dignità, il fatto che provvede direttamente ai singolari corruttibili.

8. Ogni sapiente che esercita vantaggiosamente la propria virtù, nell'agire regola l'uso di essa ordinandola allo scopo e nei limiti prestabiliti: altrimenti la sua virtù nell'agire non si adeguerebbe alla saggezza. Ora, da quanto abbiamo detto risulta evidente [cc. 67 ss.], che la virtù divina nell'operare raggiunge anche le cose più piccole. Dunque la sapienza di Dio tende a ordinare tutti e singoli gli effetti che in qualsiasi modo derivano dalla sua virtù, anche nelle più piccole cose. Perciò con la sua provvidenza Dio pensa immediatamente all'ordine di tutte le cose.

Di qui le parole di S. Paolo: « Le cose che sono da Dio sono ordinate » [*Rom.*, XIII, 1]. E quelle di Giuditta: « Tu facesti [o Dio] quelle cose da prima, e altre ne pensasti dopo, e quel che tu volesti fu fatto » [*Giudit.*, IX, 4].

Capitolo LXXVII

L'ESECUZIONE DELLA DIVINA PROVVIDENZA SI HA MEDIANTE LE CAUSE SECONDE[1]

1. Si noti che per la provvidenza si richiedono due cose: l'ordinamento e la sua esecuzione. La prima di esse si attua mediante la potenza conoscitiva: cosicché coloro che sono provvisti di una conoscenza più perfetta sono incaricati di ordinare gli altri esseri, « poiché ordinare è compito del sapiente » [*Metaph.*, I, c. 2, n. 3]. Ma rispetto ai due requisiti suddetti c'è questa differenza: l'ordinamento è tanto più perfetto, quanto più scende al particolare; mentre l'esecuzione dei minimi particolari è più consono alla virtù più bassa, proporzionata a tale effetto. Ma in Dio si riscontra la somma perfezione rispetto a entrambi codesti compiti: infatti c'è in lui la più perfetta sapienza per ordinare, e la più perfetta virtù per operare. Perciò è necessario che egli disponga l'ordinamento di tutte le cose, anche minime, con la sua sapienza; e che eseguisca le cose anche minime servendosi delle virtù inferiori degli altri esseri, mediante le quali egli opera, come la virtù universale e superiore agisce mediante la virtù particolare e inferiore. Dunque è conveniente che ci siano delle cause agenti inferiori quali esecutrici della divina provvidenza.

2. Sopra noi abbiamo dimostrato [cc. 69 ss.], che l'operare di Dio non esclude l'operare delle cause seconde. Ma le cose che derivano dalle operazioni delle cause seconde sono soggette alla provvidenza di Dio: poiché Dio ordina lui stesso direttamente tutti i singolari, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Perciò le cause seconde sono esecutive della provvidenza di Dio.

1. Il. pp.: I, q. 103, a. 6; *De Verit.*, q. 5, aa. 8-10; *Comp. Theol.*, c. 130.

3. Quanto più è forte la virtù di una causa agente, tanto più è esteso l'influsso della sua operazione: più grande è un fuoco, p. es., e più riscalda cose lontane. Ora, questo non avviene nelle cause agenti che non operano sul mezzo ambiente, ossia mediante cose intermedie: poiché per agire qualsiasi causa deve esser vicina al soggetto su cui agisce. Perciò, siccome la virtù della divina provvidenza è grandissima, deve estendere la sua azione agli ultimi effetti ponendo in atto agenti intermedi.

4. Rientra nella dignità di chi governa avere molti ministri ed esecutori vari del proprio governo: poiché questo risulterà tanto più alto e più grande, quanto più numerosi sono i ministri ad esso subordinati nei vari gradi. Ora, la dignità di nessun governante è paragonabile alla dignità del governo di Dio. Quindi è conveniente che l'esecuzione della divina provvidenza avvenga mediante diversi gradi di cause agenti.

5. L'armonia esistente in un ordine dimostra la perfezione della provvidenza [da cui deriva]: poiché l'ordine è l'effetto proprio di essa. Ora, l'armonia dell'ordine richiede che non si lasci niente di disordinato. Perciò la perfezione della provvidenza divina richiede che la superiorità di certe cose su altre venga ricondotta all'armonia dell'ordine. Ebbene, ciò avviene per il fatto che l'eccedenza di chi possiede di più arreca un vantaggio a chi possiede di meno. Quindi siccome la perfezione dell'universo richiede che alcuni esseri partecipino con più larghezza di altri la bontà di Dio, come sopra abbiamo visto [lib. II, c. 45], la perfezione della divina provvidenza esige pure che mediante codesti esseri ottenga il suo compimento l'esecuzione del governo divino.

6. L'ordine delle cause è più nobile di quello degli effetti, come la causa è superiore all'effetto. Perciò l'ordine della divina provvidenza è più visibile in esso. Ora, se non ci fossero cause intermedie col compito di eseguire la provvidenza divina, nell'universo non ci sarebbe l'ordine delle cause, ma solo quello degli effetti. Dunque la perfezione della provvidenza divina esige che ci siano cause intermedie esecutrici di essa.

Di qui le parole del *Salmista*: « Benedite il Signore, o voi tutte schiere di lui, voi suoi ministri, che eseguite la sua volontà » [*Sal.*, CII, 21]; « Fuoco, grandine, neve, gelo, vento di procella, esecutori della sua parola » [*Sal.*, CXLVIII, 8].

Capitolo LXXVIII

DIO GOVERNA LE ALTRE CREATURE MEDIANTE QUELLE INTELLETTIVE [1]

1. Ma avendo la provvidenza divina il compito di preservare l'ordine dell'universo, ed essendo ragionevole che l'ordine discenda gradatamente dagli esseri più alti a quelli più bassi, è necessario che la provvidenza divina raggiunga le ultime cose secondo una certa gradualità. Ora, questa gradualità implica che come le creature più alte sono soggette a Dio e governate da lui, così le creature inferiori siano soggette a quelle superiori e governate da esse. Ma tra tutte le creature le più alte sono quelle intellettive, com'è evidente dalle cose già spiegate [lib. II, c. 46]. Dunque l'ordine della divina provvidenza esige che le altre creature siano governate mediante quelle razionali.

2. Qualsiasi creatura che eseguisce l'ordine della provvidenza di Dio, lo eseguisce in quanto partecipa la virtù di lui: come lo strumento non muove se non in quanto partecipa parzialmente mediante il moto la virtù dell'agente principale. Le cose quindi che più partecipano la virtù della provvidenza divina sono esecutrici rispetto a quelle che ne partecipano di meno. Ora, le creature intellettive partecipano di essa più delle altre; poiché le creature razionali partecipano sia la virtù conoscitiva, da cui dipende la disposizione dell'ordine, sia la virtù operativa, da cui deriva la sua esecuzione: entrambe richieste dalla provvidenza; invece le altre creature partecipano la sola virtù operativa. Dunque tutte le altre creature sono governate dalla divina provvidenza mediante le creature dotate di ragione.

3. Chiunque riceve da Dio una data virtù la riceve in ordine all'effetto di essa: poiché la migliore disposizione di tutte le cose si ha quando ciascuna di esse è ordinata a tutti i beni che è fatta per produrre. Ora, la virtù intellettiva di suo è fatta per ordinare

1. Il. pp.: I, q. 110, a. 1; q. 117, aa. 3, 4; *De Verit.*, q. 5, a. 8; *De Div. Nom.*, c. 5, lect. 2.

e governare: vediamo infatti che quando in un dato essere essa si unisce con la virtù operativa, ne deriva il governo della virtù intellettiva. E lo vediamo nell'uomo, nel quale le membra sono mosse al comando della volontà. L'identica cosa si riscontra quando le due virtù si trovano in soggetti diversi: poiché gli uomini in cui predomina la virtù operativa bisogna che siano governati da quelli in cui predomina la virtù intellettiva. Dunque l'ordine della divina provvidenza esige che le altre creature siano governate dalle creature intellettive.

4. Le virtù particolari son fatte per esser mosse dalle virtù universali, com'è evidente sia nel campo delle arti che in quello della natura. Ora, è evidente che la virtù intellettiva è più universale di ogni altra virtù operativa: poiché la virtù intellettiva contiene forme universali, mentre ogni altra virtù soltanto operativa è costituita dall'unica forma propria dell'operante. Perciò è necessario che tutte le altre creature siano mosse e governate mediante le virtù intellettive.

5. In ogni serie di potenze ordinate tra loro, l'una è fatta per dirigere l'altra, ed è quella che più conosce la ragione [dell'operare]: vediamo infatti nel campo delle arti che quella avente per oggetto il fine, da cui si desume la ragione di tutto il manufatto, dirige e comanda quella che lavora il manufatto; così, p. es., l'arte nautica dirige quella cantieristica; e quella che cura [il montaggio e] la forma comanda quella che dispone i materiali. Gli strumenti poi, i quali son privi di ragione, possono essere soltanto guidati. Ora, poiché le sole creature intellettive sono in grado di conoscere le ragioni che guidano l'ordine del creato, esse hanno il compito di dirigere e di governare le altre creature.

6. Ciò che è [quello che è] per se stesso, è causa di ciò che è tale in forza di altri. Ora, le sole creature intellettive operano per se stesse, in quanto hanno il dominio delle loro operazioni mediante il libero arbitrio della volontà: mentre le altre creature operano per necessità naturale, come mosse da altri. Dunque le creature intellettive con la loro operazione son fatte per muovere e governare le altre creature.

Capitolo LXXIX

LE SOSTANZE INTELLETTIVE INFERIORI SONO GOVERNATE DA QUELLE SUPERIORI [1]

1. Poiché tra le creature intellettive alcune sono superiori alle altre, come abbiamo dimostrato in precedenza [lib. II, cc. 91, 95], è necessario che le nature intellettive inferiori siano governate da quelle superiori.

2. Le virtù più universali sono fatte per muovere quelle particolari, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Ora, le nature intellettive superiori, come abbiamo spiegato sopra [lib. II, c. 98], hanno delle forme più universali. Dunque esse sono fatte per governare le nature intellettive inferiori.

3. La potenza intellettiva che è più prossima al suo principio è sempre regolatrice della virtù intellettiva più distante dal principio stesso. Ciò è evidente sia nelle scienze speculative che in quelle pratiche: infatti quella scienza speculativa che desume da un'altra i princìpi su cui imposta le sue dimostrazioni, si dice che è ad essa subalterna; e la scienza pratica che è più vicina al fine, il quale in campo pratico ha funzione di principio, è « architettonica », o principale rispetto a quelle più distanti. Ora, poiché certe sostanze intellettive sono più vicine al primo principio, cioè a Dio, come abbiamo visto nel *Secondo Libro* [c. 95], esse sono fatte per governare le altre.

4. Le sostanze intellettive superiori ricevono in se stesse l'influsso della sapienza divina in modo più perfetto: poiché ogni essere riceve secondo la propria misura. Ma dalla sapienza divina tutte le cose sono governate. Quindi è necessario che gli esseri i quali partecipano maggiormente la sapienza divina abbiano la capacità di governare quelli che ne partecipano di meno. Perciò le sostanze intellettive inferiori sono governate da quelle superiori.

1. Il. pp.: I, q. 106, a. 3; q. 107, a. 2; *De Verit.*, q. 9, aa. 2, 4. – È da questo capitolo che inizia qui nella *Contra Gentiles* un brevissimo trattato sugli angeli, che si prolungherà fino a tutto il capitolo seguente. Tuttavia l'attenzione dell'Autore alle « sostanze separate » è costante e quasi ossessionante in tutta l'opera, data la mentalità dei suoi contemporanei, sia cristiani, sia soprattutto non cristiani.

Gli spiriti superiori sono denominati anche *angeli*, in quanto dirigono gli spiriti inferiori facendosi loro annunziatori: infatti *angelo* equivale *nunzio*. Si dicono pure *ministri*, in quanto con le loro operazioni eseguiscono, persino sui corpi, l'ordine della divina provvidenza: poiché il ministro, come dice il Filosofo, è « quasi uno strumento animato » [*Polit.*, I, c. 2, n. 4]. Di qui le parole del Salmista: « Egli [Dio] fa gli spiriti suoi angeli, e suoi ministri le fiamme di fuoco » [*Sal.*, CIII, 4].

CAPITOLO LXXX

L'ORDINAMENTO DEGLI ANGELI[1]

Ora, per il fatto che gli esseri corporei sono governati da quelli spirituali, come sopra abbiamo visto [c. 78], e che gli esseri corporei hanno un certo ordine tra loro, è necessario che i corpi superiori siano governati dalle sostanze intellettive superiori, e i corpi inferiori lo siano da quelle inferiori. E poiché quanto più una sostanza è superiore, tanto più estesa è la sua virtù, pur essendo la virtù intellettiva sempre più estesa di una virtù corporea, tra le sostanze intellettive le più alte possiedono virtù che non possono esercitarsi mediante una virtù corporea, e quindi sono separate dai corpi; mentre quelle inferiori hanno delle virtù più circoscritte, le quali possono essere esercitate mediante organi corporei: esse quindi richiedono di essere unite a dei corpi.

Ora, le sostanze intellettive superiori come sono dotate di una virtù più estesa, così ricevono da Dio in maniera più perfetta le disposizioni divine, in quanto ne conoscono l'ordinamento fino ad abbracciare i singolari, per il fatto che lo ricevono da Dio stesso. E questa manifestazione divina dell'ordinamento stabilito da Dio è concessa fino alle ultime sostanze intellettive, come accennano le parole di *Giobbe*, XXV, 3: « Che forse sono numerati i suoi combattenti? e forse ce n'è qualcuno su cui non splende la sua luce? ». Ma gli intelletti inferiori non ricevono tale manifestazione in modo così perfetto da conoscere l'ordine della provvidenza divina in tutti

1. Ll. pp.: I, q. 108, aa. 1, 6; *Sent.*, II, d. 9, aa. 3-7; *Comp. Theol.*, c. 126; *Ephes.*, c. 1, lect. 7; *Coloss.*, c. 1, lect. 4.

i particolari che essi devono eseguire, ma solo in maniera generica: e quanto più sono inferiori, tanto meno possono ricevere da quella prima illuminazione di Dio una conoscenza specifica dell'ordinamento divino; cosicché l'intelletto umano, il quale secondo la conoscenza naturale è quello più basso, può avere la sola cognizione di dati universalissimi.

Le sostanze intellettive superiori derivano quindi immediatamente da Dio la perfetta conoscenza di codesto ordine, perfezione che le intelligenze inferiori sono costrette a ricevere da esse: esattamente come la conoscenza generica del discepolo raggiunge la perfezione, secondo le spiegazioni date in precedenza [c. 75], mediante la conoscenza specifica del maestro. Ecco perché Dionigi[2] parlando delle supreme sostanze intellettive appartenenti alla « prima gerarchia », afferma che esse « non sono santificate da altre sostanze, ma dalla divinità stessa ottengono, per quanto è concesso, la contemplazione della sua immateriale e invisibile bellezza, e la conoscenza delle ragioni conoscibili delle opere di Dio »; e per mezzo di esse egli dice che « sono ammaestrate le sottostanti schiere delle sostanze celesti » (*De Coel. Hier.*, c. 7). Perciò le intelligenze più alte attingono la perfezione della conoscenza direttamente dal supremo principio.

In ogni disposizione però della divina provvidenza l'ordinamento degli effetti deriva dalla forma della causa agente: poiché gli effetti devono necessariamente procedere dalla loro causa, segnati dalla sua somiglianza. Ora, il motivo per cui chi agisce comunica ai suoi effetti la somiglianza della propria forma è un determinato fine da raggiungere. Perciò il primo principio nella disposizione di ogni provvidenza è il fine; il secondo è la forma dell'agente, il terzo è l'ordine stesso degli effetti. Quindi nell'ordinamento delle intelligenze il grado supremo va desunto dal fine; il secondo dalla forma; e il terzo dall'ordine in se stesso, senza risa-

2. Lo Pseudo-Dionigi Areopagita, abbondantemente citato nel capitolo, è il massimo responsabile dell'angeologia medioevale. S. Tommaso, al pari dei suoi contemporanei, ha dato tanta importanza alla elaborazione dionisiana, perché pensava di ascoltare nelle parole del celebre apocrifo la voce della tradizione primitiva, e quasi l'eco della predicazione di S. Paolo. Invece si tratta di un ignoto autore che con ogni probabilità ha scritto le sue opere tra il 480 e il 530 (cfr. CAYRÉ F., *Patrologia e storia della Teologia*, Roma 1948, vol. II, pp. 96 s.).

lire a un principio superiore. Infatti tra le arti quella che ha per oggetto il fine è « architettonica » rispetto a quella che ha di mira la forma: tale è l'arte nautica rispetto a quella cantieristica che costruisce le navi; e l'arte che ha di mira la forma è superiore a quella che considera soltanto le varie attività delle manovalanze, ordinate a produrre la forma: quale è appunto l'arte cantieristica rispetto alla manovalanza.

Perciò tra le intelligenze che attingono in Dio stesso immediatamente la perfetta conoscenza dell'ordinamento predisposto dalla divina provvidenza, c'è un certo ordine; poiché quelle supreme della prima gerarchia percepiscono l'ordine provvidenziale direttamente nell'ultimo fine, che è la bontà divina; tra esse però l'una lo percepisce più chiaramente dell'altra. E queste intelligenze sono chiamate *Serafini*, che significa *ardenti* o *fiammanti*: poiché con la fiamma si è soliti designare l'intensità dell'amore o del desiderio, che ha per oggetto il fine. Dionigi infatti scrive che con tale nome viene designato « il loro fervente e flessibile trasporto verso le cose divine, e il loro slancio nel ricondurre gli esseri inferiori a Dio come a loro fine » (*De Coel. Hier.*, c. 7).

Al secondo posto ci sono le intelligenze che conoscono perfettamente l'ordine della provvidenza nella forma divina. E queste si dicono *Cherubini*, che significa *pienezza di scienza*: infatti la scienza raggiunge la perfezione mediante la forma dell'oggetto conoscibile. Ecco perché Dionigi scrive che tale denominazione indica che esse « contemplano la bellezza divina nella sua primordiale virtù operativa » (*loco cit.*).

Al terzo posto ci sono le intelligenze che considerano in se stessi i decreti dei giudizi di Dio. E queste si dicono *Troni*: poiché il termine *trono* indica il potere di giudicare, come nell'espressione del Salmista: « Tu siedi sul trono e giudichi la giustizia » (*Sal.*, IX, 5). Ecco perché Dionigi scrive che con tale denominazione si vuole indicare che esse « sono deifere e accessibili familiarmente a tutti i disegni di Dio » (*loco cit.*).

Le riflessioni precedenti però non vanno intese nel senso che la bontà, l'essenza e la scienza di Dio, con la quale egli abbraccia le disposizioni dell'universo, siano cose distinte: bensì nel senso che si tratta di considerazioni distinte dell'identica realtà.

Ma anche tra gli spiriti inferiori, i quali ricevono dagli spiriti superiori la conoscenza perfetta dell'ordinamento divino che essi devono eseguire, deve esserci un ordine. Infatti quelli che sono più alti tra loro hanno una virtù conoscitiva più universale: cosicché questi acquistano una cognizione dell'ordinamento della provvidenza in princìpi e cause più universali. Quelli invece che sono più bassi l'acquistano in cause più particolari. Un uomo infatti, il quale fosse in grado di considerare nei corpi celesti l'ordine di tutte le realtà corporee, avrebbe un'intelligenza più alta di chi invece ha bisogno di rivolgersi ai corpi inferiori per averne una perfetta conoscenza. Perciò quegli angeli che possono conoscere perfettamente l'ordine della provvidenza nelle cause universali, esistenti tra Dio, causa universalissima, e le cause particolari, occupano un posto intermedio tra quelli che sono in grado di considerare l'ordine suddetto in Dio stesso, e quelli che sono costretti a considerarlo nelle cause particolari. E questi sono posti da Dionigi nella gerarchia intermedia, la quale, secondo le sue spiegazioni nel c. 8 *De Coel. Hier.*, come viene guidata da quella suprema, così a sua volta guida l'infima.

E anche tra queste sostanze intellettive deve esserci un ordine. Infatti la stessa disposizione universale della provvidenza prima di tutto va distribuita tra molti esecutori. E questo avviene mediante l'ordine delle *Dominazioni*: poiché è proprio dei dominanti comandare ciò che gli altri devono eseguire. Di qui le parole di Dionigi, secondo il quale il termine *Dominazione* designa « una signoria al di sopra di ogni servitù ed esente da qualsiasi sudditanza » (*De Coel. Hier.*, c. 8).

In secondo luogo dagli esecutori la disposizione provvidenziale va distribuita e moltiplicata secondo i vari effetti. E ciò avviene mediante l'ordine delle *Virtù*, il cui nome, dice Dionigi nello stesso passo, significa « una virilità piena di forza per il compimento delle opere divine, senza abbandonare per la loro debolezza nessun moto divino ». Da ciò risulta che a quest'ordine spetta la causalità delle operazioni di carattere universale. Cosicché sembra che si debba attribuire a quest'ordine il moto dei corpi celesti, da cui come da cause universali derivano in natura gli effetti particolari: infatti nel Vangelo si dice che le « Virtù dei cieli saranno sconvolte » (Luc., 21, 26). E a questi spiriti sembra che appartenga pure l'esecuzione delle opere di Dio, compiute fuori dell'ordine della natura,

poiché esse sono tra i più alti ministeri divini: e per questo S. Gregorio scrive, che « sono denominati Virtù quegli spiriti mediante i quali spesso vengono compiuti dei prodigi » [*In Evangel.*, homil., 34, n. 10]. E se c'è qualche altro ministero divino di carattere primario in ordine esecutivo è giusto che appartenga a quest'ordine.

In terzo luogo l'ordine universale della provvidenza, già tradotto negli effetti, va custodito da ogni confusione, reprimendo quanto lo potrebbe turbare. E questo compito spetta all'ordine delle *Potestà*. Infatti Dionigi afferma che il termine *Potestà* implica « un ordinamento armonico e senza confusione circa i doni divini » (*ibid.*). E S. Gregorio dice che a questo ordine spetta « allontanare le potenze avverse » (*loco cit.*).

Tra le sostanze intellettive superiori occupano poi l'ultimo posto quelle che ricevono da Dio l'ordinamento della divina provvidenza come è conoscibile nelle cause particolari: e questi angeli vengono preposti immediatamente alle cose umane. Cosicché Dionigi, parlando di essi, scrive che « questa terza schiera di spiriti presiede agli ordinamenti umani in maniera subordinata » (*op. cit.*, c. 9). Per cose umane vanno intese qui tutte le nature inferiori e tutte le cause particolari, le quali sono ordinate all'uomo e al suo uso, com'è evidente dalle cose già dette [c. 71].

Ora, anche tra questi spiriti c'è un certo ordine. Poiché nelle cose umane c'è un bene comune, che è il bene di uno stato o di una nazione [cfr. *Ethic.*, I, c. 2, n. 8], il quale sembra appartenere all'ordine dei *Principati*. Per questo Dionigi afferma che il termine *Principati* designa « un potere di governo unito a un ordine sacro » (*ibid.*). E in Daniele, X, 13, 20, si fa menzione « di Michele », principe dei Giudei, e dei principi « dei Persiani, e dei Greci ». Cosicché la disposizione dei regni, e il trapasso del dominio da un popolo all'altro deve appartenere al ministero di quest'ordine. E così sembra appartenergli l'istruzione di coloro che tra gli uomini raggiungono il principato, circa le cose relative al loro regime.

C'è poi un bene umano che non si attua nella comunità, bensì riguarda individualmente ciascuno, però in modo da non servire a lui solo, bensì a molti: beni di questo genere sono le cose che tutti i singoli sono tenuti a credere e ad osservare, quali sono le cose spettanti la fede, il culto divino ed altri beni del genere.

E questo spetta agli *Arcangeli*, dei quali S. Gregorio afferma che « annunziano le cose di somma importanza »: è per questo che denominiamo arcangelo Gabriele, il quale annunziò alla Vergine l'incarnazione del Verbo, che tutti sono tenuti a credere.

C'è finalmente un bene umano che appartiene individualmente a ciascuno. E codesto bene va attribuito all'ordine degli *Angeli*, dei quali S. Gregorio scrive che « annunziano le cose di minore importanza » (*ibid.*); e per questo sono denominati *custodi degli uomini*, secondo le parole del Salmista: « Egli comandò ai suoi angeli di custodirti in tutte le tue vie » (*Sal.*, XC, 11). Per questo Dionigi afferma (*loco cit.*) che gli Arcangeli stanno di mezzo tra i Principati e gli Angeli, avendo in comune qualcosa sia con gli uni che con gli altri: con i Principati, « in quanto guidano gli angeli inferiori »; e giustamente, perché le cose umane devono essere regolate secondo criteri universali; e hanno qualcosa in comune con gli Angeli, perché « trasmettono annunzi agli angeli, e per loro mezzo a noi », essendo ufficio degli Angeli manifestare agli uomini « quello che li riguarda secondo le condizioni di ciascuno ». Per questo l'ultimo ordine prende come nome suo speciale quello comune [di *angeli*]; perché ha il compito di annunziare a noi immediatamente. Mentre gli Arcangeli hanno un nome composto di entrambi i termini: poiché *Arcangelo* equivale *Principe-Angelo*.

S. Gregorio però determina diversamente l'ordinamento degli spiriti celesti [Homil. 34, *In Evangel.*, nn. 8 ss.]: poiché colloca i Principati nella gerarchia intermedia, immediatamente dopo le Dominazioni; mentre colloca le Virtù nella gerarchia più bassa, prima degli Arcangeli. Ma a ben considerare, i due ordinamenti non hanno tra loro grandi differenze. Infatti secondo S. Gregorio sono denominati Principati non gli angeli preposti al governo delle nazioni, ma « quelli che sono preposti agli stessi spiriti buoni », quali primi nell'esecuzione dei ministeri divini: poiché egli afferma che « ottenere il principato equivale ad esser primo rispetto agli altri ». Ebbene, secondo le spiegazioni di Dionigi, tale compito spetta, come abbiamo detto, alle Virtù. – Invece per S. Gregorio le Virtù sono ordinate a delle operazioni particolari, quando in casi speciali bisogna compiere dei fatti miracolosi al di fuori dell'ordine

comune. E sotto quest'aspetto è giusto che le Virtù rientrino nell'infima gerarchia.

Entrambi gli ordinamenti possono appoggiarsi alle parole dell'Apostolo. Infatti scrivendo agli Efesini, egli afferma: « [Dio] ha costituito Cristo alla sua destra nei cieli, sopra ogni Principato e Potestà e Virtù e Dominazione » (*Efes.*, I, 20, 21). Nel quale testo è evidente che egli in ordine ascendente colloca le Potestà al di sopra dei Principati; quindi le Virtù e al di sopra di queste le Dominazioni. E questo è l'ordine seguito da Dionigi. – Invece nella lettera ai *Colossesi*, così egli scrive a proposito di Cristo: « Tanto i Troni come le Dominazioni, o i Principati, o le Potestà, tutti furono creati per mezzo di lui ed in lui » (*Col.*, I, 16). Nel quale testo è evidente che in ordine discendente, a cominciare dai Troni, subordina ad essi le Dominazioni, a queste i Principati, e a questi ultimi le Potestà. E questo è l'ordine seguito da S. Gregorio.

I Serafini invece sono ricordati da Isaia VI, 2, 6; i Cherubini da Ezechiele I, 3 ss.; gli Arcangeli nella lettera di S. Giuda [v. 9]: « Quando l'Arcangelo Michele disputando col diavolo... »; gli Angeli poi sono ricordati dai *Salmi*, come abbiamo già notato.

Ora, in ogni serie di virtù ordinate tra loro c'è questo di comune, che tutte le virtù inferiori agiscono in virtù di quella superiore. Perciò quello che abbiamo detto a proposito dell'ordine dei Serafini viene eseguito in virtù di esso dagli ordini inferiori. Lo stesso si dica a proposito degli altri ordini.

CAPITOLO LXXXI

L'ORDINAMENTO DEGLI UOMINI TRA LORO E RISPETTO AGLI ALTRI ESSERI [1]

Tra tutte le sostanze intellettive le anime umane occupano l'infimo grado: poiché, come sopra [c. 80] abbiamo accennato, le sostanze di codesto grado al momento della loro origine ricevono soltanto una conoscenza universale o generica dell'ordine della

1. Il. pp.: I, q. 117, aa. 1-3; *De Verit.*, q. 11, a. 1; *De Regim. Princip.*, I, cc. 2-5; *Ethic.*, X, lect. 14.

provvidenza divina; e per avere una conoscenza perfetta delle singole cose bisogna che vi siano indotte partendo dalle cose stesse nelle quali l'ordine della divina provvidenza si è già concretato. Perciò era necessario che le anime umane disponessero di organi corporei, mediante i quali attingere le conoscenze delle cose corporee. Ma con essi le anime, data la debolezza della loro luce intellettiva, non possono acquistare una conoscenza perfetta di ciò che riguarda l'uomo, se non mediante l'aiuto degli spiriti superiori. E questo lo esige una disposizione divina, affinché gli spiriti inferiori acquistino la perfezione per opera di quelli superiori, come sopra abbiamo visto [c. 79]. Tuttavia, poiché l'uomo è partecipe in una certa misura della luce intellettiva, a lui secondo l'ordine della divina provvidenza sono soggetti gli animali bruti, che ne sono privi del tutto. Di qui le parole della *Genesi*, I, 26: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza », ossia dotato d'intelligenza, « e presieda ai pesci del mare, agli uccelli dell'aria e alle bestie della terra ».

Però gli animali bruti, pur essendo privi d'intelligenza, poiché tuttavia sono provvisti di una certa conoscenza, secondo l'ordine della divina provvidenza sono superiori alle piante ed agli altri esseri privi di cognizione. Di qui le parole della *Genesi*, I, 29, 30: « Ecco che io vi ho dato tutte le erbe che fanno il seme sulla terra, e tutte le piante che hanno in se stesse semenza della loro specie, perché siano di cibo a voi e a tutti gli animali della terra ».

Tra gli esseri poi del tutto sprovvisti di conoscenza l'uno è inferiore all'altro nella misura in cui è passivo rispetto all'azione dell'altro. Essi infatti sono partecipi della provvidenza divina non nell'ordine dispositivo, ma soltanto nell'ordine esecutivo.

Nell'uomo però, che è provvisto d'intelligenza, di senso e di potenze corporee, tutte queste facoltà sono ordinate tra loro, secondo la disposizione della provvidenza divina, a somiglianza dell'ordine esistente nell'universo: poiché le potenze corporee sono soggette a quelle sensitive ed intellettive, quali esecutrici dei loro comandi; a loro volta le potenze sensitive sono soggette a quelle intellettive e sottostanno al loro comando.

Per lo stesso motivo deve esserci un certo ordine degli uomini tra loro. Quelli infatti che emergono per intelligenza sono fatti

naturalmente per dominare; mentre quelli che sono scarsi d'intelligenza e robusti corporalmente da natura sembrano destinati a servire, come scrive Aristotele nella *Politica* [lib. I, c. 2, nn. 13 ss.]. Con ciò concorda la sentenza di Salomone: « Chi è stolto sarà servo di chi è saggio » [*Prov.*, XI, 29]. E nell'*Esodo* si legge: « Scegli tra tutto il popolo uomini saggi e pieni di timor di Dio, i quali amministrino al popolo la giustizia in ogni momento » (*Es.*, XVIII, 21, 22).

Ma come nell'agire del singolo uomo interviene il disordine per il fatto che l'intelletto segue le potenze sensitive; e per il fatto che le potenze sensitive dalle indisposizioni del corpo sono costrette al moto del corpo, come appare negli zoppi, così nel governo degli uomini interviene il disordine per il fatto che uno acquista il comando non per la preminenza del suo intelletto, ma usurpa il dominio con la forza fisica, oppure viene posto a governare per soddisfare delle passioni. Salomone accenna anche a questo disordine, quando scrive: « C'è un male che io vidi sotto il sole, derivante quale errore da chi governa: che lo stolto sia posto nella più alta dignità » [*Eccle.*, X, 5, 6]. Tuttavia codesto disordine non esclude la provvidenza divina: poiché esso, per divina permissione, deriva dagli agenti inferiori, come abbiamo spiegato a proposito degli altri mali [c. 71]. Anzi codesto disordine non perverte del tutto l'ordine naturale: poiché il dominio degli stolti sarebbe inconsistente, se non fosse sostenuto dal consiglio di gente assennata. Di qui il detto dei *Proverbi*, XX, 18: « Col consiglio si dà vigore alle imprese, e le guerre si conducono secondo piani prestabiliti ». « Il savio è forte e l'uomo dotto è robusto e vigoroso; perché secondo un piano si prepara la guerra, e la salvezza sta nell'abbondanza dei consigli » [*Prov.*, XXIV, 5, 6]. E poiché chi consiglia guida colui che riceve il consiglio, e in un certo senso lo domina, nei *Proverbi* sta scritto, che « il servo sapiente dominerà sui figli stolti » [*Prov.*, XVII, 2].

Perciò è evidente che la divina provvidenza ha posto un ordine in tutte le cose, cosicché è vero quanto dice l'Apostolo: « Le cose che sono da Dio, sono ordinate » (*Rom.*, XIII, 1).

CAPITOLO LXXXII

I CORPI TERRESTRI SONO GOVERNATI DA DIO MEDIANTE I CORPI CELESTI [1]

1. Come tra le sostanze intellettive, così tra quelle corporee, ci sono quelle superiori e quelle inferiori. Ora, le sostanze intellettive sono governate da quelle superiori, affinché le disposizioni della divina provvidenza scendano gradatamente fino agli esseri più bassi, come sopra abbiamo detto [cc. 78 s.]. Quindi per la stessa ragione i corpi inferiori sono regolati da quelli superiori.

2. Un corpo, quanto più occupa un luogo più alto, tanto si riscontra che è più formale; e per questo è ragionevole la stessa dislocazione dei corpi inferiori, poiché alla forma come al luogo spetta contenere: l'acqua infatti è più formale della terra, l'aria più dell'acqua, e il fuoco più dell'aria. Ma i corpi celesti sono localmente superiori a tutti i corpi. Dunque essi sono più formali di tutti gli altri. Perciò sono anche più attivi. Quindi agiscono sui corpi inferiori, cosicché questi vengono governati da essi [2].

3. Ciò che è perfetto nella sua natura, senza contrasti di elementi contrari, possiede una virtù più universale di ciò che non può essere perfetto nella sua natura, senza contrasti di elementi contrari. Infatti la contrarietà risulta dalle differenze che determinano e restringono il genere; cosicché nella conoscenza intellettiva, che è universale, le specie dei contrari non sono contrarie, trovandosi insieme nell'intelligenza. Ebbene, i corpi celesti sono perfetti nella loro natura, senza nessun contrasto di contrari: non ci sono quindi corpi gravi e leggeri, caldi e freddi. Invece i corpi inferiori non raggiungono la perfezione nelle loro nature, senza qualche contrarietà. E lo dimostrano anche i loro movimenti: poiché il moto circolare dei corpi celesti non ha moti contrari, cosicché

1. Il. pp.: I, q. 115, a. 3; *Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2; *De Verit.*, q. 5, a. 9; *Comp. Theol.*, c. 127.

2. L'Autore cerca qui di giustificare la profonda intuizione metafisica della subordinazione degli esseri creati, facendo ricorso alle nozioni cosmologiche del suo tempo. Non c'è quindi da meravigliarsi che le ragioni addotte risultino per noi così ingenue, da sembrare addirittura incomprensibili. Ma il lettore intelligente non trova difficoltà a liberare il frutto dalla scorza.

in essi è escluso ogni moto violento; invece il moto dei corpi inferiori, o terrestri, ha dei moti contrari, p. es., verso il basso e verso l'alto. Perciò i corpi celesti sono di una virtù più universale dei corpi terrestri. Ma le virtù universali sono fatte per muovere quelle particolari, come sopra abbiamo visto [c. 78]. Dunque i corpi celesti muovono e dispongono i corpi inferiori. Quindi i corpi celesti muovono e dispongono i corpi inferiori.

4. Sopra abbiamo dimostrato [c. 78] che dalle sostanze intellettive sono governate tutte le altre cose. Ora, i corpi celesti somigliano più degli altri corpi alle sostanze intellettive, in quanto sono incorruttibili. Inoltre sono ad esse più vicini, in quanto sono mosse direttamente da tali sostanze, come sopra [c. 80; cfr. lib. II, c. 70] abbiamo spiegato. Perciò i corpi inferiori sono governati mediante questi corpi.

5. Il principio primo del moto è necessario che sia una realtà immobile. Dunque gli esseri che più si avvicinano all'immobilità devono essere motori degli altri. Ora, i corpi celesti si avvicinano all'immobilità del primo principio più dei corpi terrestri, poiché non hanno che un unico moto, che è quello locale; mentre gli altri corpi subiscono ogni specie di moto. Dunque i corpi celesti muovono e governano i corpi inferiori.

6. In ogni genere di cose la prima è causa di quelle che vengono dopo. Ebbene, tra tutti i moti il primo è il moto dei cieli. *Primo*, perché il moto locale è il primo fra tutti i moti. Sia in ordine di tempo: perché è il solo che possa essere perpetuo, come Aristotele dimostra [*Physic.*, VIII, c. 7, nn. 8 ss.]. Sia in ordine di natura: perché senza di esso nessun altro moto è possibile. Infatti una cosa non può aumentare, se non per una preesistente alterazione, mediante la quale ciò che era dissimile si trasforma per diventare simile; e non ci può essere alterazione che in forza di una preesistente mutazione di luogo: perché per avere l'alterazione è necessario che il corpo alterante si avvicini a quello alterato più di quanto lo fosse in precedenza. Inoltre codesto moto è anche primo nella perfezione: perché il moto locale fa variare il soggetto non in qualche cosa di inerente in esso, ma solo in qualche cosa di estrinseco; e per questo appartiene a un soggetto già perfetto. – *Secondo*, perché anche tra i moti locali il moto circolare è al primo posto. In ordine

di tempo: perché esso soltanto può essere perpetuo, come Aristotele dimostra [*Physic.*, VIII, c. 8, nn. 1-3]. E in ordine di natura: perché è più semplice e unitario, non distinguendosi in principio, medio e fine, essendo per intero quasi intermedio. Ed anche in ordine di perfezione: perché ritorna al suo principio. – *Terzo*, perché solo il moto dei cieli si riscontra sempre regolare e uniforme: invece nei moti naturali dei corpi gravi e leggeri c'è un incremento di velocità verso la fine, e nei moti violenti c'è verso la fine un incremento di ritardo. — Dunque è necessario che il moto dei cieli sia causa di tutti gli altri moti.

7. Come ciò che è immobile in senso assoluto sta al moto in tutta la sua estensione, così ciò che è immobile rispettivamente a un moto particolare sta a codesto moto. Ora, ciò che è immobile in senso assoluto è principio o causa di tutto il moto, come sopra [lib. I, c. 13] abbiamo dimostrato. Quindi ciò che è immobile rispetto all'alterazione è principio di ogni alterazione. Ma tra tutti gli esseri corporei soltanto i corpi celesti sono inalterabili: il che è dimostrato dalla loro disposizione che si riscontra sempre la stessa. Dunque i corpi celesti sono causa di tutte le alterazioni delle cose alterabili. Ma tra gli esseri terrestri l'alterazione è principio di ogni altro movimento: poiché è con l'alterazione che si giunge all'aumento e alla generazione; e d'altronde il generante è il motore proprio nel moto locale dei corpi gravi e leggeri. Perciò è necessario che i cieli siano la causa di tutti i moti nei corpi terrestri.

È dunque evidente che Dio governa i corpi inferiori mediante i corpi celesti.

Capitolo LXXXIII

RIEPILOGO DEI CAPITOLI PRECEDENTI

Da tutto quello che abbiamo spiegato possiamo concludere che nel progettare l'ordine da imporre alle cose, Dio dispone tutto da se stesso [c. 77]. Ecco perché, spiegando le parole di *Giobbe* [XXXIV, 13], « Chi egli ha incaricato di presiedere il mondo che lui

ha fabbricato? », S. Gregorio ha scritto: « Governa il mondo da se stesso colui che da se stesso lo ha creato » [*Moral.*, XXIV, c. 20]. E Boezio afferma: « Dio dispone da solo tutte le cose » [*De Consol.*, III, prosa 12].

Invece nell'eseguire [il suo ordine] egli governa gli esseri inferiori mediante quelli superiori. E cioè quelli corporali mediante quelli spirituali [c. 78]. Di qui le parole di S. Gregorio: « In questo mondo visibile non si può disporre niente, se non mediante le creature invisibili » [*Dialog.*, IV, c. 6]. – Gli spiriti inferiori li governa mediante gli spiriti superiori [c. 79]. Infatti Dionigi afferma che « le celesti essenze intellettive prima indirizzano l'illuminazione divina verso se stesse, e quindi comunicano a noi le rivelazioni che sono superiori a noi » [*De Coel. Hier.*, c. 4]. – Finalmente i corpi inferiori li governa mediante i corpi superiori [c. 82]. Per questo Dionigi scrive che « il sole dà ai corpi visibili la generazione, li muove alla vita, li nutre, li fa crescere e sviluppare, li purifica e li rinnova » [*De Div. Nom.*, c. 4].

Di tutte queste cose così parla cumulativamente S. Agostino nel terzo libro del *De Trinitate* [c. 4]: « Come i corpi più densi e più bassi sono governati con un certo ordine da quelli più sottili e più potenti, così tutti i corpi sono guidati dallo spirito di vita razionale; e lo spirito razionale peccatore è governato dallo spirito razionale giusto ».

Capitolo LXXXIV

I CORPI CELESTI NON INFLUISCONO SULLE NOSTRE INTELLIGENZE [1]

Da quanto abbiamo detto appare subito evidente che i corpi celesti non possono essere causa di ciò che riguarda l'intelligenza. Infatti:

1. Già abbiamo visto sopra [cc. 78 ss.] che l'ordine della provvidenza divina stabilisce che gli esseri inferiori, siano governati e

1. Il. pp.: I, q. 115, a. 4; *Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 3; d. 25, a. 2, ad 5; *De Verit.*, q. 5, a. 10; *Comp. Theol.*, cc. 127, 128; *Periherm.*, I, lect. 14; *De Anima*, III, lect. 4; *Metaph.*, VI, lect. 3.

mossi da quelli superiori. Ora, l'intelletto, in ordine di natura, è superiore a tutti i corpi, com'è evidente da quanto abbiamo già spiegato [lib. II, cc. 49 ss.]. Quindi è impossibile che i corpi celesti agiscano direttamente sull'intelletto. Dunque essi non possono essere causa diretta di ciò che riguarda l'intelligenza.

2. Un corpo non può agire che mediante il moto, come viene dimostrato nella *Fisica* [*Physic.*, VIII, c. 6, n. 9]. Ma gli esseri immobili non vengono causati dal moto; poiché niente può essere causato dal moto di un agente, se non in quanto quest'ultimo nell'agire muove chi ne subisce l'azione. Dunque le cose che sono del tutto fuori del moto non possono essere causate dai corpi celesti. Ma le attività intellettive, propriamente parlando, sono del tutto fuori del moto, come il Filosofo spiega nel settimo libro della *Fisica* [c. 3, n. 7]: anzi «l'anima diventa prudente e sapiente cessando dal moto», com'egli si esprime. Quindi è impossibile che i corpi celesti siano causa diretta di ciò che riguarda l'intelletto.

3. Se niente può essere causato da un corpo, che subendone il moto quando muove, è necessario che quanto subisce l'influsso di un corpo sia mobile. Ma niente è mobile, come Aristotele dimostra [*Physic.*, VI, c. 4, n. 1], all'infuori del corpo. Dunque è necessario che quanto riceve l'influsso di un corpo sia corpo, o una potenza corporea. Ma nel *Secondo Libro* [cc. 49 ss.] noi abbiamo dimostrato che l'intelletto non è né un corpo né una potenza corporea. Dunque è impossibile che i corpi celesti influiscano direttamente sull'intelletto.

4. Tutto ciò che è mosso da un dato essere, da esso viene ridotto dalla potenza all'atto. Ma niente può essere ridotto dalla potenza all'atto se non da qualcosa esistente in atto. Perciò ogni agente, o movente, è necessario che in qualche modo sia in atto rispetto alle cose alle quali il soggetto dell'azione o del moto è in potenza. Ora, i corpi celesti non sono intelligibili in atto, essendo dei singolari sensibili. Quindi, siccome il nostro intelletto non è in potenza che agli intelligibili in atto, è impossibile che i corpi celesti agiscano direttamente sull'intelletto.

5. Ciascun essere deve l'operazione propria alla sua stessa natura, natura che negli esseri generabili deriva dalla generazione insieme con l'operazione loro propria: ciò è evidente nei corpi

gravi o leggeri, che nel momento in cui termina la loro generazione subito seguono il loro moto, se non c'è un ostacolo; e per questo il loro generante è detto anche movente. Perciò quanto non è soggetto all'influsso dei corpi celesti per l'origine della propria natura, non è soggetto ad essi neppure per la sua operazione. Ora, la nostra parte intellettiva non è causata da princìpi di ordine corporeo, ma viene totalmente dall'esterno, come sopra [lib. II, 86 ss.] abbiamo dimostrato. Dunque l'attività intellettiva non è soggetta direttamente ai corpi celesti.

6. Gli esseri causati dal moto dei corpi celesti sono soggetti al tempo, che è « il numero del primo moto dei cieli » [*Physic.*, IV, c. 11]. Perciò le cose che astraggono del tutto dal tempo, non sono soggette ai moti dei cieli. Ebbene, l'intelletto nella sua operazione astrae dal tempo come astrae dal luogo: poiché considera l'universale, che è astratto dal luogo e dal tempo. Dunque l'attività intellettiva non è soggetta ai moti dei corpi celesti.

7. Nessun essere può agire oltre i limiti della sua specie. Ora, l'intellezione trascende la specie e la forma di qualsiasi corpo capace di operare: poiché ogni forma corporea è materiale e individuata, mentre l'intellezione riceve la specie dal proprio oggetto che è universale e immateriale. Dunque nessun corpo può intendere mediante la sua forma corporea. Molto meno quindi, potrà causare l'intellezione in altri esseri.

8. Una cosa non può essere soggetta a cose inferiori per quell'elemento in cui comunica con gli esseri superiori. Ebbene la nostra anima per l'intellezione comunica con le sostanze intellettive, che in ordine di natura sono superiori ai corpi celesti: infatti la nostra anima non può intendere, se non in quanto riceve da esse una luce intellettiva. Perciò è impossibile che l'operazione intellettiva dipenda direttamente dai moti [dei corpi] celesti.

9. Si crederà facilmente a questo, se consideriamo quello che in proposito hanno detto i filosofi. Infatti gli antichi filosofi Naturalisti, quali Democrito, Empedocle e altri, ritenevano che l'intelletto non differisse dai sensi, come riferisce Aristotele nel quarto libro della *Metafisica* [c. 3, n. 7] e nel terzo libro del *De Anima* [c. 3, nn. 1-2]. Perciò ne seguiva che essendo i sensi delle potenze corporee legate alle trasmutazioni dei corpi, lo stesso sarebbe stato dell'intelletto. Per questo essi affermavano che, essendo la trasmu-

tazione dei corpi inferiori dovuta alla trasmutazione dei corpi superiori, l'operazione intellettiva dipende dal moto dei corpi celesti, secondo quei versi di Omero: « Negli dèi e negli uomini terrestri tale è l'intelletto, quale lo dispone ogni giorno il Padre degli uomini e degli dèi » [*Odissea*, XVIII, 136 s.], ossia il sole; o meglio Giove, che essi consideravano il Dio supremo, abbracciando con codesto nome tutto il cielo, come riferisce S. Agostino nel *De Civitate Dei* [lib. IV, c. 11; V, c. 8].

Di qui l'opinione stessa degli Stoici, i quali, come narra Boezio nel quinto libro del *De Consolatione* [metro 4], affermavano che la conoscenza intellettiva viene causata dal fatto che nelle nostre menti vengono impresse le immagini dei corpi, come se si trattasse di uno specchio, o di una pagina che riceve l'impressione delle lettere, senza bisogno di nessuna operazione propria. Dalla loro sentenza ne seguiva che in noi le nozioni intellettive deriverebbero soprattutto dall'influsso dei corpi celesti. Ecco perché furono gli Stoici specialmente ad affermare che la vita umana è retta dalla necessità del fato. – Ma questa opinione si rivela falsa, come nota Boezio, dal fatto che l'intelletto compone e divide, confronta le cose alte con quelle più basse, conosce gli universali e le forme semplici, che non si riscontrano nei corpi. Perciò è evidente che l'intelletto non è un semplice collettore di immagini corporee, ma ha una virtù superiore ai corpi: poiché i sensi esterni, che si limitano a ricevere le immagini dei corpi, non possono compiere le cose suddette.

Invece tutti i filosofi posteriori, distinguendo l'intelletto dai sensi, attribuiscono la causa del nostro sapere non a dei corpi, ma a delle realtà immateriali: Platone riteneva che causa della nostra conoscenza fossero « le idee »; Aristotele invece « l'intelletto agente ».

Da tutto ciò si rileva che ammettere i corpi celesti quali cause delle nostre intellezioni, deriva dall'opinione di coloro i quali non sapevano distinguere l'intelletto dai sensi; il che è evidente da quanto dice Aristotele nel terzo libro del *De Anima* [c. 3]. Ora, tale opinione è evidentemente falsa. Dunque è altrettanto falsa l'opinione la quale sostiene che i corpi celesti sono causa diretta della nostra intellezione.

Ed ecco perché la Sacra Scrittura attribuisce la causa delle nostre intellezioni non a un qualsiasi corpo, ma a Dio. In *Giobbe* infatti

si legge: « Dov'è quel Dio che mi ha fatto, che concede canti di giubilo nella notte, che ci rende più avveduti delle bestie della terra, e più degli uccelli del cielo ci rende sapienti? » (*Giob.*, XXXV, 10-11). E nei *Salmi*: « Egli insegna agli uomini la scienza » (*Sal.* XCIII, 10).

Si deve però notare che sebbene i corpi celesti non possano essere causa delle nostre intellezioni, tuttavia possono influire su di esse indirettamente. L'intelletto infatti, pur non essendo una potenza corporea, tuttavia la sua operazione non può compiersi in noi senza l'esercizio delle potenze corporee, quali l'immaginazione, la memoria e la cogitativa, come sopra abbiamo visto [lib. II, c. 68]. Ecco perché quando sono impedite le funzioni di tali facoltà per l'indisposizione del corpo, viene impedita l'operazione dell'intelletto: il che è evidente nel caso dei pazzi furiosi, degli ebeti e simili. Ed è per questo che la buona disposizione del corpo umano rende adatti alla buona intellezione, in quanto per questo le potenze suddette diventano più forti. Per questo nel secondo libro del *De Anima* [c. 9, n. 2] è detto che « quelli di carnagione delicata si riscontrano più pronti d'intelligenza ». Ora, la disposizione del corpo umano è soggetta ai moti dei corpi celesti. Infatti S. Agostino scrive che « non è del tutto assurdo affermare che certi influssi siderei valgano per le sole variazioni dei nostri corpi » (*De Civit. Dei*, V, c. 6). E il Damasceno scrive che « i diversi pianeti inducono in noi complessioni, abiti e disposizioni diverse » (*De Fide Orthod.*, II, c. 7). Perciò indirettamente i corpi celesti influiscono sulla bontà dell'intellezione. E quindi, come i medici possono giudicare della bontà dell'intelletto dalla complessione del corpo quale disposizione prossima, così l'astrologo può arguirla dai moti dei cieli in quanto essi sono causa remota di tale disposizione. E in tal modo può verificarsi ciò che scrive Tolomeo[2] nel *Centiloquio* [sent. 38]: « Quando alla nascita di un uomo Mercurio si trova in qualcuna delle posizioni di Saturno, ed è nel massimo del suo vigore, esso gli conferisce la bontà nell'intendere profondamente le cose ».

2. *Claudio Tolomeo* [138-180 d. C.] è il celeberrimo astronomo, matematico e geografo ellenista, che diede il nome al sistema geocentrico, seguito nell'antichità fino a Copernico e a Galileo. In Egitto sua patria compose un trattato di astronomia in tredici libri, tramandatoci dai traduttori arabi col titolo di *Almagesto*. – L'opera qui citata da S. Tommaso, cioè il *Centiloquio*, è una raccolta delle sue sentenze, o detti.

CAPITOLO LXXXV

I CORPI CELESTI NON SONO CAUSA DELLE NOSTRE VOLIZIONI E DELLE NOSTRE DELIBERAZIONI[1]

Da ciò inoltre appare evidente che i corpi celesti non sono causa né delle nostre volizioni, né delle nostre deliberazioni. Infatti:

1. La volontà risiede nella parte intellettiva della nostra anima, come Aristotele dimostra (*De Anima*, III, c. 9, n. 3). Perciò se i corpi celesti non possono influire direttamente sul nostro intelletto, e lo abbiamo dimostrato sopra [c. 84], non potranno influire direttamente neppure sulla nostra volontà.

2. Ogni nostra deliberazione e volizione è causata direttamente da un'intellezione: poiché oggetto della volontà è una cosa conosciuta intellettualmente, come è spiegato nel terzo libro del *De Anima* [c. 10]: cosicché non può esserci una stortura nella deliberazione, se non perché il giudizio dell'intelletto è falso circa un oggetto particolare, come spiega il Filosofo (*Ethic.*, VII, c. 3, n. 6). Ora, i corpi celesti non sono causa delle nostre intellezioni. Dunque non possono essere causa neppure delle nostre deliberazioni.

3. Tutto ciò che avviene sulla terra per influsso dei corpi celesti avviene per natura: perché le realtà terrestri sono loro subordinate per natura. Perciò se le nostre deliberazioni capitano per influsso dei corpi celesti, dovranno avvenire per natura: cioè in modo che l'uomo deliberi di compiere le sue azioni, come gli animali che agiscono per istinto naturale, e come per natura si muovono i corpi inanimati. Quindi la volontà e la natura non saranno due princìpi agenti distinti, ma uno soltanto, ossia la sola natura. Aristotele, invece, nel secondo libro della *Fisica* [c. 5, n. 2] ha dimostrato il contrario. Dunque non è vero che le nostre deliberazioni derivano dall'influsso dei corpi celesti.

4. Le cose prodotte per natura raggiungono il loro fine con determinati mezzi, cosicché avvengono sempre allo stesso modo; poiché la natura è determinata in una maniera sola. Invece le scelte o deliberazioni umane tendono al fine per diverse vie, sia nell'ordine

1. Il. pp.: I, q. 115, a. 4; I-II, q. 9, a. 5; *Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 3; *De Malo*, q. 6; *Comp. Theol.*, cc. 127, 128.

morale che nel campo della tecnica. Dunque le deliberazioni umane non sono compiute naturalmente.

5. Le cose che si compiono per natura nella maggior parte dei casi sono compiute rettamente: poiché la natura fallisce solo in pochi casi. Se l'uomo quindi deliberasse per natura, le deliberazioni nella maggior parte dei casi sarebbero rette. Il che è evidentemente falso. Dunque l'uomo non delibera per natura, il che invece avverrebbe necessariamente, se deliberasse per influsso dei corpi celesti.

6. Esseri della medesima specie non si differenziano nelle funzioni naturali che seguono la natura della specie: cosicché tutte le rondini fanno il nido allo stesso modo, e tutti gli uomini intendono ugualmente i primi princìpi noti per natura. Ora, la deliberazione è un atto che segue la specie umana. Se l'uomo quindi deliberasse per natura, bisognerebbe che tutti gli uomini deliberassero allo stesso modo. Il che è falso in maniera evidente, sia nelle azioni morali che nelle opere dell'arte.

7. Virtù e vizi sono princìpi propri delle deliberazioni: poiché la persona virtuosa e quella viziosa differiscono tra loro per il fatto che deliberano cose contrarie. Ora, le virtù civili e i vizi nascono in noi non dalla natura, ma dall'assuefazione, come spiega il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* [c. 1]; poiché facciamo l'abitudine a quelle operazioni che si è soliti ripetere, specialmente dall'infanzia. Dunque le nostre deliberazioni non nascono in noi dalla natura. E quindi non sono causate dall'influsso dei corpi celesti, che determinano il corso naturale delle cose.

8. I corpi celesti, come abbiamo già visto [c. 84], non influiscono direttamente che sui corpi. Perciò se sono causa delle nostre deliberazioni, lo sono in quanto influiscono, o sui nostri corpi, o sui corpi esterni. Ora, in nessuno di questi due modi essi possono essere causa delle nostre deliberazioni. Infatti non è sufficiente per questo la presentazione di certi corpi esterni: poiché è evidente che alla presenza di una cosa piacevole, p. es., del cibo o di una donna, la persona temperante non acconsente a volerla, mentre l'intemperante acconsente. Così pure alla nostra deliberazione non basta una qualsiasi alterazione causata nel nostro corpo dall'influsso dei corpi celesti: poiché da ciò seguono in noi soltanto delle passioni, più o meno violente; ma le passioni, per quanto violente, non sono causa sufficiente della nostra deliberazione, poiché le stesse passioni inducono

l'incontinente ad assecondarle con la deliberazione mentre non vi inducono la persona continente. Dunque non si può affermare che i corpi celesti sono causa delle nostre deliberazioni.

9. A nessun essere è data una virtù qualsiasi inutilmente. Ebbene, l'uomo possiede la virtù di giudicare e di riflettere sulle cose che devono essere compiute da lui, sia usando delle cose esterne, sia accettando o respingendo le proprie passioni. Ora, questo sarebbe inutile, se la nostra deliberazione fosse causata dai corpi celesti, e sfuggisse al nostro potere. Dunque i corpi celesti non sono causa della nostra deliberazione.

10. L'uomo è per natura «un animale politico», o «sociale» [*Ethic.*, I, c. 7, n. 6]. Ciò è evidente per il fatto che il singolo uomo non basta a se stesso per vivere, perché la natura ha provveduto l'uomo di poche cose in modo adeguato, dandogli invece la ragione, mediante la quale potesse provvedersi di tutto ciò che è necessario alla vita, quali il vitto, gli indumenti, e altre cose consimili, per provvedere alle quali un uomo non basta da solo. Perciò l'uomo ha l'istinto da natura a vivere in società. Ora, l'ordine della provvidenza non toglie a nessuna cosa ciò che le è naturale, ma piuttosto provvede a ognuna secondo la propria natura, come sopra abbiamo visto [c 71]. Dunque l'uomo non è disposto dall'ordine della provvidenza così da distruggere la vita associata. Ma questa verrebbe distrutta, se le nostre deliberazioni derivassero dagli influssi dei corpi celesti, come gl'istinti naturali degli altri animali.

Inutilmente inoltre verrebbero date leggi e precetti, qualora l'uomo non fosse padrone dei propri atti. E così sarebbero inutili i castighi per i cattivi e i premi per i buoni, dal momento che non è in nostro potere scegliere questa o quella cosa. Ma, eliminando tutto questo, si avrebbe subito la distruzione di tutta la vita sociale. Dunque l'uomo secondo l'ordine della provvidenza non è formato in modo tale che le sue deliberazioni derivino dal moto dei corpi celesti.

11. Le deliberazioni umane possono essere buone o cattive. Se quindi le nostre deliberazioni provenissero dai moti delle stelle, ne seguirebbe che le stelle sarebbero per se stesse causa delle decisioni cattive. Invece il male non ha una sua causa naturale: poiché il male capita dal difetto di qualche causa, e non ha una causa diretta, come sopra [cc. 4 ss.] abbiamo dimostrato. Perciò non è possibile che le nostre deliberazioni direttamente e per se stesse abbiano la loro causa nei corpi celesti.

Qualcuno però potrebbe replicare a questo argomento, dicendo che ogni cattiva deliberazione proviene dal desiderio di un bene, come sopra [cc. 5, 6] abbiamo visto: la deliberazione dell'adultero, p. es., proviene dal desiderio del bene dilettevole esistente negli atti venerei. E verso codesto bene universale può esserci l'impulso di una stella. Codesto bene è anzi necessario per la generazione degli animali: e quindi un tale bene universale non doveva essere annullato per il male particolare di un individuo, il quale per tale impulso delibera il male.

Ma questa replica non è convincente, se si ammette che i corpi celesti sono cause dirette delle nostre deliberazioni, capaci di influire direttamente sull'intelletto e sulla volontà. Poiché l'influsso di una causa universale viene ricevuta in ciascun soggetto secondo la propria natura. Perciò l'effetto della stella che muove al piacere ordinato alla generazione, dovrà essere ricevuto da ciascuno secondo la propria natura: vediamo infatti che i diversi animali hanno periodi e modi diversi per l'accoppiamento, secondo le esigenze della propria natura, come spiega Aristotele nel *De Historiis Animalium* [V, c. 8]. Quindi intelletto e volontà riceveranno l'influsso di quella data stella secondo la propria natura. Ma quando una cosa viene desiderata secondo la natura dell'intelletto e della ragione non si riscontra peccato nell'atto deliberato, il quale è invece sempre cattivo per il fatto che non è secondo la retta ragione. Se dunque i corpi celesti fossero causa delle nostre deliberazioni, la nostra deliberazione non sarebbe mai cattiva.

12. Nessuna potenza attiva può estendersi a cose che sorpassano la specie e la natura dell'agente: poiché ogni causa agente agisce mediante la propria forma. Ora, il volere, come del resto l'intellezione, sorpassa tutte le specie corporee: infatti come intendiamo gli universali, così la nostra volontà ha di mira qualcosa di universale, quando, p. es., come nota il Filosofo nella *Rhetorica* [lib. 2, c. 4, n. 31], « odiamo tutto il genere dei briganti ». Perciò il nostro volere non può essere causato dai corpi celesti.

13. Le cose ordinate a un fine sono ad esso proporzionate. Ora, le deliberazioni umane sono ordinate, come al loro ultimo fine, alla felicità. E questa non consiste in qualche bene corporale, ma nel fatto che l'anima si unisce con l'intelletto alle cose divine, come sopra abbiamo spiegato [cc. 25 ss.], sia secondo l'insegnamento della

Qualcuno però potrebbe replicare a questo argomento, dicendo che ogni cattiva deliberazione proviene dal desiderio di un bene, come sopra [cc. 5, 6] abbiamo visto: la deliberazione dell'adultero, p. es., proviene dal desiderio del bene dilettevole esistente negli atti venerei. E verso codesto bene universale può esserci l'impulso di una stella. Codesto bene è anzi necessario per la generazione degli animali: e quindi un tale bene universale non doveva essere annullato per il male particolare di un individuo, il quale per tale impulso delibera il male.

Ma questa replica non è convincente, se si ammette che i corpi celesti sono cause dirette delle nostre deliberazioni, capaci di influire direttamente sull'intelletto e sulla volontà. Poiché l'influsso di una causa universale viene ricevuta in ciascun soggetto secondo la propria natura. Perciò l'effetto della stella che muove al piacere ordinato alla generazione, dovrà essere ricevuto da ciascuno secondo la propria natura: vediamo infatti che i diversi animali hanno periodi e modi diversi per l'accoppiamento, secondo le esigenze della propria natura, come spiega Aristotele nel *De Historiis Animalium* [V, c. 8]. Quindi intelletto e volontà riceveranno l'influsso di quella data stella secondo la propria natura. Ma quando una cosa viene desiderata secondo la natura dell'intelletto e della ragione non si riscontra peccato nell'atto deliberato, il quale è invece sempre cattivo per il fatto che non è secondo la retta ragione. Se dunque i corpi celesti fossero causa delle nostre deliberazioni, la nostra deliberazione non sarebbe mai cattiva.

12. Nessuna potenza attiva può estendersi a cose che sorpassano la specie e la natura dell'agente: poiché ogni causa agente agisce mediante la propria forma. Ora, il volere, come del resto l'intellezione, sorpassa tutte le specie corporee: infatti come intendiamo gli universali, così la nostra volontà ha di mira qualcosa di universale, quando, p. es., come nota il Filosofo nella *Rhetorica* [lib. 2, c. 4, n. 31], « odiamo tutto il genere dei briganti ». Perciò il nostro volere non può essere causato dai corpi celesti.

13. Le cose ordinate a un fine sono ad esso proporzionate. Ora, le deliberazioni umane sono ordinate, come al loro ultimo fine, alla felicità. E questa non consiste in qualche bene corporale, ma nel fatto che l'anima si unisce con l'intelletto alle cose divine, come sopra abbiamo spiegato [cc. 25 ss.], sia secondo l'insegnamento della

fede che secondo l'opinione dei filosofi. Dunque i corpi celesti non possono essere causa delle nostre deliberazioni.

Di qui le parole di Geremia 10, 2, 3: « Non temete i segni del cielo che spaventano i gentili: poiché i riti dei popoli sono vani ».

Viene così confutata la tesi degli Stoici, i quali ritenevano che tutti i nostri atti, comprese le nostre deliberazioni, fossero disposti secondo l'influsso dei corpi celesti [cfr. c. 84]. – E si dice che questa fosse in antico la tesi dei Farisei presso gli Israeliti [cfr. Ios. Flav., *Antiq. Iud.*, XIII, c. 5, n. 9]. – Anche i Priscillianisti, come è scritto nel libro *De Haeresibus* [S. Aug., haer. 70], si macchiarono di questo errore [2].

Questa era stata l'opinione degli antichi filosofi Naturalisti, i quali ritenevano che non ci fosse distinzione tra senso e intelletto [cfr. c. 84]. Cosicché Empedocle affermava, che « presso gli uomini come presso gli animali la volizione cresce in relazione al presente », cioè secondo il momento presente, in forza del moto dei cieli che causa il tempo, come riferisce Aristotele nel *De Anima* [lib. 3, c. 3, n. 1].

Si deve però notare, che, sebbene i corpi celesti non siano per se stessi causa delle nostre deliberazioni, così da influire direttamente sulle nostre volontà, tuttavia indirettamente viene offerta da essi l'occasione alle nostre deliberazioni, in quanto influiscono sui corpi. E ciò in due maniere. Primo, in quanto l'influsso dei corpi celesti sui corpi esterni è per noi occasione di determinate deliberazioni: quando, p. es., i corpi celesti dispongono l'aria al freddo intenso, deliberiamo di scaldarci al fuoco, o di fare altre cose del genere adatte alla stagione. – Secondo, in quanto essi influiscono sui nostri corpi: e dalle loro alterazioni insorgono in noi certi moti passionali; oppure in forza del loro influsso diventiamo proclivi a certe passioni, come i collerici, che sono predisposti all'ira; oppure perché il loro influsso causa in noi qualche disposizione corporale, che è occasione di un atto deliberato, come quando per l'infermità

2. In questo elenco di errori vengono convogliati fatalisti di estrazione diversa. Infatti gli Stoici propugnavano un fatalismo fisico e astrale; mentre certi filosofi ebrei e certi eretici cristiani seguaci di Priscilliano [† 385], pur sostenendo anch'essi un fatalismo legato alle leggi ferree dell'astrologia, vi inserivano un aggancio teologico, facendo tutto dipendere dalla volontà di Dio. Per i Farisei vedi P. Gius. Lagrange, *Le Judaisme avant Jésus Christ*, Parigi 1931, pp. 268 ss.; S. Epiphanius, *Adversus Haeres*, XVI, c. 2. Per i Priscillianisti vedi Denz.-S., nn. 205, 459, 460.

sopraggiunta deliberiamo di prendere la medicina. – Talora poi gli atti umani sono causati dai corpi celesti, per il fatto che per un'indisposizione del corpo alcuni finiscono nella follia, privi dell'uso della ragione. In essi però, propriamente non c'è deliberazione, ma sono mossi da un istinto naturale, come gli animali bruti.

Ora, è evidente, e dimostrato dall'esperienza, che tali occasioni, sia esterne che interne, non sono causa necessaria della deliberazione: poiché l'uomo con la ragione può assecondarle o contrastarle. Molti sono però quelli che seguono gli impulsi naturali, e pochi, cioè solo le persone sagge, quelli che non seguono le occasioni di agire malamente e gli impulsi naturali. Per questo Tolomeo ha scritto che « l'anima sapiente aiuta l'opera delle stelle » (*Centilogium*, sent. 8); che « l'astrologo non può giudicare in base alle stelle, se non conosce bene la virtù dell'anima e la complessione naturale » [sent. 7]; e che « l'astronomo non deve fare affermazioni particolari, ma stare sulle generali » [sent. 1]: perché l'influsso delle stelle sortisce l'effetto nella maggioranza degli uomini, che non resiste alle inclinazioni del corpo; ma non in questo o in quell'altro individuo, il quale può anche resistere con la ragione all'inclinazione naturale.

Capitolo LXXXVI

GLI EFFETTI FISICI CHE AVVENGONO NEI CORPI TERRESTRI NON DERIVANO DAI CORPI CELESTI IN MANIERA NECESSARIA[1]

I corpi celesti non solo non possono rendere necessarie le deliberazioni umane, ma non possono rendere necessari neppure gli effetti fisici che da essi derivano nei corpi terrestri. Infatti:

1. L'influsso delle cause universali è ricevuto negli effetti secondo la capacità dei soggetti che lo ricevono. Ora, i corpi terrestri sono fluttuanti e non hanno sempre le medesime disposizioni: sia per la materia che è in potenza a molte forme, sia per i contrasti tra forme e virtù contrarie. Dunque l'influsso dei corpi celesti non è ricevuto nei corpi terrestri in maniera necessitante.

1. Ll. pp.: I, q. 115, a. 6; *Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2, ad 3; a. 3, ad 4; *De Verit.*, q. 5, a. 9, ad 1, 2; *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 14, 16.

766

2. Da una causa remota non segue necessariamente un effetto, se non è necessaria anche la causa intermedia: esattamente come nel sillogismo la conclusione non può essere necessaria, se è necessaria la maggiore e la minore contingente. Ora, degli effetti terrestri i corpi celesti sono cause remote; cause prossime sono invece le virtù attive e passive esistenti nel nostro pianeta, le quali non sono cause necessarie, ma contingenti; poiché in casi particolari possono fallire. Dunque gli effetti terrestri non seguono dai corpi celesti in maniera necessaria.

3. Il moto dei corpi celesti è sempre nello stesso modo. Se quindi gli effetti dei corpi celesti qua sulla terra derivassero in maniera necessaria, i loro effetti nella terra sarebbero sempre allo stesso modo. Invece non sempre sono allo stesso modo, ma solo nella maggior parte dei casi. Perciò essi non ne derivano necessariamente.

4. La somma in molte cose contingenti non basta per determinarne una necessaria: poiché come ciascuna delle realtà contingenti di suo può fallire l'effetto, così possono fallirlo tutte insieme. Ora, si riscontra che le singole cose che avvengono sulla terra per influsso dei corpi celesti sono contingenti. Dunque la connessione di quanto avviene sulla terra per influsso dei corpi celesti non è necessaria: infatti è evidente che ciascuno di tali effetti può essere impedito.

5. I corpi celesti sono cause che agiscono fisicamente, e quindi richiedono una materia su cui agire. Perciò dall'azione dei corpi celesti non si può eliminare quello che la materia richiede. Ora, la materia su cui agiscono i corpi celesti sono i corpi inferiori: i quali, essendo per loro natura corruttibili, come possono venir meno nell'essere, così possono venir meno nell'operare: quindi la loro natura richiede che i loro effetti non derivano necessariamente. Dunque gli effetti dei corpi celesti non sono prodotti in modo necessario anche nei corpi inferiori [o terrestri].

Qualcuno potrebbe forse replicare che, pur essendo necessario il compiersi degli effetti dei corpi celesti, tuttavia ciò non toglie i possibili dalle cose inferiori, poiché qualsiasi effetto prima del suo compimento è in potenza, e quindi possibile, mentre quando è in atto passa dalla possibilità alla necessità; e tutto questo sottostà al moto dei cieli; perciò non si toglie che talora un effetto sia possibile, sebbene sia necessario che a un certo momento esso venga

prodotto. È con questo argomento che Albumasar cerca di difendere *il possibile* nel primo libro del suo *Introductorium*[2].

Questa difesa del *possibile* è però inconsistente. Esiste infatti un *possibile* che è connesso logicamente col necessario. Poiché ciò che esiste necessariamente è anche possibile: quello infatti che non ha la possibilità di essere, è impossibile che sia; e quello che è nell'impossibilità di essere è necessario che non sia; dunque escludendo il possibile dal necessario, ne seguirebbe che il necessario sarebbe necessario che non esistesse. Ma questo è insostenibile. Dunque è impossibile che una cosa sia necessaria e tuttavia non sia possibile. Quindi il possibile segue logicamente dal necessario.

Ma non è necessario difendere codesto tipo di *possibile* contro la tesi che afferma la causalità necessaria degli effetti, bensì va difeso « il possibile che si contrappone al necessario », ossia il possibile « che può essere e non essere ». Ora, una cosa non può dirsi possibile in questo senso, ossia contingente, per il fatto che talora è in potenza e talora in atto, come suppone la replica suddetta: poiché il possibile o contingente di codesto tipo si riscontra anche nei moti dei cieli; infatti non sempre c'è la congiunzione e la sovrapposizione attuale del sole e della luna, ma talora essa è in atto e talora in potenza; tuttavia sono fenomeni necessari, essendo persino dimostrabili [o calcolabili in precedenza]. Ma il possibile o contingente che si contrappone al necessario implica nel suo concetto di non dover essere necessariamente quando non è. E ciò si deve al fatto che esso non segue necessariamente dalla propria causa. In tal senso diciamo, p. es., che è contingente il fatto che Socrate si siederà, mentre è necessario il fatto che egli morirà; perché quest'ultimo segue necessariamente dalla sua causa, non così il primo. Perciò se dai moti celesti segue necessariamente che i loro effetti debbano finalmente capitare, si elimina il possibile e il contingente che si contrappone al necessario.

Va ricordato che, per dimostrare che gli effetti causati dai corpi celesti provengano necessariamente, Avicenna nella sua *Metafisica* [tract. 10, c. 1], si serve del seguente argomento. Se un effetto dei

2. *Albumasar* è la forma latina di *Abu-Ma'shar*, celebre astronomo arabo morto centenario a Bagdad nell'886. L'opera qui citata da S. Tommaso, *Introductorium in astronomiam*, fu stampata in una redazione abbreviata ad Augusta nel 1489 e a Venezia nel 1495 e nel 1506.

corpi celesti viene impedito, bisogna che ciò avvenga per una causa, o volontaria, o naturale. Ma tutte le cause, sia volontarie che naturali, si riallacciano a un principio di ordine celeste. Quindi gli stessi impedimenti degli effetti dei corpi celesti procedono da qualche principio appartenente ad essi. Perciò è impossibile, prendendo nella sua totalità l'ordine delle sfere celesti, che un loro effetto venga frustrato. E quindi conclude che i corpi celesti rendono necessari gli effetti che devono capitare qui sulla terra, siano essi volontari o naturali.

Ma questo argomento, come scrive Aristotele nel secondo libro della *Fisica* [c. 4, n. 2], fu già escogitato da alcuni filosofi antichi, i quali negavano il caso e la sorte, per il fatto che ogni effetto ha una causa determinata; cosicché posta la causa, l'effetto segue necessariamente; perciò siccome tutto proviene per necessità, non esiste niente di fortuito e di casuale.

Tale argomento Aristotele stesso lo confuta nel sesto libro della *Metafisica* [c. 3], negando le due affermazioni sulle quali l'argomento si appoggia. La prima è quella che « posta una causa qualsiasi, ne segue necessariamente l'effetto ». Infatti questo non è vero di tutte le cause: poiché qualche causa, pur essendo causa diretta, propria e adeguata di un effetto, può essere impedita dal raggiungere il suo effetto per il concorso di un'altra causa. – L'altra affermazione che egli nega è questa, che « non tutto ciò che esiste in un modo qualsiasi ha una causa diretta, ma solo le cose che esistono *per se*; mentre le cose che esistono *per accidens*, non hanno una loro causa ». Che un uomo, p. es., sia musico ha una causa nell'uomo; ma che egli sia insieme bianco e musico non ha una causa. Infatti due cose che sono simultaneamente per una causa hanno un ordine reciproco in forza di essa: ma quelle che sono insieme *per accidens* non hanno un ordine reciproco. Dunque esse non sono dovute a una causa diretta, ma solo a una combinazione [*per accidens*]: capita infatti a chi insegna musica di insegnarla a un uomo bianco, essendo ciò estraneo alla sua intenzione, ma intende insegnare a chi è capace di apprendere.

Perciò prendendo in esame un effetto, diremo che esso ha avuto una causa da cui non è derivato necessariamente, qualora questa possa essere impedita da un'altra causa, che accidentalmente avrebbe potuto interferire. E sebbene la causa che interferisce sia

riducibile a una causa più alta, tuttavia l'interferenza che crea l'ostacolo non è riducibile ad un'altra causa. Quindi non si può affermare che l'impedimento di questo o di quell'effetto procede da un principio celeste. Dunque non è logico affermare che gli effetti dei corpi celesti provengano per necessità nelle realtà terrestri.

Di qui l'affermazione del Damasceno, il quale insegna [*De Fide Orthod.*, II, c. 7], che « i corpi celesti non sono causa della generazione per nessuna delle cose che vengono prodotte, né della corruzione di quelle che vengono distrutte »; perché appunto gli effetti da essi non provengono in maniera necessaria.

E Aristotele scrive nel secondo libro del *De Somno et Vigilia* [ovvero *De Divinatione per somn.*, c. 2], che « molti dei presagi, persino celesti, sia di acqua che di venti, che appariscono nei corpi, non si avverano. L'evento preannunziato infatti, non si avvera se ne sorge uno più forte: come del resto molte buone deliberazioni che meritavano di essere effettuate vengono annullate al presentarsi di altre migliori ».

Tolomeo stesso così si esprime nel *Quadripartito* [lib. I, c. 2]: « Inoltre non dobbiamo pensare che gli effetti procedano dalle cause superiori inevitabilmente, come quelli che capitano per disposizione divina, i quali non si possono evitare e che veramente capitano per necessità ». E nel *Centilogio* [cfr. *Quadr.*, I, c. 2] afferma: « I pronostici che ti presento sono intermedi tra il necessario e il possibile ».

CAPITOLO LXXXVII

IL MOTO DEI CORPI CELESTI NON PUÒ ESSERE CAUSA DELLE NOSTRE DELIBERAZIONI IN VIRTÙ, COME DICONO ALCUNI, DELL'ANIMA CHE LI MUOVE[1]

Si deve però notare che per Avicenna [cfr. *Metaph.*, tract. 10, c. 1] i moti dei corpi celesti sono causa anche delle nostre deliberazioni, non solo occasionalmente, come sopra [c. 85] abbiamo

1. Il. pp.: *Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 3; d. 25, q. 1, a. 2, ad 5; *De Verit.*, q. 5, a. 10. – Questa discussione della tesi avicenniana, ben presente nelle opere giovanili, sarà abbandonata quasi del tutto dall'Autore nelle opere delle maturità. Perciò non si può citare qui tra i luoghi paralleli quello soltanto affine della *Somma Teologica*, I, q. 115, a. 4.

spiegato, ma direttamente. Egli infatti ritiene che i corpi celesti siano animati. Quindi, siccome il moto dei cieli deriva dall'anima ed è un moto corporeo, questo, come in quanto corporeo ha la virtù di mutare i corpi, così in quanto deriva dall'anima ha la virtù di influire sulle nostre anime; e così il moto dei cieli sarebbe causa delle nostre volizioni e delle nostre deliberazioni. Sembra che anche la ricordata [c. 86] opinione di Albumasar (*Introductorium*, I), venga a coincidere con questa.

Ma questa tesi è irragionevole. Infatti:

1. Ogni effetto prodotto da una causa efficiente per mezzo di uno strumento bisogna che sia proporzionato allo strumento come alla causa agente: poiché non si usa uno strumento qualsiasi per tutti gli effetti. Quindi non è possibile che uno strumento intervenga per compiere una cosa alla quale in nessun modo può estendersi la sua operazione strumentale. Ebbene, l'azione di un corpo in nessun modo può estendersi a mutare l'intelletto e la volontà, come abbiamo già dimostrato [cc. 84 ss.]: tutt'al più può farlo *per accidens*, in quanto interviene a trasmutare il corpo, come abbiamo spiegato. Dunque è impossibile che l'anima dei corpi celesti, ammesso pure che questi siano animati, influisca sull'intelletto e sulla volontà mediante il moto di un corpo celeste.

2. La causa agente particolare nell'agire somiglia alla causa agente universale, ed è un modello di essa. Ora, un'anima, umana, quando vuole influire su un'altra anima umana mediante un'azione corporale, come nel caso in cui mediante la parola manifesta all'altra la propria intellezione, l'azione corporale che parte dall'una non raggiunge l'altra se non mediante il corpo: infatti la parola proferita trasmuta l'organo dell'udito, e quindi, percepita dal senso, col suo significato raggiunge l'intelletto. Perciò se l'anima di un corpo celeste influisse sulle nostre anime mediante il moto corporeo, la sua azione non raggiungerebbe la nostra anima che con la trasmutazione del nostro corpo. Ma così essa non sarebbe causa delle nostre deliberazioni, bensì occasione soltanto, com'è evidente da quanto abbiamo detto [c. 85]. Dunque il moto dei cieli non può essere causa delle nostre deliberazioni, se non occasionalmente.

3. Motore e oggetto mobile relativo, dovendo essere a contatto, come Aristotele dimostra (*Physic.*, VII, c. 2), è necessario che il moto si propaghi dal primo motore all'ultimo con un certo ordine: cioè in modo che un motore muova un oggetto mobile distante

per mezzo di quello a lui vicino. Ora, al corpo celeste, mosso secondo quest'ipotesi dall'anima correlativa, è più vicino il nostro corpo che la nostra anima, la quale non è legata al corpo celeste che mediante il corpo. – Ciò è evidente dal fatto che le intelligenze separate non hanno nessun legame con i corpi celesti, se non quello forse di motori di essi. Perciò l'influsso di un corpo celeste nel procedere dalla sua anima non raggiunge la nostra anima che mediante il nostro corpo. Ma l'anima non viene trasmutata per il moto del corpo se non in maniera indiretta, e la deliberazione non segue la trasmutazione del corpo altro che occasionalmente, come sopra abbiamo detto [c. 85]. Dunque il moto dei cieli non può esser causa della nostra deliberazione per il fatto che deriva dalla loro anima.

4. Secondo la tesi di Avicenna e di certi altri filosofi, l'intelletto agente sarebbe una sostanza separata, la quale agirebbe sulle nostre anime, rendendo gli intelligibili in potenza oggetti intelligibili in atto [cfr. lib. II, c. 76]. Ma ciò avviene mediante l'astrazione da tutte le disposizioni dalla materia: il che è evidente da quanto abbiamo detto nel *Secondo Libro* [cc. 50, 59]. Perciò quello che influisce direttamente sull'anima agisce in essa non mediante un moto corporeo, ma piuttosto mediante l'astrazione da ogni realtà corporea. Dunque l'anima del cielo, posto che esso sia animato, non può esser causa delle nostre deliberazioni ed intellezioni mediante il moto dei cieli.

Questi stessi argomenti possono servire a dimostrare che il moto dei cieli non è causa delle nostre deliberazioni neppure mediante la virtù delle sostanze separate, qualora qualcuno sostenesse che il cielo non è animato, ma è mosso da alcune sostanze separate.

Capitolo LXXXVIII

DELLE NOSTRE DELIBERAZIONI E VOLIZIONI, NON POSSONO ESSERE CAUSA DIRETTA LE SOSTANZE SEPARATE CREATE, MA PUÒ ESSERLO DIO SOLTANTO[1]

E neppure si può pensare che le anime dei cieli, qualora esistano [cfr. lib. 2, c. 70], o qualsiasi altra sostanza intellettiva sepa-

1. Il. pp.: vedi *infra* c. 92; I, q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; I-II, q. 80, a. 1; *De Verit.*, q. 22, a. 9; *De Malo*, q. 3, aa. 3, 4; *In Ioann.*, c. 13, lect. 1.

rata, possano produrre direttamente le nostre volizioni, o le nostre deliberazioni. Infatti:

1. Le attività di tutte le cose create sono governate secondo l'ordine della divina provvidenza: e quindi esse non possono svolgersi fuori dalle sue leggi. Ora, è legge della provvidenza che ciascun essere venga mosso dalla sua causa prossima. Perciò una causa creata superiore non può né muovere né fare nulla trascurando codesto ordine. Ma il movente prossimo della volontà è il bene intellettualmente conosciuto, che è il suo oggetto, e la volontà è mossa da esso come la vista dal colore. Quindi nessuna sostanza creata può muovere la volontà, se non mediante il bene intellettualmente conosciuto. E può farlo in quanto le mostra che qualcosa è un bene da farsi: il che equivale a *persuadere*. Dunque nessuna sostanza creata può agire sulla volontà, o essere causa della nostra deliberazione, che facendo opera di persuasione.

2. Una cosa è fatta per essere mossa e prodotta da quella causa agente la cui forma è in grado di attuarla: poiché ogni agente agisce mediante la propria forma. Ebbene, la volontà viene attuata dall'oggetto appetibile, che appaga il moto del suo desiderio. Ora, il desiderio della volontà si acquieta solo nel bene divino che è il suo ultimo fine, come sopra [cc. 37, 50] abbiamo visto. Perciò Dio soltanto può muovere la volontà come causa agente.

3. Come negli esseri inanimati è l'inclinazione naturale, chiamata pure appetito naturale, a tendere al proprio fine, così nelle sostanze intellettive, tende al fine proprio la volontà che è un appetito intellettivo. Ora, a dare l'inclinazione naturale non può essere che colui il quale ha istituito la natura. Perciò inclinare la volontà verso qualche cosa è solo di quell'essere che è causa della natura intellettiva. Ma ciò spetta a Dio soltanto, com'è evidente dalle cose già dette [lib. II, c. 87]. Dunque egli soltanto può inclinare verso un oggetto la nostra volontà.

4. Come si dice nel terzo libro dell'*Etica* [c. 1, n. 12], violento è « ciò che proviene da un principio estrinseco, senza nessun apporto di chi subisce l'azione ». Perciò se la volontà fosse mossa da un principio esterno, il suo sarebbe un moto violento. – Per principio esterno intendo quello che muove « quale causa agente » non già quello che muove « come causa finale ». Ora, la violenza è incompatibile con la volontarietà. Quindi è impossibile che la volontà sia mossa

da un principio estrinseco come da causa agente, ma è necessario che ogni moto della volontà proceda dall'interno. Ora, nessun essere creato si unisce interiormente all'anima intellettiva all'infuori di Dio, che è la sua causa, e che la sostiene nell'essere. Perciò un moto volontario può essere causato soltanto da Dio.

5. La violenza, si contrappone sia al moto naturale, che a quello volontario: poiché entrambi questi moti devono partire da un principio intrinseco. Ma un agente esterno può muovere naturalmente solo in quanto causa nel paziente il principio interno del suo moto: tale è il generante, p. es., il quale produce la forma della gravità nel corpo grave generato, muovendolo naturalmente verso il basso. Nessun altro essere estrinseco può muovere senza violenza un corpo naturale: fuori del moto *per accidens* come quello di chi toglie un ostacolo, il quale però più che causare un moto o un'azione naturale, si serve di essi. Perciò può causare il moto della volontà senza violenza soltanto quella causa agente che produce il principio intrinseco di codesto moto, che è la stessa potenza della volontà. Ora, tale causa è Dio, il solo capace di creare l'anima, come abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* [c. 87]. Dunque Dio soltanto può muovere la volontà come causa agente, senza violenza.

Di qui le parole dei *Proverbi* (XXI, 1): « Il cuore del re è nella mano di Dio; egli lo volgerà dove vuole ». E quelle di S. Paolo: « È Dio che opera in noi il volere e l'operare secondo la buona volontà » (*Filipp.* II, 13).

Capitolo LXXXIX

È CAUSATO DA DIO IL MOTO STESSO DELLA VOLONTÀ, E NON SOLTANTO LA POTENZA DEL VOLERE[1]

Alcuni tuttavia, non riuscendo a capire come Dio possa causare in noi il moto della volontà, senza pregiudizio per la libertà della volizione, si sono sforzati di spiegare erroneamente la Scrittura riferita: così da farle dire che « Dio causa in noi il volere e l'operare », in quanto causa in noi la virtù del volere, non già che ci faccia

1. ll. pp.: vedi capitolo precedente.

volere questo o quello. Così fa Origene nel terzo libro del *Periarchon* [c. 1], difendendo il libero arbitrio contro i testi suddetti.

Sembra che da ciò sia derivata l'opinione di certuni i quali dicevano che la provvidenza non abbraccia le cose soggette al libero arbitrio, cioè le deliberazioni, ma la provvidenza riguarda solo i fatti esterni. Poiché chi delibera di raggiungere o di compiere qualcosa, p. es., di costruire o di arricchirsi, non sempre può arrivare allo scopo: perciò i risultati delle nostre azioni non sono soggetti al libero arbitrio, ma sono disposti dalla provvidenza. – Ma a costoro si può replicare con chiarezza mediante le parole della Sacra Scrittura. Infatti:

1. In Isaia, XXVI, 12, si legge: « Tu, o Signore, hai operato in noi tutte le opere nostre ». Dunque noi riceviamo da Dio non solo la virtù del volere, ma anche la sua operazione.

2. La stessa espressione usata da Salomone, col dire che « Egli volge il cuore del re dove vuole » [cfr. c. 88], mostra che la causalità divina non si estende soltanto alla potenza della volontà, ma anche ai suoi atti.

3. Dio non solo dà alle cose la loro virtù, ma sta il fatto che nessuna cosa può agire con la propria virtù, se non agisce per la virtù di lui, come sopra abbiamo dimostrato [cc. 67, 70]. Dunque l'uomo non può usare la virtù del volere che gli è stato dato, se non in quanto agisce per la virtù di Dio. Ora, l'essere in virtù del quale un agente agisce, non è soltanto causa della sua potenza, ma anche dei suoi atti. Ciò è evidente nel caso dell'artigiano, per la virtù del quale agisce lo strumento, anche se questo non ha ricevuto la propria forma dall'artigiano stesso, ma da lui viene applicato all'operazione. Perciò Dio causa in noi non soltanto la volontà, ma anche la volizione.

4. Negli esseri spirituali si riscontra un ordine più perfetto che in quelli materiali. Ora, negli esseri materiali tutti i moti sono causati dal primo moto. Dunque è necessario che negli esseri spirituali i moti della volontà siano causati dal primo volere, che è il volere di Dio.

5. Abbiamo già dimostrato più sopra [cc. 67, 70] che Dio è causa di ogni atto, e che opera in ogni agente. Dunque egli è causa dei moti della volontà.

6. Nell'ottavo libro dell'*Etica ad Eudemo* [VII, c. 14, nn. 20 ss.] Aristotele così argomenta: «Del fatto che uno pensa, calcola, delibera e vuole deve esserci una causa: poiché ogni cosa mossa deve avere una causa. Ora, se di codesto atto è causa una deliberazione o una volizione precedente, non potendosi procedere all'infinito, bisogna arrivare ad un primo. Codesto primo bisogna però che sia qualcosa di superiore alla ragione. Ma niente è superiore all'intelletto e alla ragione all'infuori di Dio. Dunque Dio è il primo principio delle nostre deliberazioni e volizioni.

CAPITOLO XC

LE DELIBERAZIONI E LE VOLIZIONI UMANE SONO SOGGETTE ALLA DIVINA PROVVIDENZA[1]

Da ciò risulta evidente che anche le volizioni e le deliberazioni umane devono essere soggette alla divina provvidenza. Infatti:

1. Tutto ciò che Dio compie, lo compie secondo l'ordine della divina provvidenza. Perciò, siccome egli è causa della nostra deliberazione e volizione, codesti atti sono soggetti alla divina provvidenza.

2. Come sopra abbiamo visto [c. 78], tutti gli esseri corporei sono governati da quelli spirituali. Ora, gli esseri spirituali agiscono su quelli corporei mediante la volontà. Perciò se le deliberazioni e i moti della volontà delle sostanze intellettive non rientrassero nella provvidenza di Dio, ne seguirebbe che anche gli esseri corporei sarebbero estranei alla sua provvidenza. E quindi non esisterebbe nessuna provvidenza.

3. Più gli esseri dell'universo sono perfetti, più devono partecipare l'ordine, in cui consiste appunto il bene dell'universo. Aristotele infatti rimprovera per questo gli antichi filosofi (*Physic.*, II, c. 4, nn. 6 ss.), i quali ammettevano il caso e la sorte nella costituzione dei corpi celesti, e li escludevano negli esseri inferiori. Ora, le sostanze intellettive sono più nobili di quelle corporee. Se quindi le sostanze corporee, per la loro sostanza e i loro atti ricadono nel-

1. Il. pp.: I, q. 103, a. 5; *Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2; *De Malo*, q. 6.

l'ordine della provvidenza, a maggior ragione vi ricadono le sostanze intellettive.

4. Le cose che sono più prossime al fine ricadono maggiormente sotto l'ordine che ad esso conduce: poiché esse servono a ordinare al fine anche le altre. Ebbene, gli atti delle sostanze intellettive sono ordinati a Dio più da vicino che gli atti delle altre cose, come sopra abbiamo visto [cc. 25, 78]. Perciò gli atti delle sostanze intellettive ricadono sotto l'ordine della provvidenza, con la quale Dio ordina tutte le cose a se stesso, più di quanto non vi ricadono quelli degli altri esseri.

5. Il governo della provvidenza deriva dall'amore col quale Dio ama le cose da lui create: infatti l'amore consiste specialmente nel fatto che « chi ama vuole del bene all'amato » [*Rhet.*, II, c. 4, n. 2]. Quindi quanto più Dio ama determinate cose, tanto più esse ricadono sotto la sua provvidenza. Questo la Sacra Scrittura lo insegna nei *Salmi*, quando dice: « Il Signore custodisce tutti coloro che lo amano » [*Sal.*, CXLIV, 20]; e anche il Filosofo vi accenna nell'*Etica* (*Ethic.*, X, c. 8, n. 13), dicendo che Dio ha cura soprattutto di coloro che amano le cose dell'intelligenza come se si trattasse dei suoi amici. Da ciò risulta che Dio ama soprattutto le sostanze intellettive. Dunque le loro volizioni e deliberazioni ricadono sotto la sua provvidenza.

6. I beni interiori dell'uomo, che dipendono dal volere e dall'agire, sono più propri dell'uomo che i beni esterni, quali il possesso delle ricchezze e altre cose del genere: cosicché l'uomo è giudicato buono per quei beni e non per questi ultimi. Perciò se le deliberazioni e le volizioni umane non ricadessero sotto la divina provvidenza, ma vi ricadessero solo i vantaggi esterni, sarebbe più vero dire che le cose umane sono estranee piuttosto che soggette alla provvidenza. Il che è riferito dalla Scrittura come affermazione di bestemmiatori. « Egli non bada alle cose nostre, e cammina attorno ai cardini del cielo » (*Giob.*, XXII, 14); « Il Signore ha abbandonato la terra, e il Signore non vede » (*Ezech.*, IX, 9); « Chi è colui che ha detto che si facesse una cosa, senza che il Signore la comandasse? » (*Tren.*, III, 37).

Ci sono però delle frasi nella Scrittura, le quali sembrano a favore di questa tesi. Si legge infatti nell'*Ecclesiastico*, XV, 14: « Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò nelle mani del suo con-

siglio ». E poco dopo il testo continua: « Egli ti ha messo dinnanzi l'acqua e il fuoco: stendi la mano a quello che ti piace. Davanti all'uomo stanno la vita e la morte, il bene e il male: gli sarà dato quello che sceglierà ». Nel *Deuteronomio* poi si legge: « Considera che io oggi ti ho presentato da un lato la vita e il bene, e dall'altro la morte e il male » (*Deut.*, XXX, 15). – Ma queste parole sono addotte per dimostrare che l'uomo è dotato di libero arbitrio: non già per escludere le sue deliberazioni dalla divina provvidenza.

Allo stesso modo vanno intese le affermazioni di S. Gregorio Nisseno, nel suo *De Homine* [NEMESIO, *De Natura Hom.*, c. 44]: « La provvidenza è di quelle cose che sono fuori di noi, ma non di quelle esistenti in noi »; e così pure le espressioni del Damasceno, il quale lo segue, e che nel secondo libro [*De Fide Orthod.*, II, c. 30], scrive: « Le cose che sono in noi Dio le conosce in precedenza, ma non le predetermina ». Codeste affermazioni vanno spiegate nel senso che le cose esistenti in noi non sono soggette alla determinazione della divina provvidenza così da ricevere da essa una [intrinseca] necessità [2].

CAPITOLO XCI

COME LE COSE UMANE RISALGONO ALLE CAUSE SUPERIORI [1]

Da quanto abbiamo spiegato possiamo riassumere come le cose umane risalgono a delle cause superiori, e non sono soggette al caso.

Infatti le deliberazioni e gli atti volontari sono disposti immediatamente da Dio [cfr. cc. 85 ss.]. La conoscenza umana di ordine intellettivo è ordinata da Dio mediante gli angeli [c. 79]. E le cose riguardanti la realtà corporea, sia quella di ordine interiore,

2. S. Tommaso riconosce sul piano psicologico una vera fisica indeterminazione dell'atto umano; ma sul piano metafisico questo non può mai significare indipendenza dalla causa suprema universale. Cosicché rispetto a quest'ultima ogni atto è *infallibile*, come spiegherà meglio nei capitoli seguenti, pur rimanendo non necessario nella sua intrinseca natura.

1. Il. pp.: I, q. 105, aa. 2-6; q. 111, a. 2; I-II, q. 9, aa. 4-6; q. 89, aa. 1-3; *De Verit.*, q. 5, a. 10; *De Malo*, q. 3, aa. 1-5; q. 6.

che quella di ordine esteriore, poste a disposizione dell'uomo, vengono dispensate da Dio per mezzo degli Angeli e dei corpi celesti [cc. 78, 82].

E la ragione generale di ciò è unica: e sta nel fatto che è necessario ridurre quanto è multiforme, mutevole e defettibile a un principio uniforme, immutabile e indefettibile.

È evidente infatti che le nostre deliberazioni sono molteplici; poiché in molte cose da individui diversi si fanno deliberazioni diverse. Esse inoltre sono mutevoli, sia per la leggerezza di un animo non ancora stabilito nell'ultimo fine; sia anche per la mutazione delle cose che stanno intorno a noi. Che esse poi siano defettibili lo mostrano i peccati degli uomini. – Invece la volontà divina è uniforme, perché volendo un'unica cosa vuole anche tutte le altre; ed è immutabile e indefettibile, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [cc. 13, 75]. Dunque è necessario che i moti di tutte le volizioni ed elezioni risalgano alla volontà divina. Non però a qualche altra causa: poiché Dio soltanto può esser causa delle nostre volizioni ed elezioni.

Così pure è dotata di molteplicità la nostra intelligenza: poiché noi raccogliamo la verità di ordine intelligibile da molti dati sensibili. Ed è pure mutevole: perché passa da un intelligibile all'altro e da ciò che è noto all'ignoto. Ed è defettibile per la mescolanza della fantasia e del senso, come dimostrano gli errori degli uomini. – Invece le conoscenze degli angeli sono uniformi: poiché essi ricevono la conoscenza della verità dall'unica fonte della verità, cioè da Dio [c. 80]. E sono pure immobili: perché intuiscono la pura verità delle cose, non già risalendo dagli effetti alla causa o viceversa, ma con un semplice sguardo [cfr. lib. II, cc. 96 ss.]. E sono indefettibili: poiché intuiscono la natura stessa e la quiddità delle cose, sulla quale l'intelletto non può ingannarsi, come non può ingannarsi il senso sui sensibili propri. Invece noi congetturiamo le quiddità delle cose dai loro accidenti e dai loro effetti. Dunque è necessario che la nostra conoscenza intellettiva venga guidata dalla conoscenza degli angeli.

Finalmente è evidente che nei corpi umani e in quelli esterni di cui gli uomini si servono c'è molteplicità di mistioni e di elementi contrari; che essi non sempre si muovono allo stesso modo, perché i loro moti non possono essere continui; e che sono defettibili per

le loro alterazioni e corruzioni. – Invece i corpi celesti sono uniformi, perché semplici e privi di qualsiasi contrarietà. Anche i loro moti sono uniformi, continui e invariabili. E in essi non può esserci né corruzione né alterazione. Perciò è necessario che i nostri corpi, e quei corpi che possono essere usati da noi, siano regolati dal moto dei corpi celesti.

Capitolo XCII

IN CHE SENSO UNO POSSA DIRSI FORTUNATO, E IN CHE MODO L'UOMO È AIUTATO DALLE CAUSE SUPERIORI [1]

Da ciò risulta in che modo uno possa dirsi *fortunato*.

Si dice infatti che uno ha in suo favore la fortuna, « quando gli capita un bene estraneo alla propria intenzione » [*Magna moralia*, II, c. 3, n. 6]: come quando uno nel vangare il suo campo trova un tesoro sconosciuto. Capita però che uno compia un'azione senza intenzione propria, ma non senza l'intenzione di un superiore cui egli è sottoposto: quando, p. es., un padrone comanda a un servo di andare in un posto dove, a sua insaputa, aveva inviato un altro servo, l'incontro del proprio collega è estraneo all'intenzione del servo così inviato, ma non a quella del padrone; perciò sebbene l'incontro sia fortuito o casuale rispetto a questo servo, non lo è rispetto al padrone, ma è qualcosa di preordinato. Quindi siccome l'uomo secondo il suo corpo è subordinato ai corpi celesti; secondo l'intelletto dipende dagli angeli; e secondo la volontà dipende da Dio, può capitare che avvengano delle cose fuori dell'intenzione dell'uomo, che però sono conformi all'ordine dei corpi celesti, o delle disposizioni degli angeli, oppure di Dio. Ora, sebbene Dio soltanto agisca direttamente sulla deliberazione dell'uomo, tuttavia

1. Luoghi paralleli veri e propri di questo capitolo non esistono. L'Autore, pare che sia stato sollecitato a scriverlo dalla lettura di un testo che nell'epoca sua era attribuito ad Aristotele (*De Bona Fortuna*) quale parte integrante dei *Magna Moralia*, ovvero dell'*Etica ad Eudemo* (*Cont. Gent.*, ed. Marietti, vol. III, pp. 132 s., 489 s.). Ma, inserendo queste considerazioni nella sua opera, l'Autore intende farne il preambolo alla questione importantissima per l'apologetica cristiana relativa al *fato*, o *destino* (vedi c. 93), in cui si rifugiano più o meno tutti gli idolatri e gli stessi negatori di Dio.

l'azione dell'angelo agisce sulla deliberazione umana facendo opera di persuasione; mentre l'azione dei corpi celesti interviene come predisposizione, in quanto i loro influssi predispongono i nostri corpi a determinate deliberazioni. Perciò quando uno, sotto l'influsso descritto delle cause superiori, inclina verso deliberazioni vantaggiose, senza conoscerne l'utilità con la propria ragione; oppure quando, per l'illuminazione delle sostanze intellettive, il suo intelletto viene guidato a compiere di codeste cose; ovvero quando la sua volontà viene inclinata a compiere qualcosa di vantaggioso, senza prevederne il vantaggio, direttamente dall'operazione di Dio, si dice che costui è *fortunato*; e che al contrario è sfortunato quando dalle cause superiori la sua deliberazione è inclinata verso cose svantaggiose, come nel caso di colui del quale parla Geremia XXII, 30: « Costui scrivilo come un uomo sterile, che nei suoi giorni non avrà posterità ».

In questo però ci sono delle differenze. Infatti:

1. Gli influssi dei corpi celesti sui nostri corpi causano in noi delle predisposizioni naturali o fisiche. Quindi dalla disposizione lasciata dal corpo celeste sul nostro corpo uno può dirsi non solo fortunato o sfortunato, ma anche « bene o mal connaturato »: ed è in tal senso che Aristotele nei *Magna Moralia* [loco cit.] afferma che il fortunato è « ben connaturato ». Infatti non si può ammettere che derivi dalla diversa natura dell'intelletto che uno scelga cose vantaggiose e un altro nocive, indipendentemente dalla propria ragione, essendo identica in tutti gli uomini la natura dell'intelletto e della volontà. Infatti una diversità nella forma implicherebbe una diversità specifica; mentre la diversità nella materia implica solo una diversità numerica. Perciò per il fatto che l'intelletto di un uomo viene guidato a compiere qualcosa, o che la volontà viene mossa da Dio, l'uomo non si dice « ben nato », ma piuttosto « ben custodito », o « ben governato ».

2. Inoltre c'è da notare in proposito un'altra differenza. Poiché l'azione di un angelo, o di un corpo celeste interviene solo a predisporre alla deliberazione; invece l'azione di Dio interviene a compierla. Ora, siccome la predisposizione che deriva da una qualità del corpo, o da un suggerimento dell'intelligenza, non determina la necessità di deliberare, non sempre l'uomo delibera quello che l'an-

gelo custode suggerisce, né quello cui il corpo celeste inclina. Invece l'uomo decide sempre quello che Dio opera nella sua volontà. Ecco perché talora la custodia degli angeli è resa inutile, secondo l'espressione di Geremia, LI, 9: « Abbiamo curato Babilonia, ed essa non è guarita »; e più ancora è inefficace l'inclinazione dei corpi celesti; invece la provvidenza divina è sempre efficace.

3. Va poi considerata un'altra differenza. Infatti i corpi celesti non predispongono alla deliberazione, se non in quanto influiscono sul nostro corpo, dal quale l'uomo viene incitato a deliberare mediante una passione; come quando uno è spinto a decidere una cosa o dall'amore, o dall'ira, o da altre cose del genere. – Invece da un angelo l'uomo è predisposto a deliberare mediante una considerazione intellettiva, senza passione alcuna. Questo però può avvenire in due modi. Infatti talora l'intelletto dell'uomo viene illuminato dall'angelo solo per conoscere che è bene fare una cosa, però senza spiegare la ragione per cui essa è un bene: bene il quale dipende dal fine. Perciò talora l'uomo pensa che fare una data cosa sia bene, « ma se gli si domandasse perché, risponderebbe di non saperlo » [*Magna Moral.*, loco cit., n. 9]. Ecco perché costui quando raggiunge un fine utile che non aveva previsto, lo considera fortuito. Talora invece uno è istruito dalla illuminazione angelica così da scorgere non solo che una data cosa è bene, ma anche la ragione per cui è bene, la quale appunto dipende dal fine. E allora quando raggiunge il fine previsto, uno non lo considera fortuito. – Si noti inoltre che la virtù operativa di una natura spirituale, come è più alta di quella corporale, è anche più universale. Perciò l'influsso dispositivo dei corpi celesti non può estendersi a tutte quelle cose, cui può estendersi la deliberazione umana.

4. A sua volta però la virtù dell'anima umana, o anche di un angelo, è limitata a confronto della virtù divina, la quale è universale rispetto a tutti gli esseri. Perciò all'uomo può capitare un bene estraneo alla propria intenzione, estraneo all'influsso dei corpi celesti, e all'illuminazione degli angeli, ma non mai estraneo alla provvidenza divina, alla quale spetta il compito di governare e di produrre l'ente in quanto ente, e quindi abbraccia necessariamente ogni cosa. Dunque all'uomo può capitare un bene o un male, che è fortuito, sia in rapporto a lui stesso, sia in rapporto ai corpi celesti, sia in rapporto agli angeli; non già in rapporto a Dio. Infatti in

rapporto a lui non può esserci niente di casuale e d'imprevisto, non solo nelle cose umane, ma neppure in qualunque altra cosa.

Siccome però sono fortuite quelle cose che capitano in modo preterintenzionale, mentre i beni di ordine morale non possono essere preterintenzionali, essendo determinati dalla deliberazione; in rapporto a questi beni nessuno può dirsi fortunato o sfortunato; sebbene uno possa dirsi *ben nato* o *mal nato* nei confronti di essi, quando per una disposizione fisica del corpo uno è adatto alle deliberazioni virtuose o peccaminose. – Invece rispetto ai beni esterni, che possono capitare all'uomo a prescindere dalla sua intenzione, si può dire che uno è *ben nato*, o *fortunato*, *governato da Dio*, e *custodito dagli angeli*.

Ma dalle cause superiori l'uomo riceve un altro aiuto rispetto al compimento delle sue azioni. Infatti dovendo l'uomo, sia deliberare, che perseguire le cose deliberate, egli dalle cause superiori può essere aiutato, e talora impedito, in tutte e due codeste funzioni. Rispetto alla deliberazione: in quanto l'uomo, come abbiamo detto, viene predisposto a fare una scelta dai corpi celesti, o viene illuminato dagli angeli custodi, o è determinato dall'operazione divina. – Rispetto all'esecuzione: in quanto l'uomo dalle cause superiori riceve forza ed efficacia per compiere ciò che ha deliberato. E queste possono venire non solo da Dio e dagli angeli, ma anche dai corpi celesti, per quanto tale efficacia dipenda dal corpo. È evidente infatti che anche i corpi inanimati ricevono certe virtù e capacità dai corpi celesti, oltre le qualità attive e passive degli elementi, le quali senza dubbio sono soggette ai corpi celesti: la capacità del magnete, p. es., di attrarre il ferro, deriva dalla virtù dei corpi celesti e così pure le altre virtù occulte di certe pietre e di certe erbe. Perciò niente impedisce che un uomo ottenga dall'influsso dei corpi celesti speciali capacità nel produrre certi effetti materiali: il medico, p. es., nel guarire, l'agricoltore nella coltivazione, e il soldato nel combattere.

Ma questa capacità a compiere efficacemente le loro opere, molto più perfettamente la elargisce agli uomini Dio stesso. Perciò rispetto al primo tipo di aiuto che riguarda il deliberare, si dice che Dio *dirige* l'uomo. Rispetto al secondo si dice che lo *conforta*. Di entrambi così parla il Salmista: « Il Signore è la mia luce e la mia

salvezza, di chi avrò timore? Il Signore protegge la mia vita, chi potrà farmi tremare? » (*Sal.*, XXVI, 1).

Ma tra questi due tipi di aiuto ci sono due differenze. La prima sta nel fatto che col primo l'uomo viene aiutato, sia rispetto alle cose soggette alla sua virtù, sia rispetto a tutte le altre. Mentre il secondo tipo di aiuto si estende a tutte le cose che rientrano nella virtù o potere dell'uomo. Che un uomo infatti scavando una fossa trovi un tesoro non dipende da nessuna virtù da parte sua: perciò rispetto a tale successo l'uomo può essere aiutato mediante il suggerimento a cercare dove è il tesoro; non già con l'infusione di una virtù adatta per trovare il tesoro. Invece sia il medico nel guarire che il soldato nel vincere la battaglia possono ricevere un aiuto, e mediante la scelta dei mezzi adatti allo scopo, e dal fatto che li impiegano efficacemente mediante la virtù ottenuta da una causa superiore. Perciò il primo tipo di aiuto è più universale. – La seconda differenza sta nel fatto che il secondo tipo di aiuto viene dato per conseguire efficacemente le cose che uno intende raggiungere. Perciò, siccome le cose fortuite sono preterintenzionali, per codesto aiuto l'uomo non può dirsi *fortunato*, a parlare propriamente; come invece può dirsi tale, secondo le spiegazioni date, chi riceve il primo tipo di aiuto.

Però i casi fortuiti, sia vantaggiosi che svantaggiosi, qualche volta capitano all'uomo per l'agire del solo interessato, come quando uno scavando la terra trova un tesoro abbandonato; qualche altra volta invece capitano per il concorso di un'altra causa, come quando uno andando al mercato per comprare vi trova il proprio debitore, che non pensava d'incontrare. Ebbene, nel primo caso l'uomo viene aiutato ad incontrarsi con un bene solo in quanto è guidato a scegliere quella deliberazione, cui è unito incidentalmente un vantaggio preterintenzionale. Nel secondo caso bisogna invece che entrambi gli agenti vengano guidati a scegliere un'azione, o un moto per cui possono incontrarsi.

Ma su questo tema bisogna considerare ancora un'altra cosa. Sopra infatti abbiamo detto che per l'uomo la buona e la cattiva sorte può derivare e da Dio e dai corpi celesti: poiché da Dio l'uomo viene inclinato a deliberare qualcosa cui è connesso un vantaggio o uno svantaggio, estraneo alla considerazione di chi delibera; e dai corpi celesti viene predisposto a codeste deliberazioni. Ora, codesto

vantaggio o svantaggio rispetto alla deliberazione dell'uomo è fortuito; però in rapporto a Dio perde la natura di cosa fortuita. Ma non la perde in rapporto ai corpi celesti. Ed eccone la dimostrazione. Un fatto non perde la natura di evento fortuito, se non viene ricondotto a una causa *per se*. Ora, la virtù dei corpi celesti è una causa che agisce come causa naturale e non mediante l'intellezione e la deliberazione. Ebbene è proprio della natura tendere ad un unico risultato. Perciò se un dato effetto non è unico, non può esserne causa una virtù naturale. Ora, quando due cose si uniscono tra loro accidentalmente, non si ha qualcosa di veramente unico, ma un'unità solo *per accidens*. Perciò di codesta unione non può esistere una causa naturale. Nel caso quindi che codesto individuo venga sospinto dall'influsso dei corpi celesti a scavare una fossa, la fossa e il luogo del tesoro non formano che un'unità *per accidens*: perché non hanno nessun legame reciproco. Dunque, la virtù dei corpi celesti non può inclinare *per se*, o direttamente, a tutte e due queste cose: che costui scavi una fossa, e che quella sia il luogo del tesoro. Invece, di questo complesso può esser causa un essere che agisca mediante l'intelletto: poiché è proprio dell'essere intelligente ordinare in unità cose molteplici. È evidente infatti che anche un uomo il quale conoscesse l'ubicazione del tesoro, potrebbe ordinare ad un altro che lo ignora di scavare una fossa proprio in codesto luogo, in modo che costui, in maniera per lui preterintenzionale, scoprisse il tesoro. Perciò, codesti eventi fortuiti, ricondotti alla causalità divina, perdono l'aspetto di fatti casuali; non la perdono invece quando sono ricondotti alla causalità dei cieli.

L'identico argomento dimostra che un uomo, per la virtù dei corpi celesti, non può essere fortunato sotto tutti gli aspetti, ma solo per questa o per quell'altra cosa. E nel dire « sotto tutti gli aspetti », escludo che un uomo per l'influsso dei corpi celesti possa avere nella sua natura di scegliere sempre, o nella maggior parte dei casi, cose cui sono connessi dei vantaggi o degli svantaggi. Infatti la natura è ordinata a un solo risultato. Invece le cose in cui all'uomo capita il bene o il male in maniera fortuita non sono riducibili a un risultato unico, ma sono indeterminate o indefinite, come il Filosofo insegna nel secondo libro della *Fisica* [c. 5, n. 3], e come appare anche ai sensi. Dunque non è possibile che uno abbia nella sua natura di scegliere sempre quelle deliberazioni da cui anche

per accidens seguono dei vantaggi. Può darsi però che da un influsso astrale uno sia spinto a deliberare qualcosa cui è unito *per accidens* un dato vantaggio; e che sia spinto a una deliberazione consimile da un secondo influsso; e a una terza da un terzo; non già che tutte quelle deliberazioni derivino da un unico influsso. Invece un uomo può essere guidato a ogni bene da un'unica disposizione divina.

CAPITOLO XCIII

IL FATO: SE ESISTA E CHE COSA SIA [1]

Da quello che abbiamo detto appare evidente quello che si deve pensare del fato, o destino.

Gli uomini infatti, vedendo che nel mondo molte cose accadono *per accidens*, rispetto appunto alle cause particolari, alcuni pensarono che questi avvenimenti non fossero ordinati neppure da qualche causa superiore. E quindi a loro giudizio il fato, o destino non esisterebbe affatto.

Altri invece tentarono di riportare codesti eventi a delle cause più alte, dalle quali deriverebbero ordinatamente secondo una certa disposizione. E costoro ammisero il *fato*: come se le cose che sembrano avvenire a caso, siano quasi *effate*, ossia predette e preordinate da qualcuno.

Alcuni di questi si sforzarono di riportare tutte le cose che avvengono a caso, e persino le deliberazioni umane, alla causalità dei corpi celesti, chiamando *fato* la disposizione delle stelle, alla quale sottoponevano con un legame di necessità tutte le cose. Ora, questa tesi è insostenibile, e incompatibile con la fede, come sopra abbiamo spiegato [cc. 84 ss.].

Altri invece vollero riportare tutte le cose, che sembrano avvenire a caso in questo mondo, alla disposizione della divina provvidenza. Perciò essi affermavano che tutto è prodotto dal fato, chiamando *fato* l'ordinamento stabilito nelle cose dalla provvidenza divina. Boezio infatti scrive, che « il fato è una disposizione ine-

1. Ll. pp.: I, q. 116, aa. 1-4; *Sent.*, I, 39, q. 2, a. 1, ad 5; *De Verit.*, q. 5, a. 1, ad 1; *Quodl.* XII, q. 3, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 138; Opusc. XXVIII, *De Fato*; *In Matth.*, c. 2; *Periherm.*, I, lect. 14; *Metaph.*, VI, lect. 3.

rente alle cose mutevoli, con la quale la provvidenza lega tutte le cose con i suoi ordinamenti » [*De Consol.*, IV, prosa 6]. In questa descrizione del fato « disposizione » sta per *ordinamento*; – l'espressione « inerente alle cose » serve a distinguere il fato dalla provvidenza: poiché l'ordinamento in quanto è nella mente divina, non ancora impresso alle cose, è *provvidenza*; mentre in quanto è già tradotto nelle cose è denominato *fato o destino*; – e si nominano « le cose mutevoli », per chiarire che l'ordinamento della provvidenza non toglie la contingenza e la mutabilità, come alcuni hanno affermato.

Perciò, stando a questa spiegazione, negare il fato, o destino equivale a negare la divina provvidenza. Ma poiché con gli infedeli non dobbiamo avere in comune neppure la terminologia, perché la comunanza dei termini non dia occasione all'errore, i fedeli non devono usare il termine *fato*, o destino, per non sembrare d'accordo con quelli che del fato hanno un concetto falso, sottoponendo ogni cosa alla necessità degli astri. Ecco perché S. Agostino ha scritto nel quinto libro *De Civitate Dei* [c. 1]: « Se qualcuno denomina *fato* la volontà o la potenza di Dio, ritenga pure la sua idea, ma corregga il suo linguaggio ». E S. Gregorio nello stesso senso così si esprime: « Sia lontano dalla mente dei fedeli affermare che il fato è qualche cosa » [lib. I *In Evang.*, hom. 10, in Epiph.].

Capitolo XCIV

CERTEZZA DELLA PROVVIDENZA DIVINA[1]

Ma dalle conclusioni precedenti nasce una difficoltà. Infatti se tutto ciò che avviene qui sulla terra, comprese le cose contingenti, è soggetto alla provvidenza divina, sembra esser necessario che la provvidenza non sia certa; oppure che tutte le cose avvengano necessariamente. Infatti:

1. Il Filosofo, dimostra, nel sesto libro della *Metafisica* [c. 3], che se ammettiamo che tutti gli effetti hanno una causa *per se*, e che posta la causa è necessario porre l'effetto, ne segue che tutte le cose

1. Il. pp.: I, q. 22, a. 2; *Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2; *De Verit.*, q. 5, aa. 2 ss.; *Comp. Theol.*, cc. 132-134, 139, 140.

future capitano in maniera necessaria. Infatti se qualsiasi effetto ha una causa *per se*, qualsiasi avvenimento che capiti dovrà essere ricondotto a una causa presente o passata. Nel caso, p. es., di uno che sarà ucciso dai briganti, l'uccisione è preceduta dall'incontro con i briganti; e tale incontro è preceduto da un'altra causa, cioè dalla sua uscita di casa; e tale uscita è preceduta da un'altra causa, ossia dalla ricerca dell'acqua; e questa è preceduta dalla sete, che a sua volta è causata da cibi salati: tutte cose, o presenti, o passate. Quindi, se posta la causa è necessario porre l'effetto, è necessario che se costui ha mangiato cose salate, abbia sete; e se ha sete, che vada in cerca di acqua; e se cerca l'acqua, che esca di casa; e se esce di casa, è necessario che incontri i briganti; e se incontra costoro, che venga ucciso. Perciò, passando dal primo all'ultimo di codesti fatti, è necessario che chi mangia cose salate venga ucciso dai briganti. Il Filosofo quindi conclude non esser vero che posta la causa sia necessario porre l'effetto: poiché ci sono delle cause che possono fallire. Inoltre non è vero che ogni effetto abbia una causa *per se*: poiché ciò che è *per accidens*, cioè la combinazione che chi cerca l'acqua incontri i briganti, non ha una propria causa.

Da questo argomento risulta evidente che tutti gli effetti i quali risalgono a una causa *per se*, sia presente che passata, posta la quale è necessario porre l'effetto, capitano necessariamente. Perciò o bisogna affermare che non tutti gli effetti sono soggetti alla divina provvidenza: e quindi la divina provvidenza non li riguarda tutti, come invece abbiamo dimostrato [c. 64]; oppure si deve concludere non esser necessario che, posta la provvidenza, siano già posti i suoi effetti: e quindi la provvidenza non è certa; oppure è necessario che tutte le cose avvengano necessariamente. Infatti la provvidenza non si estende solo al tempo presente, o a quello futuro, ma all'eternità: poiché in Dio non può esserci nulla che non sia eterno.

2. Se la divina provvidenza è certa, è necessario che sia vera questa condizionale: « Se Dio ha prestabilito questo, questo sarà ». Ora la protasi di questa condizionale è necessaria: perché il fatto indicato è eterno. Dunque è necessaria anche l'apodosi: poiché sono necessarie tutte le apodosi delle condizionali le cui protasi sono necessarie; perciò l'apodosi è come la conclusione di una premessa; ora, quello che segue necessariamente, bisogna che sia necessario.

Perciò se la divina provvidenza è certa, ne segue che tutte le cose avvengano necessariamente.

3. Ammettiamo che Dio abbia prestabilito che un tale debba regnare. Che egli quindi non regni, o è possibile, o è impossibile. Ora, se non è possibile che egli non regni, è impossibile che non regni: dunque è necessario che regni. Ma se è possibile che egli non regni, data questa possibilità, non ne segue che ciò sia impossibile; però ne segue che la divina provvidenza è fallibile; dunque non è impossibile che la divina provvidenza fallisca. Perciò se tutte le cose sono preordinate da Dio, ne segue o che la divina provvidenza non è certa, oppure che tutte avvengano per necessità.

4. Nel suo *De Divinatione* [lib. II, cc. 7 ss.] Cicerone così argomenta. Se tutte le cose sono prestabilite da Dio, l'ordine delle cause è certo e sicuro. Ma se questo è vero, tutte le cose sono soggette al fato. Se però tutto è guidato dal fato, non rimane nulla in nostro potere, ed è annullato il libero arbitrio. Perciò se la divina provvidenza è certa, ne segue l'eliminazione del libero arbitrio. E allo stesso modo sarebbero eliminate tutte le cause contingenti.

5. La divina provvidenza non esclude le cause intermedie, come sopra [c. 77] abbiamo visto. Ma tra le cause ce ne sono alcune contingenti e fallibili. Dunque gli effetti della divina provvidenza possono fallire. Perciò la provvidenza di Dio non è certa[2].

Per risolvere queste difficoltà bisogna ripetere alcune delle cose dette in precedenza, per dimostrare che niente sfugge alla provvidenza divina; che l'ordine della divina provvidenza è immutabile; e che tuttavia non è necessario che quanto deriva dalla provvidenza divina avvenga tutto per necessità.

Infatti prima di tutto bisogna riflettere che Dio, essendo la causa di tutte le cose esistenti, la quale dà l'essere a tutte le cose, necessariamente abbraccia con l'ordine della sua provvidenza tutte le cose. Infatti alle cose cui ha dato l'essere è necessario che egli elargisca pure la conservazione, dando loro inoltre la perfezione nell'ultimo fine [cc. 64 ss.].

2. Nella soluzione di questo problema, che è così importante per la teologia, e che nel corso dei secoli è stato aspramente dibattuto tra varie correnti persino nell'ambito del pensiero cattolico, l'Autore istintivamente riprende il metodo espositivo della scolastica: dopo le obbiezioni abbiamo la « determinazione », quindi segue la soluzione delle difficoltà.

Ora, in chi provvede si devono considerare due cose: cioè la premeditazione dell'ordine e l'instaurazione dell'ordine premeditato nelle cose soggette alla sua provvidenza [cfr. c. 77]. La prima di queste cose appartiene alla potenza conoscitiva, la seconda a quella operativa. Ma tra queste due funzioni c'è questa differenza: che nella premeditazione dell'ordine la provvidenza è tanto più perfetta quanto più l'ordine provvidenziale si estende anche alle minime cose. Infatti la nostra incapacità a premeditare l'ordine di tutti i particolari circa le cose di cui noi dobbiamo disporre dipende, da una limitazione della nostra conoscenza, la quale non può abbracciare tutti i singolari. Tuttavia uno è considerato tanto più solerte nel provvedere, quanto più numerosi sono i singolari che riesce a programmare. Invece chi restringe la sua previdenza ai soli universali, ha una prudenza molto limitata. Qualcosa di simile si può riscontrare in tutte le arti meccaniche. Invece nell'imporre l'ordine premeditato alle cose, la provvidenza di chi governa è tanto più perfetta quanto essa è più universale, e più sono numerosi i ministri con cui attua il suo disegno: poiché la stessa disposizione dei vari ministeri forma gran parte dell'ordinamento previsto. – Ora, è necessario che la provvidenza di Dio sia al sommo della perfezione: poiché egli, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 28] è perfetto in modo assoluto e universale. Egli quindi nel provvedere, con la sempiterna premeditazione della sua sapienza ordina tutte le cose, per quanto minime possano sembrare; e tutti gli esseri che in qualsiasi modo compiono qualcosa, agiscono strumentalmente sotto la sua mozione [c. 67] ed eseguiscono come suoi ministri, applicandolo alle cose, l'ordine della provvidenza che egli, per così dire, ha escogitato dall'eternità. – Ora, se è necessario che tutti gli esseri operativi nell'agire operino come suoi ministri, è impossibile che un agente qualsiasi impedisca l'esecuzione della provvidenza di Dio, agendo contro di essa. E neppure è possibile che la divina provvidenza sia impedita dalle deficienze di qualsiasi essere agente o paziente; poiché tutte le virtù attive e passive sono causate nelle cose secondo la disposizione divina [c. 70]. Ed è anche impossibile che l'esecuzione della provvidenza venga impedita dalla mutazione della provvidenza stessa: poiché Dio è del tutto immutabile, come sopra abbiamo visto [lib. I, c. 13]. – Perciò bisogna concludere che la predisposizione divina non può mai essere annullata.

C'è poi da considerare che ogni agente tende al bene e al meglio secondo le sue possibilità, come sopra abbiamo spiegato [c. 3]. Ma il bene e il meglio non si presentano allo stesso modo nel tutto e nelle parti [c. 71]. Infatti nel tutto il bene consiste nell'integrità, che risulta dall'ordine e dalla combinazione delle parti. Quindi per il tutto è meglio che tra le sue parti ci sia varietà, senza la quale non può esserci l'ordine e la perfezione di tutto l'essere, piuttosto che codeste parti siano uguali, adeguandosi tutte alla più nobile di esse: sebbene per ciascuna delle parti di grado inferiore, considerata in se stessa, sia meglio essere promossa a quella di grado superiore. Ciò è evidente nell'esempio del corpo umano: poiché il piede sarebbe una parte più nobile, qualora avesse la bellezza e la virtù dell'occhio; però il corpo nella sua totalità sarebbe più imperfetto, se gli venisse a mancare la funzione del piede. Perciò l'intenzione dell'agente particolare differisce da quella cui tende l'agente universale: poiché l'agente particolare tende di suo al bene della parte, e la rende buona per quanto gli è possibile; mentre l'agente universale tende al bene del tutto. Perciò certi difetti possono essere estranei all'intenzione dell'agente particolare, pur essendo secondo l'intenzione di un agente più universale. È evidente, per es., che la generazione della femmina è estranea all'intenzione della natura particolare, cioè della virtù seminale, la quale tende per quanto può, a rendere perfetto il concepimento: ma è nell'intenzione della natura universale, cioè nella virtù di quell'agente universale che ha il compito di generare gli esseri terrestri, che venga generata anche la femmina, senza la quale non potrebbe compiersi la generazione per molti animali. Allo stesso modo, anche la corruzione, la diminuzione e ogni altro mancamento sono nell'intenzione della natura universale, ma non in quella della natura particolare: poiché ogni cosa di per sé fugge la menomazione e tende alla perfezione. Quindi è evidente che è nell'intenzione dell'agente particolare far sì che il suo effetto risulti perfetto nel suo genere per quanto è possibile: mentre rientra nell'intenzione della natura universale che codesto effetto in un dato individuo risulti perfetto con la perfezione del maschio, e in un altro con la perfezione della femmina.

Ora, tra le parti che compongono l'universo la prima distinzione che si manifesta è quella tra realtà contingenti e realtà necessarie [cfr. c. 72]: poiché gli esseri superiori sono necessari, incor-

ruttibili e immutabili; mentre gli altri tanto più difettano di tale condizione, quanto è più basso il grado in cui sono costituiti. Cosicchè gli esseri più bassi sono corruttibili nel loro essere, sono mutevoli nelle loro disposizioni, e sono contingenti i loro effetti, che essi causano in maniera non necessaria. Perciò qualsiasi agente che sia parte dell'universo tende per quanto può a perdurare nel proprio essere e nella propria disposizione naturale, e a dare consistenza ai propri effetti: Dio invece, che è il moderatore dell'universo tende a far sì che i suoi effetti in alcuni abbiano un'esistenza necessaria, e in altri un'esistenza contingente. E per questo predispone per essi cause diverse: necessarie per gli uni, contingenti per gli altri. Perciò ricade sotto l'ordine della divina provvidenza non solo l'esistenza di quei dati effetti, ma anche che l'uno esista in maniera contingente e l'altro in maniera necessaria. Ecco perché tra le cose soggette alla divina provvidenza alcune sono necessarie ed altre contingenti, non già tutte necessarie.

[1]. Perciò è evidente che la divina provvidenza, pur essendo causa *per se* di un dato effetto futuro, ed esistendo al presente o nel passato, o piuttosto dall'eternità, non ne segue come voleva la *prima obbiezione* che tale effetto dovrà esistere in maniera necessaria; poiché la divina provvidenza è causa *per se* della contingenza di tale effetto. E questo non potrà mai venir meno.

[2]. Da ciò risulta pure evidente che quella proposizione condizionale, « Se Dio ha prestabilito questo, questo sarà », è vera, come sosteneva la *seconda obbiezione*. Ma tale evento sarà come Dio ha stabilito che debba essere. Ora, egli ha prestabilito che debba essere in modo contingente. Dunque ne segue che esso avverrà infallibilmente, ma in modo contingente e non necessario.

[3]. È evidente inoltre che un evento prestabilito da Dio per il futuro, se è nel genere delle cose contingenti, considerato in se stesso, ha la possibilità di non succedere: poiché è stato prestabilito come cosa contingente, ossia come capace di non essere. Tuttavia non è possibile che l'ordine della divina provvidenza venga meno, senza attuarsi in maniera contingente. È così risolta anche la *terza obbiezione*. Perciò si può dire che costui può anche non regnare, se lo consideriamo per se stesso: non così se consideriamo la cosa come prestabilita [da Dio].

[4]. Da quanto abbiamo detto risulta evidente che l'obbiezione di Cicerone è anch'essa inconsistente. Siccome infatti alla divina provvidenza sottostanno, come abbiamo visto, non solo gli effetti, ma anche le loro cause e il loro modo di essere, dal fatto che tutte le cose sono prestabilite dalla divina provvidenza, non segue che niente dipenda da noi. Poiché Dio ha stabilito appunto che quelle date cose siano compiute da noi deliberatamente.

[5]. La defettibilità poi delle cause seconde, mediante le quali vengono prodotti gli effetti prestabiliti, non può togliere la certezza alla provvidenza divina, come voleva la *quinta obbiezione*: poiché Dio, come sopra abbiamo visto, [c. 67; cfr. lib. II, c. 23], opera in tutti gli esseri secondo l'arbitrio della sua volontà. Quindi dipende dalla sua provvidenza lasciare che in certi casi le cause defettibili falliscano, mentre in altri casi le preserva dal mancare.

Le obbiezioni poi che, a favore della necessità delle cose prestabilite, si potrebbero desumere dalla certezza della scienza divina, le abbiamo già risolte in precedenza, trattando appunto della conoscenza di Dio [lib. I, cc. 63 ss.].

Capitoli XCV-XCVI

COME L'IMMUTABILITÀ DELLA DIVINA PROVVIDENZA NON ESCLUDA L'UTILITÀ DELLA PREGHIERA [1]

Bisogna però anche considerare che l'immutabilità della provvidenza divina, come non impone la necessità alle cose prestabilite, così non esclude l'utilità della preghiera. Infatti le preghiere vengono rivolte a Dio non per mutare l'eterna disposizione della provvidenza, ma per ottenere da Dio ciò che si desidera. Infatti:

1. È conveniente che Dio accolga i desideri delle creature ragionevoli; non già che i nostri desideri possano smuovere l'immutabile Iddio; scaturisce però dalla sua bontà effettuare per una

1. Ll. pp.: I, q. 23, a. 8; II-II, q. 83, aa. 2, 15, 16; *Sent.*, IV, d. 15, q. 4, a. 7, qcc. 1-3; *Comp. Theol.*, P. II, c. 2; *In Matth.*, c. 6; *De Verit.*, q. 6, a. 6.

certa convenienza le cose da noi desiderate. Poiché infatti tutti gli esseri per natura desiderano il bene, come sopra abbiamo dimostrato [c. 3], si addice alla sovreminente bontà di Dio distribuire con un certo ordine a tutte le cose l'essere e il benessere [*bene esse*] e quindi si addice alla sua bontà adempiere i più desideri espressi mediante la preghiera.

2. Rientra nei compiti della causa movente condurre al fine le cose che muove: ecco perché è in forza di un'identica natura che un dato essere si muove verso il fine, raggiunge il fine e si acquieta in esso. Ora, ogni desiderio è un moto verso il bene, moto che può essere posto nelle cose solo da Dio, il quale è buono per essenza e fonte di ogni bontà: chiunque muove, infatti, muove verso qualcosa che lo somiglia. Perciò spetta a Dio, per la sua bontà, effettuare i giusti desideri manifestati mediante le preghiere.

3. Quanto più le cose poste in moto sono vicine a chi le muove, tanto più efficacemente ricevono l'impulso del motore: infatti più i corpi sono vicini al fuoco e più vengono riscaldati da esso. Ebbene le sostanze intellettive sono più vicine a Dio delle sostanze corporee inanimate. Perciò l'impulso della mozione divina nelle sostanze intellettive è più efficace che nelle altre sostanze naturali. Ora, i corpi naturali partecipano la mozione divina al punto da ricevere da essa, sia l'appetito naturale del bene, che il suo appagamento, con il conseguimento dei loro fini. Quindi a maggior ragione dovranno conseguire l'appagamento dei loro desideri, presentati a Dio nella preghiera, le sostanze intellettive.

4. È proprio dell'amicizia che chi ama voglia l'adempimento dei desideri dell'amato, in quanto vuole il suo bene e la sua perfezione: ecco perché si dice che « gli amici hanno l'identico volere » [Sallust., *Catilin.*, c. 20]. Ora, sopra noi abbiamo dimostrato che Dio ama le sue creature [lib. I, c. 75]; e tanto più ama ciascuna di esse, quanto più questa partecipa della sua bontà, che è l'oggetto principale del suo amore [ibid., c. 74]. Dunque egli vuole che si adempiano i desideri delle creature dotate di ragione, che tra tutte le creature partecipano nel modo più perfetto della bontà di Dio. Ma la volontà divina porta a compimento le cose: poiché Dio è causa delle cose con la sua volontà, come sopra [lib. II, cc. 23 ss.] abbiamo spiegato. Perciò spetta alla bontà divina appagare i desideri delle creature ragionevoli presentati nella preghiera.

5. La bontà delle creature deriva per una certa somiglianza della bontà divina. Ora, negli uomini la cosa che apparisce più degna di lode è l'accondiscendenza verso le giuste richieste: e per questo essi sono chiamati liberali, clementi, misericordiosi e pii. Perciò spetta soprattutto alla bontà di Dio esaudire le preghiere devote.

Di qui le parole del Salmista: « Egli [Dio] farà la volontà di coloro che lo temono, esaudirà le loro preghiere e li salverà » (*Sal.*, CXLIV, 19). E nel Vangelo il Signore afferma: « Chi chiede, riceve; chi cerca, trova; e a chi bussa sarà aperto » (*Matt.*, VII, 8).

[Capitolo XCVI]. – Niente impedisce però che talora le domande di coloro che pregano non vengano accolte da Dio. Infatti:

1. Abbiamo dimostrato che Dio in tanto appaga i desideri della creatura ragionevole, in quanto questa desidera il bene. Ora, capita che in certi casi ciò che viene domandato non sia il vero bene, ma un bene apparente, che poi è un male, assolutamente parlando. Dunque tale preghiera non può essere esaudita da Dio. Di qui le parole di S. Giacomo: « Voi domandate e non ricevete, perché domandate male » (*Giac.*, IV, 3).

2. Così pure abbiamo spiegato essere conveniente che Dio appaghi i desideri, per il fatto che è lui la loro causa movente. Un oggetto mobile però non viene condotto al fine del moto dalla sua causa movente, se il moto viene interrotto. Perciò se il moto del desiderio non viene continuato con l'insistenza dell'orazione, non c'è da meravigliarsi che la preghiera non raggiunga il debito effetto. Di qui la raccomandazione del Signore a « pregar sempre, senza stancarsi » (*Luc.*, XVIII, 1). E S. Paolo esortava: « Pregate senza interruzione » (*I Tessal.*, V, 17).

3. Inoltre abbiamo dimostrato che Dio giustamente adempie il desiderio delle creature ragionevoli, in quanto queste si avvicinano a lui. Ora, a lui ci si avvicina con la contemplazione, con l'affetto devoto, e con l'intenzione umile e stabile. Perciò la preghiera che non si avvicina a Dio in questo modo, non merita di essere esaudita. Di qui le parole del Salmista: « Egli si rivolge alla preghiera degli umili » (*Sal.*, CI, 18). E quelle di S. Giacomo: « Chieda con fede, senza esitare » (*Giac.*, I, 6).

4. Finalmente abbiamo spiegato che Dio esaudisce i desideri delle persone pie a motivo dell'amicizia. Quindi chi si allontana dall'amicizia di Dio non merita che le sue preghiere vengano esaudite. Di qui le parole dei *Proverbi*, XVIII, 9: « Se uno chiude le orecchie per non ascoltare la legge, l'orazione di lui sarà esecrabile ». E quelle di Isaia, I, 15: « Quando moltiplicherete le preghiere non vi esaudirò, poiché le vostre mani sono macchiate di sangue ».

Capita per questo che talora non venga esaudito neppure qualche amico di Dio, quando prega per coloro che non sono amici di Dio, secondo quel passo di Geremia VII, 16: « Tu dunque non pregare per questo popolo, e non interporre per essi la lode e l'orazione presso di me, perché io non ti esaudirò ».

Talora anzi capita che uno per amicizia rifiuti ciò che viene domandato da un amico, perché sa che ciò gli sarebbe nocivo, oppure che per lui giova di più il contrario: il medico, p. es., talora nega all'infermo ciò che questi chiede, considerando che non giova per la guarigione del corpo. Avendo noi perciò dimostrato che Dio esaudisce i desideri presentati con la preghiera per l'amore che egli porta alla creatura ragionevole, non c'è da meravigliarsi se Dio talora non accoglie neppure la domanda dei suoi prediletti, per concedere quanto giova maggiormente alla loro salvezza. Per questo non tolse a S. Paolo lo stimolo della carne, sebbene per tre volte questi l'avesse chiesto, sapendo che ciò sarebbe stato utile a lui per conservare l'umiltà, come è narrato nella *II ai Corinzi*, XII, 8, 9. E nel Vangelo si legge che ad alcuni [discepoli] il Signore disse: « Non sapete quello che domandate » (*Matt.*, XX, 22). E S. Paolo scrive: « Noi non sappiamo chiedere come si deve » (*Rom.*, VIII, 26). Per questo S. Agostino afferma: « È buono il Signore che spesso non ci dà quello che chiediamo, per darci quello che avremmo dovuto chiedere » (*Epist. ad Paulinum et Therasiam*, ep. XXVI, 1).

Perciò è evidente, da quanto abbiamo detto, che di certe cose compiute da Dio sono causa le preghiere e i pii desideri. E sopra [c. 77] noi abbiamo dimostrato che la divina provvidenza non esclude le altre cause, ma piuttosto le ordina in modo da imporre alle cose l'ordine prestabilito; cosicché le cause seconde non sono escluse dalla provvidenza, ma sono piuttosto esecutrici dei suoi effetti. Le preghiere, dunque, sono efficaci presso Dio, ma non per

questo sovvertono l'ordine immutabile della divina provvidenza; poiché il fatto stesso che una cosa viene concessa a chi prega, rientra nell'ordine della provvidenza divina. Perciò dire che la preghiera non giova per conseguire qualche cosa da Dio, perché l'ordine della sua provvidenza è immutabile, è come dire che non giova camminare per giungere a un dato posto, e che non serve mangiare per nutrirsi: tutte cose evidentemente assurde.

Stando perciò a quanto abbiamo spiegato, vengono confutati due errori circa la preghiera. Infatti alcuni hanno affermato che la preghiera non ha nessun giovamento. E questo lo dicevano sia coloro che negavano del tutto la divina provvidenza, come gli Epicurei; sia coloro che sottraevano le cose umane alla divina provvidenza, come certi Peripatetici [cfr. c. 75, fine]; nonché coloro, i quali, come gli Stoici, ritenevano che avvenissero per necessità tutte le cose soggette alla provvidenza [cfr. c. 73]. Da tutte queste opinioni segue l'inutilità della preghiera, e quindi che qualsiasi culto della divinità è senza scopo. A tale errore accennano quelle parole di Malachia III, 14: « Voi avete detto: Invano si serve a Dio, e quale vantaggio è stato per noi aver osservato i suoi comandamenti, e aver camminato con austerità al cospetto del Signore degli eserciti? ».

Altri al contrario hanno affermato che le disposizioni divine sono mutevoli: come quegli Egiziani, p. es., i quali dicevano che il destino o il fato può essere cambiato con le preghiere, con certe immagini, con profumi, o con incantesimi [2].

Con ciò sembrano concordare a prima vista alcuni testi della Sacra Scrittura. Infatti in Isaia (XXXVIII, 1-5) si legge che il profeta per comando di Dio disse al re Ezechia: « Questo dice il Signore: metti in ordine le cose della tua casa, perché tu morirai, e non vivrai »; ma dopo la preghiera di Ezechia la parola di Dio fu rivolta a Isaia in questi termini: « Va, e di' ad Ezechia: Ho udito la tua preghiera... Ecco io aggiungerò alla tua vita quindici anni ». – E in Geremia vengono attribuite al Signore le parole seguenti: « Repentinamente parlerò ad una nazione, a un regno,

2. S. Tommaso deve quest'informazione a Nemesio, il quale non precisa meglio chi fossero questi antichi cultori idolatri di arti magiche (cfr. NEMESIO, *De Natura Hominis*, c. 36; *MG* 40, 745; vedi I, q. 116, a. 3).

per sradicarlo, distruggerlo e disperderlo. Ma se quella nazione farà penitenza del suo peccato, che le avevo rimproverato, mi pentirò io pure del male che avevo pensato di farle » (*Ger.*, XVIII, 7, 8). – In Gioele poi si legge: « Convertitevi al Signore Dio vostro, perché è benigno e misericordioso. Chi sa che egli non cambi e ci perdoni? » (*Gioe.*, II, 13, 14).

Se questi testi si prendono nella loro materialità portano a delle cose assurde. Prima di tutto ne segue che la volontà di Dio è mutevole. Inoltre che in Dio nel corso del tempo possono esserci delle novità. E finalmente, che certi fatti, i quali accadono alle creature, possano causare qualche cosa in Dio stesso. Tutte cose evidentemente insostenibili, com'è chiaro da quanto abbiamo già detto [cfr. lib. I, cc. 13 ss.].

Inoltre essi sono incompatibili con altri testi della Sacra Scrittura, che contengono la verità infallibile ed esplicita. Si legge infatti nei *Numeri*, XXIII, 19: « Dio non è come l'uomo che mentisce, né come il figlio dell'uomo che può cambiare. Che forse egli ha detto una cosa e non la farà? Ha parlato e non manterrà la parola? ». E nel *I Re*, XV, 29: « Colui che trionfa in Israele non perdonerà, né si muoverà a pentimento; poiché non è come l'uomo che possa pentirsi ». E in Malachia III, 6: « Io sono il Signore e non mi muto ».

Se uno riflette bene su questo tema, si accorgerà che tutti gli errori relativi all'argomento derivano dal fatto che non viene ben considerata la differenza che esiste tra l'ordine universale e i vari ordini particolari. Infatti siccome gli effetti hanno un ordine reciproco in quanto hanno una causa comune, quanto più la causa è universale, tanto più è universale ed esteso l'ordine corrispettivo. Perciò da quella causa universale che è Dio è necessario che derivi un ordine che abbracci tutte le cose. Quindi niente impedisce che con la preghiera o con altri mezzi si possa cambiare un ordine particolare: poiché ci sono delle cose ad esso estranee capaci di mutarlo. Perciò non c'è da meravigliarsi se gli Egiziani, facendo risalire tutte le cose umane a dei corpi celesti, ritenessero che il destino, o fato, proveniente dalle stelle potesse essere mutato da certe preghiere e da certi riti. Infatti al di fuori e al di sopra dei corpi celesti c'è Dio, il quale può impedire gli effetti che dal loro influsso

potrebbero derivare nei corpi terrestri. – Ma al di fuori dell'ordine che abbraccia tutte le cose non si può ammettere niente capace di cambiare l'ordine che dipende dalla causa universale. Ecco perché gli Stoici, i quali riportavano all'universale causalità di Dio l'ordine di tutto il creato, ritenevano che l'ordine istituito da Dio non può mutare in nessuna maniera. Ma essi si allontanavano dal vero concetto dell'ordine universale, sostenendo che le preghiere non giovano a nulla, pensando che i voleri degli uomini e i loro desideri, da cui derivano le preghiere, non fossero compresi entro quell'ordine universale. Infatti affermando essi che, si facciano o non si facciano le preghiere, nella realtà segue l'effetto determinato dall'ordine universale, è evidente che escludevano da quell'ordine universale la preghiera. Se invece quegli atti umani rientrano sotto codesto ordine, certi effetti come seguono secondo la disposizione divina da altre cause, così seguono da questi atti. Perciò negare l'efficacia della preghiera equivale a negare quella di ogni altra causa. E se l'immutabilità dell'ordine divino non elimina l'efficacia delle altre cause, non elimina neppure l'efficacia della preghiera. Le preghiere quindi valgono non a mutare l'ordine dell'eterna disposizione divina, ma perché coefficienti di codesto ordine.

Invece niente impedisce che per l'efficacia della preghiera venga mutato qualcuno degli ordini particolari dipendente da una causa inferiore, e ciò per l'intervento di Dio, il quale è superiore a tutte le cause, e non è contenuto entro la necessità di nessun ordine causale, ma al contrario ogni necessità implicita nell'ordine di una causa inferiore è contenuta sotto di lui, essendone egli l'institutore. Perciò si dice che Dio per le preghiere dei devoti « si piega » o « si pente, in quanto mediante la preghiera viene mutato qualcosa riguardante l'ordine delle cause inferiori stabilito da Dio: non nel senso che viene mutata l'eterna sua disposizione, ma nel senso che viene mutato qualcuno dei suoi effetti. Ecco perché S. Gregorio afferma, che « Dio non muta consiglio, anche se talora muta sentenza » [*Moral.*, XVI, c. 10]: non quella però che esprime la disposizione eterna; ma quella sentenza che esprime l'ordine delle cause inferiori, e secondo la quale Ezechia sarebbe dovuto morire, o una nazione avrebbe dovuto perire per i suoi peccati. Tale mutamento di sentenza con un termine improprio è detto *pentimento*

di Dio, poiché Dio prende la somiglianza di chi si pente, ed è disposto a mutare ciò che aveva fatto. In tal modo si dice anche in senso metaforico che egli *si adira*, in quanto col punire produce l'effetto di chi è adirato [cfr. lib. I, c. 91].

CAPITOLO XCVII

IN CHE SENSO UNA DISPOSIZIONE DELLA PROVVIDENZA PUÒ AVERE DELLE RAGIONI [1]

Dalle cose già dette si può vedere manifestamente che quanto è stato disposto dalla divina provvidenza è dettato da una ragione.

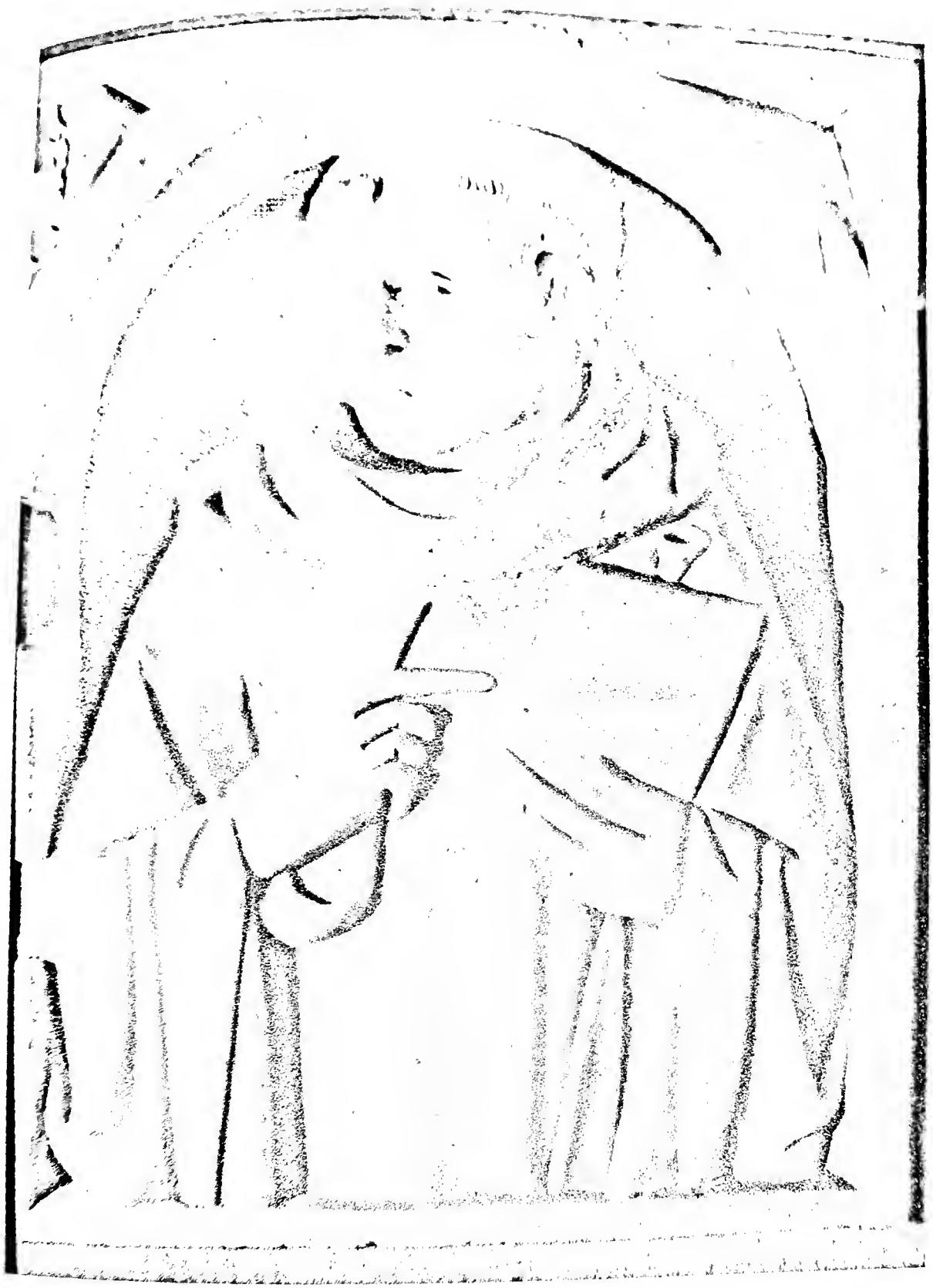
Abbiamo infatti dimostrato che Dio con la sua provvidenza ordina tutte le cose dando loro come fine la bontà divina [c. 64]: non nel senso che dalle cose create la sua bontà abbia un accrescimento, ma perché la somiglianza della sua bontà, per quanto è possibile, venga impressa nelle cose [cc. 18 ss.]. Ma poiché tutti gli esseri creati sono necessariamente al di sotto della bontà divina, per comunicare più perfettamente alle cose la somiglianza della divina bontà, era necessaria la loro diversità, in modo che quarto non poteva essere rappresentato perfettamente da una sola cosa, mediante cose diverse venisse rappresentato in modo più perfetto: infatti anche l'uomo quando vede che il suo concetto non è espresso a sufficienza da una parola, ricorre a una varietà e molteplicità di parole, per spiegare con termini diversi il concetto della propria mente. E anche in questo si può notare l'eminenza della perfezione divina, che è la perfetta bontà, la quale in Dio è allo stato di unità e semplicità, mentre nelle creature non può trovarsi se non nella diversità e pluralità degli esseri. Ora, le cose sono diverse per il fatto che hanno forme diverse, dalle quali ricevono la specie. Dunque la ragione della diversità delle forme esistenti nelle cose si desume dal fine.

1. Il. pp.: sopra, lib. I, cc. 86, 87; I, q. 19, a. 5; *Sent.*, I, d. 41, a. 3; *De Verit.*, q. 6, a. 2; q. 23, a. 1, ad 3; a. 6, ad 6; *Ephes.*, c. 1, lect. 1.

800

A sua volta dalla diversità delle forme si desume la ragione dell'ordine esistente nelle cose. La forma infatti essendo la parte per cui le cose hanno l'essere, e d'altronde poiché ciascuna cosa si avvicina alla somiglianza con Dio, che è il suo stesso semplicissimo essere, in quanto ha l'essere; è necessario che la forma altro non sia che la somiglianza di Dio partecipata alle cose. Giustamente perciò Aristotele, parlando della forma, afferma che è « un qualche cosa di divino e di appetibile » (*Physic.*, I, c. 9, n. 3). Ora, la somiglianza relativa a una realtà semplice non può variare se non in quanto tale somiglianza è più vicina, o più lontana. Cosicché più una cosa si avvicina alla somiglianza divina, più è perfetta. Perciò tra le forme non può esserci differenza se non per il fatto che una è più perfetta dell'altra: e per questo Aristotele nell'ottavo libro della *Metafisica* [c. 3, n. 8] paragona le definizioni, le quali esprimono la natura e la forma delle cose, ai numeri, nei quali le specie variano con l'addizione o con la sottrazione di un'unità, per far comprendere che la diversità delle forme richiede gradi diversi di perfezione. Ciò appare evidente a chi riflette sulla natura delle cose. Infatti a ben considerarle si riscontra che la diversità delle cose si produce gradatamente: poiché al di sopra dei corpi inanimati si riscontrano le piante; al di sopra di queste gli animali privi di ragione; al di sopra di essi le sostanze intellettive; e in ciascuno di codesti gradi si riscontrano delle diversità, in quanto alcune specie sono superiori ad altre, cosicché quegli esseri che sono i più alti del genere inferiore, appariscono vicini al genere superiore, e viceversa: gli animali, p. es., privi di moto somigliano alle piante. Ecco perché Dionigi afferma, che « la sapienza divina congiunge il termine dei primi ai princìpi dei secondi » (*De Divinis Nom.*, c. 7). Perciò è evidente che la diversità delle cose esige che non tutti gli esseri siano uguali, ma che ci siano nelle cose e ordine e gradi.

Inoltre dalle diversità delle forme in base alle quali si diversificano le varie specie, segue anche la differenza nelle operazioni. Poiché infatti ciascun essere agisce in quanto è in atto, cosicché quelli che sono in potenza sono in quanto tali privi d'operazione, e d'altronde ciascun essere è in atto in forza della forma, è necessario che l'operare di ogni cosa derivi dalla sua forma. E nel caso



San Tommaso in un rilievo trecentesco

(Badia di Cava, Museo).

che le forme siano diverse, è necessario che abbiano diverse operazioni.

Ma poiché mediante la propria operazione ciascuna cosa raggiunge il proprio fine, è necessario che nelle cose anche i fini propri siano diversi, sebbene il fine ultimo sia unico per tutte.

Dalle diversità delle forme segue ancora una diversità di rapporti tra la materia e le cose. Le forme infatti, essendo diverse per il fatto che le une sono più perfette delle altre, tra loro alcune sono tanto perfette da essere per se stesse sussistenti e complete, senza nessun bisogno del sostegno della materia. Altre invece non possono sussistere perfettamente per se stesse, ma richiedono la materia per fondamento: cosicché quanto sussiste non è né soltanto forma, né soltanto materia, la quale non è neppure ente in atto, ma il composto di entrambe.

Ora, materia e forma non potrebbero combinarsi per costituire un'unica realtà, se tra loro non ci fosse una proporzione. Ma se esse devono essere proporzionate, è necessario che a forme diverse corrispondano materie diverse. Ecco perché certe forme richiedono una materia semplice, altre una materia composta di più elementi: e secondo le diverse forme dovrà essere diversa la composizione delle parti, adatta alla specie della forma e alla sua operazione.

A sua volta dal diverso rapporto con la materia segue negli esseri la diversità tra agenti e pazienti. Ogni essere infatti, poiché agisce in virtù della forma, e subisce ovvero è mosso in forza della materia, bisogna che gli esseri le cui forme sono più perfette e meno materiali agiscano su quelli che sono più materiali, e le cui forme sono più imperfette.

Ora, dalla diversità di forme, di materie e di agenti segue una diversità di proprietà e di accidenti. La sostanza infatti, essendo causa dell'accidente, come ciò che è compiuto lo è rispetto all'incompiuto, è necessario che da princìpi sostanziali diversi derivino pure accidenti propri diversi. Inoltre poiché da agenti diversi promanano sui pazienti impressioni diverse, è indispensabile che secondo i diversi agenti siano diversi anche gli accidenti che vengono da loro impressi.

Perciò da quanto abbiamo detto risulta evidente che quando la divina provvidenza distribuisce alle cose create accidenti, azioni, passioni e dislocazioni diversi, ciò avviene non senza una ragione.

Ecco perché la Sacra Scrittura attribuisce la produzione e il governo delle cose alla sapienza e alla prudenza di Dio. Si legge infatti nei *Proverbi*, III, 19-20: « Il Signore fondò la terra con la sapienza, e stabilì i cieli con la prudenza. Per la sua sapienza scaturirono le sorgenti, e le nubi si addensano di rugiada ». Della sapienza di Dio è detto che « va irresistibilmente da un'estremità all'altra dell'universo, e con soavità dispone tutte le cose » (*Sap.*, VIII, 1). « Tutte le cose hai disposto [o Signore] con misura, numero e peso ». E qui per « misura » s'intende la grandezza, oppure la misura, o il grado di perfezione di ciascuna cosa; per « numero » s'intende la pluralità e la diversità delle specie, che segue dai diversi gradi di perfezione; per « peso » poi si devono intendere le varie inclinazioni verso i propri fini, e le proprie operazioni, nonché gli agenti e pazienti e tutti gli accidenti che derivano dalla distinzione delle specie.

Osservando in quest'ordine il piano della divina provvidenza, abbiamo detto che al primo posto c'è la bontà divina, quale fine ultimo, che nell'ordine pratico costituisce la causa prima; ma subito dopo c'è la pluralità delle cose, per la quale si richiedono gradi diversi nelle forme, nelle materie, negli esseri agenti e pazienti, nelle operazioni e negli accidenti. Perciò come la ragione prima della provvidenza divina è assolutamente parlando la bontà di Dio, così la ragione prima esistente nelle creature è il loro numero, alla cui istituzione e conservazione sembrano ordinate tutte le altre cose. Giustamente quindi scrive Boezio all'inizio della sua *Aritmetica* [lib. I, c. 2]: « Tutto ciò che è stato istituito all'origine della natura delle cose, lo fu in vista del loro numero ».

Si deve però notare che l'ordine o ragione operativa e quella speculativa in parte somigliano e in parte differiscono. Somigliano in questo che, come la ragione speculativa parte da un principio e attraverso termini medi giunge alla conclusione voluta, così la ragione operativa parte da un primo dato, e attraverso vari mezzi giunge all'operazione, o al prodotto desiderato. Ma in campo speculativo il principio di partenza è la *quiddità*: invece in quello operativo, ora è la forma, ora qualche cos'altro. Inoltre in campo speculativo il principio deve essere sempre necessario: mentre in campo pratico a volte esso è necessario, a volte non lo è. È necessario infatti che l'uomo voglia come fine la felicità, ma non è necessario che egli voglia fabbricare una casa. Quindi in campo

speculativo le conclusioni seguono sempre necessariamente dalle premesse; ma in campo pratico non sempre, bensì allora soltanto quando il fine non è raggiungibile che per una sola via. È necessario, p. es., che chi vuol fabbricare una casa si procuri il legname, ma che si procuri il legno d'abete dipende solo dalla sua volontà, non già dalla natura della casa da costruire.

Perciò che Dio ami la sua bontà è necessario: ma non ne segue necessariamente che questa debba essere raffigurata dalle creature, poiché senza di ciò la bontà divina è perfetta. Quindi sebbene l'origine delle creature sia motivata dalla bontà divina, tuttavia essa dipende dalla semplice volontà di Dio. – Supposto però che per la sua volontà Dio voglia stabilire quel dato numero di cose, e voglia dare a ciascuna quel dato grado di perfezione, da ciò si desume la ragione per cui questa deve avere quella data forma e quella data materia. E lo stesso si dica per il resto.

Da ciò risulta chiaramente che la provvidenza dispone delle cose secondo una ragione: e tuttavia codesta ragione parte dalla supposizione del volere divino.

Perciò da quanto abbiamo detto vengono esclusi due errori. Quello di coloro i quali credono che tutte le cose dipendano dalla semplice volontà di Dio, senza ragione alcuna. Ed è l'errore dei Mutakallimūn mussulmani, di cui parla Mosè Maimonide [*Doct. Perplex.*, P. III, c. 25]: secondo costoro è indifferente per il fuoco riscaldare o raffreddare, ma tutto dipende dal fatto che Dio vuole così [2]. – Si esclude inoltre l'errore di coloro i quali affermano che l'ordine causale disposto dalla divina provvidenza è sotto la legge della necessità [cfr. cc. 72 ss.; c. 94]. – Da quanto abbiamo detto risulta evidente che entrambe le tesi sono false.

Ci sono però dei passi della Scrittura che sembrano attribuire tutte le cose alla semplice volontà di Dio. Essi però non tendono a negare ogni ragione alle disposizioni della provvidenza, ma a chiarire che la volontà di Dio è il primo principio di tutte le cose, come abbiamo già notato. Sono in tal senso le parole del Salmista: « Il Signore ha fatto tutto ciò che ha voluto » (*Sal.*, CXXXIV, 6). E quelle di Giobbe XI, 10: « Chi può dirgli: Perché agisci così? »; e di S. Paolo: « Chi può resistere alla sua volontà? (*Rom.*, IX, 19).

2. Vedi sopra, lib. I, c. 23; lib. II, c. 24.

E S. Agostino insegna: « Soltanto la volontà di Dio è la causa prima della salute e della malattia, dei premi e dei castighi, delle grazie e delle retribuzioni » (*De Trinit.*, III, cc. 3, 4).

Perciò quando si domanda il « perché » di un effetto naturale, possiamo portare la ragione desumendola da una causa prossima: purché facciamo risalire tutto alla volontà di Dio come a causa prima. Se, p. es., si domanda perché la legna si riscalda alla presenza del fuoco, si risponde: Perché riscaldare è l'azione naturale del fuoco. E questo perché a sua volta il calore ne è l'accidente proprio. E l'accidente proprio deriva dalla forma; e così di seguito fino a che non si arrivi alla volontà di Dio. Perciò se alla domanda, perché la legna si è riscaldata, uno risponde: Perché Dio ha voluto, la risposta è giusta, se intende risalire alla causa prima; non è invece ragionevole, se intende escludere tutte le altre cause.

Capitolo XCVIII

IN CHE SENSO DIO PUÒ AGIRE FUORI DELL'ORDINE DELLA SUA PROVVIDENZA, E IN CHE SENSO NON PUÒ [1]

Dal capitolo precedente è possibile ricavare due tipi di ordine: il primo che dipende dalla causa prima di tutte le cose, e che perciò tutte le abbraccia; il secondo invece è di carattere particolare, dipende da qualche causa creata, e abbraccia le cose che sono soggette a codesta causa. In questo secondo tipo rientrano molti ordini, data la diversità delle cause che si riscontrano nelle creature. Ma codesti ordini possono rientrare l'uno nell'altro, come una causa può essere subordinata all'altra. Perciò è necessario che tutti gli ordini particolari rientrino sotto quel supremo ordine universale, e che discendano da esso i vari ordini che si riscontrano nelle cose in quanto queste dipendono dalla causa prima. Un esempio di ciò si riscontra nell'ordinamento politico. Infatti tutti i domestici di un capo famiglia hanno un certo ordine tra loro in quanto sono alle sue dipendenze; a sua volta, tanto il capo famiglia stesso, quanto

1. ll. pp.: vedi sopra lib. II, cc. 23, 26, 27; I, q. 25, a. 5; *Sent.*, I, d. 43, q. 2; *De Pot.*, q. 1, a. 5.

tutti gli altri concittadini hanno un ordine, sia reciprocamente, sia rispetto al capo della città; e quest'ultimo, con tutti gli altri cittadini esistenti nel regno sono subordinati al re.

Ora però, l'ordine universale, per cui tutte le cose sono ordinate dalla divina provvidenza, possiamo considerarlo sotto due aspetti: possiamo considerarlo rispetto alle cose soggette a codesto ordine; oppure rispetto all'ordine stesso che dipende dal principio dell'ordine. Ebbene, nel *Secondo Libro* [cc. 23 ss.] noi abbiamo dimostrato che le cose inserite da Dio nell'ordine suddetto derivano da lui, non come da una causa che agisce per necessità di natura, ma per semplice sua volontà, soprattutto nella prima istituzione delle cose. Perciò si deve concludere che al di fuori delle cose soggette all'ordine della divina provvidenza, Dio può fare altre cose: infatti la sua virtù non è legata alle cose esistenti.

Se invece consideriamo l'ordine suddetto come tale in rapporto al principio da cui dipende, allora Dio non può far nulla fuori di codesto ordine. Codesto ordine, infatti, deriva, come abbiamo visto [c. 97], dalla scienza e dalla volontà di Dio, che ordina tutte le cose alla bontà divina come a loro fine. Ora, non è possibile che Dio faccia qualcosa che non è voluto da lui: poiché le creature promanano da lui non per natura, ma per volontà, come sopra abbiamo spiegato. E neppure è possibile che venga prodotto da lui qualcosa che non rientra nella sua conoscenza: poiché la volizione non può avere per oggetto che cose conosciute. Così pure non è possibile che Dio faccia qualcosa nel creato, che non sia indirizzato alla sua bontà, essendo quest'ultima l'oggetto proprio della sua volontà. Così, essendo Dio del tutto immutabile, è impossibile che voglia qualcosa che prima non voleva; oppure che di nuovo cominci a sapere qualcosa, o a ordinarla alla propria bontà. Dunque Dio non può fare nulla che non ricada sotto l'ordine della sua provvidenza. Tuttavia egli ha il potere di fare altre cose diverse da quelle soggette alla sua provvidenza e alla sua operazione, se consideriamo la sua potenza in assoluto: ma non può fare cose che fin dall'eternità non siano state soggette all'ordine della sua provvidenza, poiché egli non è passibile di mutamenti.

Alcuni, non considerando questa distinzione, sono caduti in errori opposti. Infatti certuni cercarono di estendere l'immutabilità dell'ordine divino alle cose ad esso soggette, affermando essere

necessario che tutte le cose siano come sono: fino al punto che alcuni ritenevano che Dio non può fare altro che quello che fa. Contro di essi valgono le parole evangeliche: « Che forse non posso pregare il Padre mio, ed egli mi darà sul momento più di dodici legioni di angeli? » (*Matt.*, XXVI, 53).

Altri al contrario trasferiscono nella provvidenza divina la mutabilità delle cose ad essa soggette, pensando per antropomorfismo che Dio, alla maniera di un uomo carnale, sia mutevole nella sua volontà. E contro costoro valgono le parole dei *Numeri* XXIII, 19: « Dio non è come l'uomo da mentire, né come un figlio dell'uomo, da cambiare idea ».

Altri poi sottrassero alla provvidenza divina gli esseri contingenti. E contro di essi stanno le parole di Geremia: « Chi è costui il quale ha detto che si facesse qualcosa, senza che il Signore lo comandasse? » (*Treni*, III, 37).

Capitolo XCIX

DIO PUÒ OPERARE FUORI DELL'ORDINE IMPRESSO NELLE COSE, PRODUCENDO DEGLI EFFETTI SENZA LE LORO CAUSE PROSSIME [1]

Rimane ora da dimostrare che Dio può agire fuori dall'ordine impresso nelle cose. Infatti:

1. Nelle cose c'è un ordine istituito da Dio per cui gli esseri inferiori sono mossi da lui mediante quelli superiori, come sopra [cc. 83, 88] abbiamo spiegato. Ma Dio può agire fuori di codesto ordine, producendo degli effetti negli esseri inferiori, senza che intervengano affatto le cause agenti superiori. Infatti in questo differisce chi agisce per necessità di natura da chi agisce per volontà: che dall'agente per necessità di natura l'effetto non può seguire se non secondo la misura della sua potenza attiva. Cosicché una causa agente di somma potenza non può produrre direttamente certi piccoli effetti; ma produce un effetto proporzionato alla propria virtù;

1. Il. pp.: I, q. 105, a. 6; q. 106, a. 3; *De Pot.*, q. 6, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 136.

effetto però che spesso contiene meno potenza di quella esistente nella sua causa: e così attraverso molti passaggi intermedi dalla causa suprema si arriva all'effetto più piccolo. Ma non avviene così in colui che agisce per volontà. Poiché l'agente volontario può produrre direttamente qualsiasi effetto che non sorpassi la propria virtù: infatti l'artigiano più perfetto può produrre il manufatto che potrebbe fare l'artigiano meno perfetto. Ora, Dio opera per volontà e non per necessità di natura, come sopra abbiamo spiegato [lib. II, cc. 23 ss.]. Dunque egli può produrre direttamente gli effetti minori, che provengono dalle cause inferiori, senza ricorrere alle loro cause proprie.

2. La potenza divina sta a tutte le potenze attive come una potenza universale sta alle potenze particolari, il che è evidente da quanto abbiamo già detto [c. 67]. Ora, la potenza attiva universale può essere determinata a produrre un effetto particolare in due modi. Primo, mediante una causa intermedia particolare: ossia come la potenza attiva di un corpo celeste viene determinata all'effetto della generazione umana mediante la virtù esistente nel seme; oppure come nei sillogismi la forza della proposizione universale viene determinata alla conclusione particolare assumendo un termine medio particolare. Secondo, mediante l'intelletto, il quale apprende una forma determinata e l'attua nell'effetto. Ebbene, l'intelletto di Dio non si limita a conoscere la propria essenza, che è come la potenza attiva universale, e neppure i soli universali e le cause prime, ma abbraccia tutti i particolari, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto [lib. I, c. 50]. Dunque egli può produrre direttamente tutti gli effetti che vengono prodotti da qualsiasi agente particolare.

3. Poiché gli accidenti derivano dai princìpi sostanziali di ciascuna cosa, è necessario che colui il quale direttamente produce la sostanza di una cosa, sia in grado di compiere direttamente in essa qualsiasi effetto derivante dalla sostanza stessa. Ora, noi sopra abbiamo dimostrato [lib. II, c. 21], che Dio nella prima loro istituzione produsse direttamente nell'essere tutte le cose. Dunque egli può muovere ciascuna di esse direttamente a qualsiasi effetto, senza cause intermedie.

4. L'ordine dell'universo passa da Dio alle cose in quanto esso è prestabilito dalla sua mente: così come vediamo sul piano umano

che il principe di uno stato impone ai cittadini l'ordine da lui premeditato. Ora, l'intelletto divino non è determinato a codesto ordine da una necessità, così da non poterne concepire un altro: dal momento che anche noi possiamo pensare un altro ordine. Infatti noi possiamo pensare che Dio formi l'uomo dalla terra, senza servirsi del seme. Perciò Dio può produrre l'effetto proprio delle cause inferiori, prescindendo da codeste cause.

5. Sebbene l'ordine imposto alle cose dalla provvidenza di Dio rappresenti a suo modo la divina bontà, tuttavia non la rappresenta perfettamente: poiché la bontà delle creature non adegua la bontà di Dio. Ma quanto non viene rappresentato perfettamente da una immagine, può essere rappresentato in un modo diverso. Ora, la rappresentazione della bontà divina nelle cose è il fine della loro stessa produzione da parte di Dio, come sopra abbiamo visto [c. 19]. Dunque la volontà divina non è così determinata al presente ordine di cause e di effetti, da non poter volere la produzione immediata di un effetto negli esseri inferiori, senza ricorrere ad altre cause.

6. Tutto il creato è sottoposto a Dio più di quanto il corpo umano non sia soggetto all'anima: poiché l'anima è proporzionata al corpo come a sua forma, mentre Dio sorpassa ogni proporzione rispetto alla creatura. Ora, quando l'anima immagina qualcosa così da esserne fortemente impressionata, talora ne segue un'alterazione del corpo, sia in ordine alla guarigione che alla malattia, senza quei princìpi corporali che sono fatti per causare nel corpo la malattia o la guarigione. Perciò a maggior ragione potrà derivare dalla volontà divina qualche effetto, senza quelle cause che per natura sono fatte per produrre tale effetto.

7. Secondo l'ordine di natura le virtù attive degli elementi sono subordinate alle virtù attive dei corpi celesti. Eppure l'effetto proprio delle virtù proprie degli elementi talora può essere prodotto dalla virtù dei cieli, senza l'azione dell'elemento: ciò è evidente nel fatto che il sole può riscaldare anche senza l'azione del fuoco. Quindi a maggior ragione, senza ricorrere all'azione delle cause seconde, la virtù divina può produrre i loro effetti propri.

Se poi qualcuno replicasse che, avendo Dio stabilito nelle cose quest'ordine, è impossibile che egli produca in esse degli effetti a prescindere dalle loro cause proprie, senza compromettere la propria immutabilità, la sua obbiezione si può ribattere partendo dalle stesse

cose naturali. L'ordine infatti posto in esse da Dio corrisponde a quello che accade più di frequente, non già a quello che accade dovunque e sempre: poiché molte cause naturali producono i loro effetti nello stesso modo il più delle volte, ma non sempre. Talora infatti, sebbene in pochi casi, capita diversamente, o per un difetto della virtù attiva, o per un'indisposizione della materia, o per un eccesso da parte di una virtù attiva, come quando la natura produce sei dita nell'uomo. Eppure per questo non viene a mancare o a mutare l'ordine della provvidenza: poiché il fatto stesso che l'ordine naturale, istituito per la maggioranza dei casi, qualche volta vien meno, rientra nel piano della divina provvidenza. Perciò se una virtù creata può determinare che l'ordine di natura dalla norma più comune passi al caso eccezionale, senza mutazione della divina provvidenza; molto più la virtù di Dio può agire in certi casi, senza pregiudizio della sua provvidenza, al di fuori dell'ordine impresso da Dio alle cose naturali. Infatti talora egli fa questo per manifestare la sua potenza. Poiché in nessun altro modo si può meglio manifestare come tutta la natura è sottoposta alla volontà di Dio, che dal fatto che egli talora compie qualcosa al di fuori dell'ordine della natura: apparisce così che l'ordine delle cose è derivato da lui non per necessità di natura, ma per libera volontà.

Né deve considerarsi fragile questa ragione, ossia che Dio compie qualcosa nella natura per manifestare se stesso alla mente degli uomini: poiché sopra [c. 22] abbiamo dimostrato che tutte le creature corporali sono ordinate in qualche modo alla natura intellettiva come al loro fine. Ora, il fine della natura intellettiva è la conoscenza di Dio, come sopra abbiamo visto [c. 25]. Quindi non c'è da meravigliarsi se, per offrire la conoscenza di Dio alla natura intellettiva, avviene qualche cambiamento negli esseri materiali [2].

2. Tutte queste riflessioni non hanno altro scopo che quello di sgombrare il terreno al tema che sarà svolto al capitolo 101: il miracolo. Il razionalismo antico e moderno non fa che ripetere gli argomenti che qui S. Tommaso affronta senza reticenze e sottintesi, per poter escludere questo imprevedibile intervento diretto di Dio a sostegno della rivelazione soprannaturale. Per l'avvio di una ricerca teologica moderna in proposito, vedi A. Zacchi, O. P., *Il Miracolo*, Milano 1923; A. M. Lepicier, *Del miracolo: sua natura, sue leggi, sue relazioni con l'ordine soprannaturale*, Vicenza, 1932; V. Marcozzi, « Il Miracolo », in *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*, Milano, 1957, I, pp. 105-142.

Capitolo C

LE COSE CHE DIO COMPIE FUORI DELL'ORDINE NATURALE NON SONO CONTRO NATURA [1]

Si deve però chiarire che sebbene talora Dio compia delle cose fuori dell'ordine stabilito nell'universo, tuttavia non compie nulla contro natura. Infatti:

1. Dio, essendo puro atto, mentre tutte le altre cose includono qualcosa in cui è mescolata della potenza, necessariamente Dio sta a tutte le altre cose come il motore sta al corpo che muove, e come il principio attivo a ciò che è in potenza. Ora, ciò che secondo l'ordine naturale è in potenza rispetto a una causa agente, nel ricevere in se stesso l'influsso di codesto agente non è mai contro natura in senso assoluto, sebbene sia talora contro una forma particolare che da codesta azione viene distrutta: infatti quando si genera il fuoco e si corrompe l'aria sotto l'azione del fuoco, abbiamo una generazione e una corruzione naturali. Perciò qualunque cosa Dio compia nel creato non è contro natura, sebbene sembri contraria all'ordine proprio di qualche natura.

2. Per il fatto che Dio è il primo agente, e sopra l'abbiamo dimostrato [lib. I, c. 13; II, c. 6], tutte le cause agenti a lui subordinate sono come suoi strumenti. Ora, gli strumenti hanno il compito di servire all'azione dell'agente principale, quando sono adoperati da lui: cosicché la materia e la forma dello strumento devono essere adatti alla funzione voluta dall'agente principale. Perciò non è contro la natura dello strumento la sua mozione da parte dell'agente principale, ché anzi è la cosa che più gli conviene. Dunque neppure è contro natura che le cose create siano mosse da Dio in qualsiasi maniera: poiché sono state fatte per servire a lui.

3. Anche nelle cause agenti di ordine corporeo si riscontra che i moti prodotti nei corpi terrestri dall'influsso degli astri non sono violenti né contro natura, sebbene non sembrino conformi al moto naturale che il corpo terrestre possiede secondo le proprietà della

1. ll. pp.: vedi quelli del capitolo precedente.

sua forma: infatti non diciamo che il flusso e il riflusso del mare siano moti violenti, essendo prodotti dall'influsso di un corpo celeste, sebbene il moto naturale dell'acqua tenda verso un unico luogo, cioè verso il centro. Quindi a maggior ragione non deve dirsi violento né contro natura tutto quello che Dio compie in qualsiasi creatura.

4. La prima misura dell'essenza e della natura di qualsiasi cosa è Dio, il quale è il primo ente, causa dell'essere di tutte le cose. Ora, siccome di ogni cosa si deve giudicare mediante la sua misura, per ogni cosa si deve dire che è naturale quanto è conforme alla sua misura. Perciò per ogni essere è naturale quanto in esso è stato impresso da Dio. Quindi se da Dio a un essere viene impresso qualcosa di diverso, ciò non può dirsi contro natura.

5. Com'è evidente da quanto abbiamo già visto [lib. II, c. 24], tutte le creature stanno a Dio come i manufatti stanno al loro artefice. Cosicché tutta la natura è come un manufatto dell'arte divina. Ora, non è contro la natura del manufatto che l'artefice faccia dei ritocchi alla sua opera, anche dopo avergli dato la sua prima forma. Dunque neppure è contro natura che Dio compia nelle cose naturali qualcosa di diverso dal corso ordinario della natura.

Di qui le parole di S. Agostino: «Dio, creatore ed autore di ogni natura, non fa niente contro natura: poiché per ogni cosa è naturale quanto viene compiuto da colui dal quale deriva ogni misura, ogni numero e ogni ordine della natura» [*Contra Faustum*, XVI, c. 3].

Capitolo CI

I MIRACOLI [1]

Ora, le cose che Dio compie fuori dell'ordine consueto stabilito nel creato, si è soliti chiamarle *miracoli*: noi infatti ammiriamo qualcosa, quando vedendo l'effetto ignoriamo la causa. E poiché l'identica causa talora da alcuni è conosciuta e da altri è ignorata, capita che tra gli osservatori di un dato effetto, alcuni se ne mera-

1. Ll. pp.: I, q. 105, aa. 7, 8; *Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 3; *De Pot.*, q. 6, a. 2; *II Tessal.*, c. 2, lect. 2.

vigliano ed altri no: un astronomo, p. es., non si meraviglia vedendo l'eclissi di sole, perché ne conosce la causa; la persona ignorante è costretta a meravigliarsene, ignorandone la causa. Quindi c'è qualcosa che è mirabile per l'uno, senza esserlo per l'altro. Perciò è mirabile in senso assoluto ciò che ha una causa assolutamente occulta: e tale è il senso del termine miracolo, vale a dire una cosa «di per sé piena di ammirazione», e non soltanto per gli uni o per gli altri. Ebbene, la causa occulta in senso assoluto per tutti gli uomini è Dio: poiché sopra abbiamo dimostrato [c. 47] che la sua essenza nessun uomo è in grado di capirla intellettualmente nello stato della vita presente. Si devono dunque chiamare miracoli in senso proprio, le cose causate da Dio fuori dell'ordine comunemente osservato nell'universo.

Questi miracoli però sono di gradi e di ordini diversi. Il grado più alto è occupato da quei miracoli nei quali Dio compie qualche cosa che la natura non può mai compiere: p. es., che due corpi si trovino nello stesso luogo, che il sole retroceda o si fermi, che il mare dividendosi offra un passaggio. E anche tra questi c'è una certa graduatoria. Quanto più grandi infatti sono le cose che Dio compie, e più esse sono lontane dalle capacità della natura, tanto il miracolo è più grande: è un miracolo più grande, p. es., la retrocessione del sole che la divisione del mare.

Occupano il secondo posto nei miracoli quelli nei quali Dio compie cose che anche la natura può compiere, ma non con lo stesso procedimento. Infatti è un'opera della natura che un animale viva, ci veda e cammini: ma che viva dopo la morte, che ci veda dopo la cecità, e che cammini dopo che è diventato storpio, questo la natura non può farlo; mentre Dio talora compie tutto ciò miracolosamente. E anche tra questi miracoli si può notare una graduatoria, a seconda che l'opera compiuta è più lontana dalle possibilità della natura.

Si ha un terzo grado di miracoli quando Dio compie cose che ordinariamente vengono compiute mediante una funzione della natura, però senza l'intervento dei princìpi naturali: quando uno, p. es., viene guarito per virtù divina da una febbre guaribile naturalmente; oppure quando piove senza l'intervento delle cause naturali.

CAPITOLO CII
SOLTANTO DIO COMPIE MIRACOLI[1]

Da quanto abbiamo detto è possibile dimostrare che soltanto Dio può compiere miracoli. Infatti:

1. Ciò che è incluso totalmente in un dato ordine non può agire al di fuori di esso. Ora, ogni creatura è costituita nell'ordine che Dio ha stabilito nelle cose. Quindi nessuna creatura può operare al di fuori di codesto ordine, facendo dei miracoli.

2. Quando una virtù finita compie il proprio effetto al quale è determinata, non si ha un miracolo: sebbene l'opera possa meravigliare chi non comprende una tale virtù. Per l'ignorante è mirabile, p. es., che il magnete attiri il ferro, o che un piccolo pesce [come la remora] possa trattenere una nave. Ora, qualsiasi potenza delle creature è limitata a determinati effetti. Perciò quanto viene compiuto dalla virtù di qualsiasi creatura non può dirsi miracolo in senso proprio, sebbene sia mirabile per chi non comprende la virtù di quella data creatura. Invece quello che viene compiuto dalla potenza di Dio, la quale, essendo infinita è di per sé incomprensibile, è un vero miracolo.

3. Ogni creatura nel suo operare ha bisogno di un soggetto su cui agire: poiché produrre qualcosa dal nulla è solo di Dio, come sopra abbiamo dimostrato [lib. II, cc. 16-21]. Ora, nessun essere che nel proprio agire richiede un soggetto può produrre altro all'infuori di quelle cose cui quel dato soggetto è in potenza: infatti l'agente nell'agire sul soggetto non fa che ridurlo dalla potenza all'atto. Cosicché una creatura, come non può creare, così non può compiere in una cosa, se non quello cui questa è in potenza. Invece Dio produce molti miracoli, compiendo con la virtù divina ciò che non rientra nella potenza di certe determinate cose: p. es., che un morto risorga, che il sole retroceda, o che due corpi occupino l'identico luogo. Dunque questi miracoli non possono essere compiuti da nessuna virtù creata.

1. Il. pp.: I, q. 110, a. 4; q. 114, a. 4; *Sent.*, II, d. 7, q. 3, a. 1; *De Pot.*, q. 6, aa. 3-5; *Comp. Theol.*, c. 136.

4. Il soggetto che riceve l'azione dice relazione sia all'agente che lo riduce dalla potenza all'atto, sia all'atto a cui viene ridotto. Perciò un dato soggetto come è in potenza a un determinato atto e non a tutti, così non può essere ridotto dalla potenza ad un atto determinato altro che da un agente determinato: poiché per atti diversi si richiedono agenti diversi. L'aria, p. es., essendo potenzialmente e fuoco e acqua, diviene attualmente o fuoco o acqua per l'azione di agenti diversi. Allo stesso modo è evidente che la materia corporea non può essere ridotta ad un atto perfetto dalla sola virtù di una causa agente universale, ma si richiede qualche agente proprio, che determini l'influsso della virtù universale a un effetto determinato. Invece agli atti meno perfetti la materia corporea può essere ridotta dalla sola virtù universale, senza un agente particolare. Infatti gli animali perfetti non vengono generati dalla sola virtù degli astri, ma si richiede un seme determinato; invece per la generazione di certi animali imperfetti basta la sola virtù degli astri, senza bisogno del seme. Dunque gli effetti prodotti negli esseri terrestri, essendo fatti per essere prodotti dalle cause superiori universali, senza l'intervento delle cause particolari terrestri, non è un miracolo se vengano prodotti in codesto modo: così non è un miracolo che gli animali dovuti alla putrefazione nascano senza il seme. Se invece gli effetti non sono fatti per essere prodotti dalle sole cause superiori, per il loro compimento si richiedono cause particolari inferiori. Ma quando un effetto viene prodotto da una causa superiore mediante i princìpi propri di esso, non si ha un miracolo. Perciò in nessun modo sono possibili dei miracoli per virtù delle creature superiori.

5. Sembra che queste tre cose, l'esigenza di un soggetto per operare, quella di compiere ciò cui il soggetto è in potenza, e quella di agire ordinatamente attraverso determinate fasi intermedie, concretamente si identifichino tra loro. Infatti un soggetto non è reso in potenza prossima al termine cui tende, se prima non ha raggiunto attualmente le fasi intermedie: il cibo, p. es., non diviene potenzialmente carne, se non dopo essere stato convertito in sangue. Ora, ogni creatura ha bisogno di un soggetto per poter compiere qualche cosa: e d'altra parte non può compiere altro che le cose cui il soggetto è in potenza, come abbiamo già dimostrato. Quindi non può far nulla senza ridurre in atto il soggetto con determinati

procedimenti intermedi. Dunque i miracoli, che invece consistono nel fatto che un dato effetto viene prodotto fuori del procedimento col quale può avvenire naturalmente, non possono essere compiuti per la virtù di una creatura.

6. Tra le varie specie del moto si riscontra un ordine naturale: infatti il primo tra i moti è il moto locale, che perciò è causa di tutti gli altri. Poiché in ogni genere di cose si riscontra che la prima è causa delle altre appartenenti a codesto genere. Ora, qualsiasi effetto venga prodotto nelle cose terrestri, è necessario che venga prodotto mediante una generazione o un'alterazione. Dunque bisogna che ciò venga compiuto mediante qualcosa che si muove localmente, anche se viene compiuto da un agente incorporeo, che propriamente non può avere un moto locale. Ma gli effetti che vengono prodotti dalle sostanze incorporee per mezzo di strumenti corporei non sono miracolosi: poiché i corpi non possono operare che naturalmente. Perciò le sostanze create incorporee non possono per virtù propria compiere dei miracoli. E molto meno le sostanze corporee, le cui azioni sono dette naturali, o fisiche.

Dunque compiere i miracoli è solo di Dio. Egli infatti è superiore all'ordine che abbraccia tutte le cose, essendo colui dalla cui provvidenza tutto codesto ordine deriva. Inoltre la sua virtù, essendo assolutamente infinita, non è determinata a uno speciale effetto; e neppure si richiede che i suoi effetti vengano prodotti in una maniera e in un ordine determinati.

Ecco perché il Salmista afferma di Dio, che « Egli solo fa grandi prodigi » (*Sal.*, CXXXV, 4).

Capitolo CIII

COME LE SOSTANZE SPIRITUALI COMPIANO COSE MIRABILI, CHE PERÒ NON SONO VERI MIRACOLI [1]

Avicenna sosteneva, che la materia nel produrre certi effetti ubbidisce di più alle sostanze separate che agli agenti contrari in essa esistenti. Perciò egli affermava che talora capitano degli effetti negli esseri terrestri, quali la pioggia e la guarigione di un inferno,

1. Ll. pp.: come al capitolo precedente.

per l'atto percettivo di codeste sostanze, senza la mediazione di un agente corporeo.

Egli ne ricavava un indizio dall'anima nostra [cfr. *De Anima*, ovvero *Scatus Naturalium*, P. IV, c. 4], la quale, quando è forte nell'immaginare, è capace di trasmutare il corpo per la sua semplice apprensione. Chi, p. es., cammina su una trave sospesa in alto, cade facilmente, perché la paura gli fa immaginare di cadere. Egli invece non cadrebbe, se codesta trave fosse poggiata per terra, così da non poter temere la caduta. Inoltre è evidente che il corpo per la semplice apprensione dell'anima si riscalda, come capita nella concupiscenza e nell'ira, oppure si raffredda come avviene nella paura. Anzi talora per una forte apprensione esso si trasmuta al punto di contrarre una malattia, p. es., la febbre o anche la lebbra. E su questa linea Avicenna insegna, che se l'anima è pura, non soggetta alle passioni corporali, e forte nella sua apprensione, alla sua apprensione ubbidisce non solo il corpo proprio, ma ubbidiscono anche i corpi esterni: al punto che dalla sua apprensione potrebbe essere guarito un infermo, od essere causata qualche altra cosa del genere. E questa secondo lui sarebbe la causa degli incantesimi: l'anima di un uomo, fortemente eccitata dalla malevolenza, esercita un influsso nocivo verso qualcuno, soprattutto verso i bambini, i quali per la delicatezza del loro corpo ricevono facilmente le impressioni. Perciò egli sostiene che in grado molto maggiore derivino sulla terra certi effetti, senza l'intervento di nessun agente corporeo, dalla semplice apprensione delle sostanze separate, che avrebbero la funzione di anime o di motori dei cieli.

Ora, questa tesi è assai in consonanza con altre tesi di Avicenna [cfr. *Metaphys.*, tract. 9, c. 5]. Infatti egli ritiene che tutte le forme sostanziali dei corpi terrestri emanino dalle sostanze separate; e che le cause agenti corporee servano solo a predisporre la materia a ricevere l'influsso della causa agente separata. Ma questo, secondo l'insegnamento di Aristotele, non è vero, dimostrando egli nel settimo libro della *Metafisica* [c. 8, n. 5], che le forme esistenti nella materia derivano non da forme separate, bensì da forme esistenti nella materia: è così infatti che si può riscontrare una somiglianza tra causa ed effetto.

E anche l'esempio che egli adduce dell'influsso esercitato dall'anima sul corpo non giova molto al suo intento. Infatti dall'appren-

sione non segue una trasmutazione nel corpo, se non perché la trasmutazione è accompagnata da un sentimento, di gioia o di paura, di concupiscenza o da qualche altra passione. Ora, codeste passioni implicano un determinato moto del cuore, dal quale segue la trasmutazione di tutto il corpo, o secondo il moto locale, o secondo qualche altra alterazione. Quindi rimane sempre che l'apprensione di una sostanza spirituale non altera il corpo, se non mediante il moto locale.

Anche l'esempio dell'incantesimo che egli adduce non si spiega col fatto che l'apprensione dell'uno trasmuta direttamente il corpo dell'altro: ma perché mediante il moto del cuore essa trasmuta il corpo dell'incantatore; e la sua trasmutazione raggiunge l'occhio, il quale può inficiare anche qualcosa di estrinseco, specialmente se questo è un soggetto delicato; esattamente come l'occhio di una donna mestruata può appannare uno specchio [*De Insomniis*, c. 2] [2].

Perciò una sostanza spirituale creata, con la propria virtù non può imprimere nessuna forma nella materia corporea, nel senso che la materia le ubbidisca attuandosi in una data forma, senza l'intervento del moto locale di un corpo. Infatti rientra nella virtù di una sostanza spirituale creata, che un corpo le ubbidisca col moto locale. E, muovendo localmente dei corpi, tale sostanza può adoperare dei princìpi fisicamente attivi per produrre determinati effetti: come l'arte del fabbro adopera il fuoco per rendere malleabile il ferro. Ma questo propriamente non è un fatto miracoloso. Perciò si deve concludere che le sostanze spirituali create con la propria virtù non compiono miracoli.

Dico « con la propria virtù »: perché niente impedisce che codeste sostanze, in quanto agiscono con la virtù di Dio, possano fare miracoli. Ciò si rileva anche dal fatto che, come insegna S. Gregorio, esiste un ordine angelico deputato specificamente al compimento dei miracoli [sopra, c. 80]. Anzi egli scrive che certi santi « talora compiono miracoli per autorità » [*Dial.*, II, c. 31], e non solo per intercessione.

2. Pur mostrandosi critico di fronte ad Avicenna, che la maggioranza dei medici e dei filosofi contemporanei riteneva inarrivabile in fatto di magia, come in questioni di medicina, S. Tommaso non dubita dei dati forniti direttamente da Aristotele.

Si deve però notare che quando gli angeli o i demoni si servono di certe cose naturali per produrre determinati effetti, se ne servono come di strumenti, come il medico il quale per guarire adopera determinate erbe. Però dall'azione dello strumento non deriva soltanto l'effetto corrispondente alla virtù di quest'ultimo, ma anche qualcosa che va oltre la sua virtù, in quanto esso agisce in virtù dell'agente principale: infatti la sega e la scure non potrebbero costruire un letto, se non in quanto agiscono sotto la mozione dell'arte: così pure il calore naturale non potrebbe generare le carni, se non per la virtù dell'anima vegetativa, la quale se ne serve come di uno strumento. Quindi è giusto che dalle stesse cose fisiche derivino gli effetti più alti quando esse servono come strumenti alle sostanze spirituali.

Perciò, sebbene tali effetti non possano assolutamente chiamarsi miracoli, perché derivano da cause naturali, tuttavia essi sono mirabili per noi per due motivi. Primo, perché tali cause vengono applicate ai loro effetti dalle sostanze spirituali in modo per noi inconsueto; cosicché risultano mirabili persino le opere degli artigiani più ingegnosi, non sapendo gli altri i segreti del loro mestiere. – Secondo, perché le cause naturali adoperate per produrre certi effetti acquistano una virtù speciale, per il fatto che sono strumenti delle sostanze spirituali. E questo aspetto si avvicina di più alla nozione di miracolo.

Capitolo CIV

LE OPERE DELLA MAGIA NON POSSONO DERIVARE DAL SOLO INFLUSSO DEI CORPI CELESTI[1]

Ci furono alcuni i quali affermarono che le opere mirabili che vengono compiute dalle arti magiche, non sarebbero causate da certe sostanze spirituali, bensì dalle virtù dei corpi celesti. E se ne avrebbe un indizio nel fatto che coloro i quali compiono queste opere, fanno attenzione alla posizione degli astri. Inoltre vengono adoperate delle erbe ed altri elementi corporali, come per predisporre la materia ter-

1. Il. pp.: I, q. 115, aa. 3-5; *De Pot.*, q. 6, aa. 3, 10.

restre ad accogliere l'influsso della virtù dei cieli. – Ma tutto questo è incompatibile con i dati sicuri dell'esperienza. Infatti:

1. Essendo impossibile che da dei princìpi corporei possa essere causata un'intellezione, come sopra abbiamo dimostrato [c. 84]. è impossibile che gli effetti propri di una natura intellettiva possano essere causati dalla virtù di un corpo celeste. Ora, nelle suddette opere magiche si riscontrano fenomeni che sono funzioni proprie della natura intellettiva: poiché vengono dati responsi sui furti subiti, e su altri fatti del genere, i quali non possono derivare che da un'intelligenza. Dunque non è vero che tutti codesti effetti sono causati dalla sola virtù dei corpi celesti.

2. Il parlare stesso è un atto proprio della natura ragionevole. Ora, nei fenomeni suddetti appariscono degli esseri che parlano, e che ragionano di vari argomenti. Quindi non è possibile che codeste cose vengano compiute con la sola virtù dei corpi celesti.

Se uno replicasse che codeste apparizioni non si presentano ai sensi esterni, ma soltanto all'immaginazione, rispondiamo prima di tutto che ciò risulta non vero. Non è possibile infatti che ad un uomo appariscano come reali le figure fantastiche, se non c'è l'alienazione dai sensi esterni: poiché non è possibile prendere per cose reali delle fantasie, se non è legato il giudizio naturale della sensibilità. Ora, a codesti colloqui e apparizioni partecipano uomini che usano liberamente dei sensi esterni. Quindi non è possibile che le cose vedute e udite esistano soltanto nella fantasia.

In secondo luogo [ciò è impossibile] per il fatto che da tutte le immagini della sua fantasia uno non può ricevere una conoscenza intellettiva superiore alla capacità naturale e acquisita del proprio intelletto: il che è evidente anche nei sogni nei quali anche quando includono dei presentimenti di cose future, non tutti quelli che vedono i sogni ne comprendono il significato. Invece da ciò che si vede o si ascolta nelle opere della magia, spesso uno riceve una conoscenza intellettiva di cose che superano la capacità del proprio intelletto: p. es., la rivelazione di tesori nascosti, la manifestazione del futuro, e talora si dànno persino risposte vere a dei problemi scientifici. Perciò, affinché un uomo con tali immaginazioni possa conoscere tali cose, è necessario, o che coloro i quali appariscono e parlano non siano veduti solo con l'immaginazione, oppure che per lo

meno ciò venga compiuto per la virtù di un intelletto superiore, non già per la sola virtù dei corpi celesti.

3. Ciò che viene compiuto per la virtù dei corpi celesti è un effetto naturale: poiché le forme causate dai corpi celesti nei corpi inferiori sono forme naturali. Perciò, i fenomeni che per nessuna cosa possono essere naturali, non possono essere compiuti per la virtù dei corpi celesti. Ebbene, tali sono appunto alcune delle opere suddette: p. es., che alla presenza di una persona tutte le porte si aprano, che uno si renda invisibile, e molti altri fatti consimili che si raccontano. Dunque non è possibile che ciò venga compiuto per la virtù dei corpi celesti.

4. Se dall'influsso dei corpi celesti una cosa riceve delle capacità che derivano da una data natura, essa riceve da quei corpi anche codesta natura. Ora, la capacità di muovere se stessi deriva dall'anima: essendo proprietà esclusiva degli esseri animati muovere se stessi. Perciò è impossibile che un corpo inanimato riesca a muovere se stesso per la virtù dei corpi celesti. Ebbene, è risaputo che per le arti magiche qualche statua si è mossa da se stessa, e ha parlato. Dunque non è possibile che gli effetti delle arti magiche siano compiuti per l'influsso dei corpi celesti.

Se uno obbiettasse che la statua suddetta, dall'influsso dei corpi celesti può aver ricevuto un principio vitale, rispondiamo che ciò è impossibile. Infatti:

a) In tutti i viventi il principio vitale è la forma sostanziale: « poiché vivere per i viventi è essere », come si esprime il Filosofo (*De Anima*, II, c. 4, n. 4). Ora, è impossibile che qualcosa riceva una nuova forma sostanziale, senza perdere la forma precedente: « poiché la generazione di una cosa è distruzione di un'altra » (*Physic.*, III, c. 8, n. 1). Ora, nella fabbricazione di una statua non viene distrutta nessuna forma sostanziale, ma si ha una semplice trasmutazione accidentale di figura: infatti rimane in essa la forma del bronzo, o di altre materie. Quindi non è possibile che codeste statue acquistino un principio vitale.

b) Se un corpo è mosso da un principio vitale, è necessario che sia dotato di senso: poiché « a muovere è il senso o l'intelletto ». Ora, negli esseri generabili e corruttibili l'intelletto non può fare a meno del senso. Ma non ci può essere il senso senza il tatto: né può esserci il tatto senza un organo dalla complessione equilibrata. Ma

tale equilibrio non si riscontra nella pietra, nella cera, o nel metallo con i quali si costruiscono le statue. Quindi non è possibile che le statue suddette siano mosse da un principio vitale.

c) I viventi perfetti sono generati non solo dalla virtù dei corpi celesti, ma anche dal seme: poiché « l'uomo è generato e dall'uomo e dal sole » [*Physic.*, II, c. 2, n. 11]. Quelli invece che vengono generati dalla sola virtù dei cieli senza il seme sono gli animali che nascono dalla putredine, e sono i più ignobili. Perciò, se le suddette statue ricevono il principio vitale, con cui muovono se stesse, dalla sola virtù dei cieli, bisogna che siano tra gli animali più ignobili. Questo però è falso, se i loro atti sono compiuti da un principio vitale intrinseco: poiché tra codesti atti si riscontrano nobili funzioni, dando esse responsi su cose occulte. Dunque non è possibile che esse agiscano o si muovano per un principio vitale.

d) Gli effetti naturali dovuti alla virtù dei corpi celesti si possono riscontrare anche prodotti senza l'intervento dell'arte: infatti sebbene qualcuno si sia servito dell'arte magica per generare le rane, e altri animali del genere, tuttavia capita che delle rane siano generate senza nessun artificio. Se quindi le statue suddette, prodotte dall'arte dei negromanti, ricevessero un principio vitale dalla virtù dei corpi celesti, si dovrebbe riscontrare la generazione di esse anche senza codest'arte. Invece, ciò non si riscontra. Dunque è evidente che tali statue non hanno un principio vitale, e non sono mosse dalle virtù dei corpi celesti.

Viene così esclusa la tesi di Ermete Trismegisto, il quale, come riferisce S. Agostino, affermava: « Come Dio è l'autore degli dèi celesti, così l'uomo è l'autore degli dèi che sono nei templi e che sono contenti d'essere vicini agli uomini..., voglio dire le statue animate, piene di senso e di spirito, e che producono cose tanto grandi e molteplici: statue che conoscono il futuro; che svelano i sogni e molte altre cose; causano infermità tra gli uomini e li fanno guarire, elargendo secondo i meriti il dolore e la gioia » [*De Civitate Dei*, VIII, c. 23].

Questa opinione viene condannata anche dalla parola di Dio. Infatti nei *Salmi* si legge: « Le statue dei gentili sono argento ed oro, lavoro delle mani degli uomini. Hanno la bocca e non parlano..., manca il fiato alla loro bocca » (*Salm.*, CXXXIV, 15 ss.).

Però non si deve negare in modo assoluto che nelle arti magiche suddette qualcosa possa derivare dalla virtù dei corpi celesti: ma limitatamente a quegli effetti che certi corpi terrestri sono in grado di produrre con la virtù di quei corpi.

Capitolo CV

DI DOVE LE ARTI MAGICHE DERIVINO LA LORO EFFICACIA [1]

Rimane ora da indagare di dove le arti magiche derivino la lor efficacia. Ed è facile scoprirlo, se teniamo presente la maniera in cui vengono esercitate. Infatti:

1. I maghi nelle loro funzioni si servono di voci significative per produrre determinati effetti. Ora, una voce in quanto ha un significato, non ha valore che da un'intelligenza: o dall'intelligenza di chi la proferisce, o da quella di chi l'ascolta. Dall'intelligenza di chi la proferisce, qualora questi sia di tanta virtù da poter causare le cose con il proprio pensiero, pensiero che in qualche modo la parola presenta agli effetti da produrre. Dall'intelligenza di chi ascolta, come quando dal concetto che la parola significa, chi l'ascolta si lascia persuadere a compiere qualcosa. Ora, non si può dire che le parole proferite dai maghi abbiano efficacia dall'intelligenza di chi le proferisce. Siccome infatti la virtù deriva dall'essenza, la diversità nella virtù mostra la diversità dei princìpi essenziali. Ora, negli uomini l'intelletto ha comunemente una tale disposizione, da causare in se stesso la conoscenza delle cose, non già da poter trasformare le cose. Quindi se esistono degli uomini i quali con parole che esprimono il loro pensiero possono trasmutare le cose con la propria virtù, dovranno essere di un'altra specie, e sono detti uomini solo in senso equivoco.

2. Con lo studio non si può acquistare la virtù di fare, ma solo la conoscenza per fare qualcosa. Ora, alcuni acquistano con lo studio l'abilità nel compiere le arti magiche. Dunque in essi non c'è una virtù per produrre tali effetti, ma solo una conoscenza.

Se uno replicasse che codesti uomini, a differenza di altri, sortiscono dalla nascita la suddetta virtù, per influsso delle stelle, cosic-

1. Il. pp.: *Sent.*, IV, d. 34, a. 3, ad 3; *De Pot.*, q. 6, a. 10.

ché gli altri, per quanto si istruiscano, non avendo ciò dalla nascita, non sono in grado di compiere efficacemente le funzioni suddette. si deve rispondere prima di tutto, che i corpi celesti non possono influire direttamente sull'intelletto, come sopra abbiamo dimostrato [c. 84]. Dunque nessuno può ricevere nel proprio intelletto, dall'influsso delle stelle, la virtù di rendere operativo il proprio pensiero mediante la parola.

Se poi uno dicesse che anche l'immaginazione produce qualcosa nell'esprimere delle voci significative, e su di essa possono influire i corpi celesti, dovendo la sua operazione essere compiuta mediante un organo corporeo, si risponde che ciò non può essere per tutti gli effetti prodotti dalle arti magiche. Sopra infatti abbiamo dimostrato che non tutti codesti effetti possono essere prodotti dalla virtù delle stelle. Perciò neppure è possibile che altri ricevano la virtù di produrre codesti effetti dall'influsso delle stelle.

Si deve quindi concludere che codesti effetti vengono compiuti da qualche intelligenza, cui sono indirizzate le parole da chi le proferisce. E ne abbiamo un indizio dal fatto che le formule magiche vengono denominate *invocazioni, suppliche, scongiuri* e persino *comandi,* come di uno che parli ad un altro.

3. Nelle pratiche di quest'arte vengono usati dei caratteri e delle figure determinate. Ma la figura non è causa di nessun'azione e di nessuna passione, altrimenti i corpi matematici sarebbero attivi e passivi. Perciò con determinate figure non si può disporre la materia a ricevere degli effetti naturali. Dunque, i maghi non si servono delle figure come di mezzi dispositivi. Quindi si deve concludere che se ne servono solo come di segni: poiché non è possibile una terza via di soluzione. Ma dei segni noi ci serviamo solo per comunicare con gli altri esseri intelligenti. Perciò le arti magiche derivano la loro efficacia da quell'essere intelligente cui il mago indirizza le parole.

Se uno facesse osservare che certe figure sono affini o appropriate a certi corpi celesti; cosicché i corpi inferiori vengono ad essere predisposti mediante codeste figure a ricevere le impressioni di quei determinati corpi, rispondiamo che ciò non è ragionevole. Infatti:

a) Un'entità passiva non viene ordinata a ricevere l'influsso di una causa agente, se non dal fatto che è in potenza. Perciò possono determinarla a ricevere una speciale impressione soltanto quelle cose

che la rendono potenziale. Ora, la materia non può essere resa potenziale rispetto a una data forma da delle figure: poiché la figura per sua natura astrae da ogni materia e forma di ordine sensitivo, essendo un'entità matematica. Dunque un corpo non può essere predisposto a ricevere un influsso dei corpi celesti dalle figure e dai caratteri.

b) Certe figure sono appropriate a certi corpi celesti come effetti di essi: poiché le figure dei corpi terrestri sono causate da quelli celesti. Ma le arti magiche si servono di caratteri o di figure non in quanto effetti dei corpi celesti, bensì in quanto effetti dell'arte umana. Dunque l'affinità delle figure a certi corpi celesti non serve allo scopo.

c) La materia corporea non può essere predisposta in nessun modo alla forma mediante figure, come abbiamo detto. Perciò i corpi che portano impresse codeste figure hanno una capacità di ricevere l'influsso celeste identica a quella degli altri corpi della medesima specie. Ora, agire di preferenza sopra un oggetto tra tutti quelli che hanno un'eguale disposizione, per qualcosa di affine che l'agente vi riscontra, non è di chi agisce per necessità di natura, ma di chi agisce per deliberazione. Dunque è evidente che le arti magiche che ricorrono a codeste figure per produrre determinati effetti, devono la loro efficacia non ad un agente naturale, bensì ad una sostanza intellettiva che agisce mediante l'intelletto.

Ciò risulta dal nome stesso che si dà a codeste figure, chiamandole *caratteri*. *Carattere* infatti significa *segno*. E così si lascia capire che ci si serve di codeste figure come di segni, da presentare a qualche natura intellettiva.

Siccome però nei manufatti le figure hanno quasi il compito di forme specifiche, uno potrebbe replicare che niente impedisce che dalla delineazione della figura possano derivare virtù dovute all'influsso di un corpo celeste, non in quanto è una figura, ma in quanto essa causa la specie di un manufatto, il quale ha ricevuto una virtù speciale dalle stelle. Ma delle lettere con le quali si scrivono delle cose in un'immagine, e così pure degli altri caratteri, non si può dire altro che sono dei segni: quindi essi non sono ordinabili che a un'intelligenza. Ciò risulta anche dai sacrifici, dalle prostrazioni, e dalle altre cose del genere di cui si servono [le arti magiche], e che non possono essere altro che segni di riverenza prestati a una natura intellettiva.

CAPITOLO CVI

LE SOSTANZE INTELLETTIVE CHE DÀNNO EFFICACIA ALLE ARTI MAGICHE NON SONO MORALMENTE BUONE[1]

Passiamo ora ad esaminare le qualità morali di quella natura intellettiva per la cui virtù vengono compiute codeste pratiche. Prima di tutto appare evidente che essa non è buona e lodevole. Infatti:

1. Prestare aiuto in cose che sono contrarie alla virtù non è di un'intelligenza ben disposta. Ora, tale aiuto viene offerto nelle pratiche suddette: poiché per lo più esse vengono adoperate per procurare adulteri, furti, omicidi e altri malefici, cosicché coloro che le esercitano sono chiamati maliardi. Perciò le virtù intellettive, sul cui aiuto si appoggiano le arti magiche, non sono moralmente ben disposte.

2. Un'intelligenza moralmente buona non può offrire familiarità e protezione a degli scellerati, preferendoli alle persone migliori. Ora, per lo più attendono a codeste arti uomini scellerati. Dunque le nature intellettive dal cui aiuto le arti magiche ricevano efficacia, non sono moralmente buone.

3. Intelligenze ben disposte hanno il compito di guidare gli uomini ai beni propriamente umani, che sono i beni di ordine razionale. Perciò distrarre da codesti beni, per trascinare verso i beni minori, è proprio di intelligenze mal disposte. Ora, con codeste arti gli uomini non raggiungono dei vantaggi circa i beni di ordine razionale, che sono le scienze e le virtù; ma solo circa i beni più piccoli: p. es., scoprire i furti, sorprendere i briganti, e altre cose del genere. Perciò le sostanze intellettive, con l'aiuto delle quali vengono esercitate queste arti, non sono moralmente ben disposte.

1. Di questo capitolo non esistono nelle altre opere dell'Aquinate veri e propri luoghi paralleli; non tanto perché qui nella *Contra Gentiles* egli ha trattato con tanta ampiezza delle arti magiche, quanto perché ha usato questa via induttiva per giungere a parlare degli spiriti maligni. Infatti anche nella *Summa Teologica* egli tratta in due organicissime questioni e della *divinazione* e dell'*arte notoria* (II-II, qq. 95, 96), che giustamente considera « quaedam reliquiae idololatriae » (ibid., q. 96, a. 3): e là è possibile rintracciare quasi tutte le idee espresse in questo capitolo. Ma l'impostazione del problema è qui del tutto diversa.

4. Nelle pratiche di codeste arti si riscontrano inganno e irragionevolezza: per esse infatti si richiede un uomo libero dai rapporti venerei, e tuttavia spesso esse vengono adoperate per combinare accoppiamenti illeciti. Ora, nelle azioni di un'intelligenza ben disposta, non si riscontra niente di irragionevole e d'incoerente. Dunque codeste arti si servono di intelligenze che non sono ben disposte moralmente.

5. Non è moralmente ben disposto colui che viene provocato a prestare aiuto a qualcuno mediante il compimento di qualche delitto. Ebbene, proprio questo invece avviene nelle arti magiche: poiché si legge che alcuni per eseguirne le prescrizioni hanno ucciso dei bambini. Dunque le intelligenze per il cui aiuto esse si praticano non sono oneste.

6. Il bene proprio dell'intelletto è la verità. Essendo dunque proprio di chi è buono procurare il bene, è proprio di un intelletto ben disposto condurre altri alla verità. Invece nelle pratiche della magia si fanno molte cose che illudono e ingannano gli uomini. Perciò le intelligenze cui esse chiedono aiuto non sono moralmente ben disposte.

7. Un intelletto ben disposto è attratto dalla verità di cui gode, non già dalla menzogna. Ora, i maghi nelle loro invocazioni si servono anche di menzogne, con le quali attirano coloro del cui aiuto si servono: essi infatti minacciano cose impossibili, come nel caso in cui chi faceva l'incantesimo, secondo il racconto di Porfirio [cfr. AGOST., *De Civit. Dei*, X, c. 11], minacciò di distruggere il cielo e di far cadere le stelle, qualora non fosse stato aiutato. Perciò le sostanze intellettive per l'aiuto delle quali vengono compiute le arti magiche, non risultano moralmente ben disposte.

8. Non è di un essere moralmente ben disposto sottomettersi come inferiore, quando è superiore: oppure lasciarsi supplicare come superiore, se è inferiore. Ora, i maghi invocano supplichevoli coloro del cui aiuto si servono, come se fossero realtà superiori; e quando li sentono presenti, li comandano come esseri inferiori. Dunque in nessun modo codesti esseri sono ben disposti moralmente.

Viene così escluso l'errore dei gentili, i quali attribuiscono agli dèi codeste operazioni.

CAPITOLO CVII

LE SOSTANZE INTELLETTIVE DEL CUI AIUTO SI SERVONO LE ARTI MAGICHE NON SONO CATTIVE PER LA LORO NATURA[1]

Non è possibile però che nelle sostanze intelligenti del cui aiuto si servono le arti magiche, ci sia una malvagità naturale. Infatti:

1. Verso la cosa alla quale tende secondo la propria natura, nessun essere tende *per accidens*, ma *per se*: come il corpo grave tende al basso. Ora, se le suddette sostanze intellettive fossero cattive secondo la loro natura, tenderebbero al male naturalmente. Quindi non *per accidens*, ma *per se* esse tenderebbero al male. Ma questo è impossibile: poiché sopra abbiamo dimostrato [cc. 3 ss.] che *per se* tutte le cose tendono al bene, e niente al male, se non *per accidens*. Dunque codeste sostanze intellettive non sono cattive per la loro natura.

2. Tutto ciò che esiste nell'universo bisogna che sia, o causa, o causato: altrimenti non avrebbe nessun ordine o legame con le altre cose. Perciò codeste sostanze o sono soltanto cause, oppure sono anche causate. Considerandole in quanto cause, va ricordato che il male può essere causa di qualcosa solo *per accidens*, come sopra abbiamo spiegato [c. 14]; ora, tutto ciò che è *per accidens* deve risalire a qualcosa che è *per se*: quindi in esse deve esserci qualcosa, in forza del quale sono cause, che precede la loro cattiveria. Ebbene, in ogni ente la prima cosa è la sua natura o essenza. Dunque le suddette sostanze non sono cattive per la loro natura.

E si arriva alla stessa conclusione, se si considerano come causate. Poiché un agente non agisce se non perché tende al bene. Perciò il male non può essere effetto di nessuna causa, se non *per accidens*. Ora, ciò che viene causato solo *per accidens*, non può essere secondo natura: poiché ogni natura ha un modo determinato per venire all'esistenza. Quindi non è possibile che codeste sostanze siano cattive per la loro natura.

3. Ogni ente possiede il proprio essere perfezionato alla sua natura. Ora, l'essere in quanto tale è buono: e ne abbiamo l'indizio nel

1. II. pp.: I, q. 63, a. 4; *De Malo*, q. 16, a. 2; Opusc. XV, *De Angelis*, c. 10; *In Ioann.*, c. 8; *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 19.

fatto che tutte le cose desiderano di esistere. Se quindi le suddette sostanze per la loro natura fossero cattive, non avrebbero affatto l'esistenza.

4. Sopra noi abbiamo dimostrato [lib. II, c. 15], che non può esistere una cosa la quale non riceva l'essere dal primo ente, e che il primo ente è il sommo bene [lib. I, c. 41]. Ora, perché ogni causa agente causi, in quanto tale, effetti consimili, è necessario che le cose causate dal primo ente siano buone. Perciò le suddette sostanze non possono essere cattive, in quanto hanno una loro natura.

5. È impossibile che esista una cosa che sia esclusa dalla partecipazione del bene in tutta la sua universalità: infatti, se una cosa fosse del tutto priva di bene, non avrebbe in sé nulla di appetibile, poiché appetibile e bene s'identificano; mentre per ogni cosa il proprio essere è appetibile. Perciò, se qualche cosa si dice cattiva per sua natura, è necessario che essa non sia cattiva in senso assoluto, ma perché lo è per qualcuno al quale è nociva. Infatti quello che per l'uno è veleno, per un altro è alimento. Questo capita perché il bene particolare proprio di una cosa è contrario al bene particolare proprio di un'altra: il calore, p. es., che è il bene del fuoco, è contrario al freddo che è il bene dell'acqua, e lo distrugge. Perciò quanto per sua natura è ordinato non ad un bene particolare, ma al bene in senso assoluto, è impossibile che possa dirsi cattivo naturalmente, sia pure in questo modo. Ebbene, tale è ogni intelligenza: poiché il suo bene sta nel proprio agire che ha per oggetto gli universali e le realtà che sono in senso assoluto. Dunque non è possibile che un'intelligenza sia per sua natura cattiva, non solo in senso assoluto, ma neppure in senso relativo.

6. In ciascun essere dotato d'intelligenza, secondo l'ordine naturale, l'intelletto muove la volontà: poiché oggetto proprio della volontà è il bene intellettualmente conosciuto. Ora, il bene di ordine volitivo sta nel seguire l'intelligenza: per noi, p. es., il bene sta nel seguire la ragione, mentre ciò che non la segue costituisce il male. Perciò secondo l'ordine naturale, le sostanze intellettive vogliono il bene. Dunque è impossibile che le sostanze intellettive, del cui aiuto si servono le arti magiche, siano naturalmente cattive.

7. Siccome la volontà tende per natura al bene intellettualmente conosciuto, che ne costituisce l'oggetto e il fine, è impossibile che una sostanza intellettiva abbia una volontà cattiva per natura, senza che

il suo intelletto non erri per natura nel giudicare del bene. Ora, un tale intelletto non può esistere: infatti i falsi giudizi nell'attività intellettiva sono come i mostri nella realtà corporea, i quali non sono secondo natura, ma contro natura; poiché il bene dell'intelletto e il suo fine naturale è la conoscenza della verità. Dunque è impossibile che ci sia un intelletto il quale per natura s'inganna nel giudicare della verità. Quindi neppure è possibile che ci sia una sostanza intellettiva che abbia per natura una volontà cattiva.

8. Una potenza conoscitiva non può fallire nel conoscere il proprio oggetto, se non per una sua menomazione o corruzione, poiché per la sua essenza è ordinata alla conoscenza di tale oggetto: la vista, p. es., non fallisce nella cónoscenza dei colori, se non per una sua menomazione. Ma ogni menomazione o corruzione è contro natura, poiché la natura tende all'esistenza e alla perfezione della cosa stessa. Perciò è impossibile che ci sia una potenza conoscitiva, che per natura venga meno nel giudicare rettamente del proprio oggetto. Ora, oggetto proprio dell'intelletto è il vero. Quindi è impossibile che ci sia un intelletto che per natura sbagli circa la conoscenza della verità. Dunque neppure esiste una volontà che per natura si allontana dal bene.

Ciò è confermato dall'autorità della Scrittura. S. Paolo infatti afferma: « Ogni creatura di Dio è buona » (*I Tim.*, IV, 4). E nella *Genesi* si legge: « Vide Dio tutte le cose che aveva fatto, ed erano molto buone » (*Gen.*, I, 31).

Viene confutato così l'errore dei Manichei, i quali ritengono che le suddette sostanze intellettive, che noi ordinariamente chiamiamo *demoni* o diavoli, sono cattive per natura.

Viene confutata anche la tesi di Porfirio[2], il quale riferisce nella sua epistola ad Anefonte, che « alcuni credono all'esistenza di un genere di spiriti che hanno la prerogativa di esaudire i maghi: essi sono falsi per natura, prendono ogni sorta di forme, si fingono o dèi, o demoni, o anime dei trapassati. Essi causano tutte quelle cose che possono sembrare buone o cattive. Ma circa le cose che sono veramente buone essi non aiutano: anzi sembra che non le conoscano.

2. Il neoplatonico *Porfirio* [233-304 d. C.] è conosciuto soprattutto per la sua *Isagoge*, ben nota nel Medioevo nella traduzione latina di Boezio, che è un'introduzione alle categorie aristoteliche. A Roma fu discepolo di Plotino di cui scrisse la *Vita* e pubblicò le *Enneadi*.

Inoltre dànno cattivi consigli, e cercano di ostacolare coloro che seguono la virtù; sono poi pieni di superbia e di orgoglio, godono dei sacrifizi e si lasciano attrarre dalle adulazioni » [cfr. Agost., *De Civit. Dei*, X, c. 11]. Queste parole di Porfirio mostrano chiaramente la malizia dei demoni, del cui aiuto si servono le arti magiche. Esse sono condannabili solo in quanto attribuiscono tale malizia alla loro natura.

Capitolo CVIII

ARGOMENTI CHE SEMBRANO DIMOSTRARE CHE NEI DEMONI NON PUÒ ESSERCI IL PECCATO[1]

Se quindi nei demoni la malizia non è naturale, e d'altra parte abbiamo già dimostrato [c. 106] che essi sono cattivi, è necessario concludere che sono cattivi per volontà. Perciò dobbiamo esaminare come ciò sia possibile. – Ebbene [ecco intanto le ragioni per cui] ciò sembra assolutamente impossibile:

1. Nel *Secondo Libro* [c. 90] noi abbiamo dimostrato che nessuna sostanza intellettiva è per natura unita a un corpo all'infuori dell'anima umana: oppure, secondo alcuni, all'infuori anche delle anime dei corpi celesti [*ibid.*, c. 70]. – Ma pensare che queste ultime siano cattive non è ammissibile, poiché il moto dei corpi celesti è ordinatissimo, ed è in qualche modo principio o causa di tutto l'ordine fisico. Ora, all'infuori dell'intelletto ogni altra potenza conoscitiva si serve di organi corporei animati. Quindi non è possibile che in tali sostanze ci sia una potenza conoscitiva che non sia l'intelletto. Perciò tutta la loro conoscenza è fatta d'intellezione. Ora, nelle cose di cui si ha l'intellezione non si sbaglia: poiché ogni errore deriva da una mancanza d'intellezione. Dunque nella conoscenza delle suddette sostanze non può esserci nessun errore. Ma non può esserci nessun peccato volontario senza un errore: poiché la volontà tende sempre al bene conosciuto; e quindi se non si sbaglia nella conoscenza del bene, non può esserci un peccato nella

1. Il. pp.: I, q. 63, aa. 1 ss.; *Sent.*, I, d. 5, q. 1, a. 1; d. 23, q. 1, a. 1; *De Verit.*, q. 24, a. 7; *De Malo*, q. 16, a. 2; Opusc. XV, *De Angelis*, c. 19; *In Iob.*, c. 4, lect. 3.

volontà. Dunque in tali sostanze non può esserci un peccato volontario.

2. In noi il peccato volontario capita circa quelle cose di cui in universale abbiamo una conoscenza vera, per il fatto che nel caso particolare il giudizio della ragione viene impedito o inceppato da qualche passione. Ora, nei demoni le passioni non possono esserci: poiché si tratta di passioni della parte sensitiva, la quale non ha nessuna operazione senza un organo corporeo. Quindi se codeste sostanze separate hanno una scienza retta di ordine universale, è impossibile che la loro volontà tenda al male per un difetto di conoscenza nel particolare.

3. Nessuna potenza conoscitiva s'inganna circa il proprio oggetto, ma solo circa oggetti estranei: la vista, p. es., non s'inganna nel giudicare dei colori; ma quando uno mediante la vista giudica del sapore, o della natura di una cosa, allora capita l'inganno. Ora, oggetto proprio dell'intelletto è la quiddità delle cose. Dunque nella conoscenza dell'intelletto non può capitare l'errore, se esso percepisce le sole quiddità delle cose; ma tutti gli inganni capitano per il fatto che l'intelletto apprende le forme delle cose confuse con i dati della fantasia, come capita a noi. Ma tale modo di conoscere non esiste nelle sostanze intellettive non unite al corpo: poiché i fantasmi non possono esistere senza il corpo. Perciò non è possibile che alle sostanze separate capiti un errore nella conoscenza. Quindi neppure un peccato nella volontà.

4. In noi capita l'errore nell'atto in cui l'intelletto compone e divide, per il fatto che non percepisce senz'altro la quiddità o natura della cosa, ma applica qualche concetto alla cosa conosciuta. Invece nell'operazione con cui l'intelletto apprende la quiddità, l'errore non capita, se non *per accidens*, in quanto anche in codesta operazione, si mescola qualcosa dell'operazione intellettiva di composizione e divisione. E ciò capita perché il nostro intelletto arriva a conoscere la quiddità di una cosa non immediatamente, ma con un procedimento induttivo: come quando da principio apprendiamo il concetto di *animale*, e dividendolo per le opposte differenze, lasciandone da parte una, applichiamo l'altra al genere, fino a che non arriviamo alla definizione della specie. Ora, in tale procedimento può capitare l'errore, se si prende come differenza del genere indicato qualcosa che non lo è. Ma questo procedimento conoscitivo è

proprio dell'intelletto, il quale, raziocinando, passa da un concetto all'altro, il che non appartiene alle sostanze intellettive separate, come sopra [lib. II, c. 101] abbiamo visto. Dunque non sembra che nella conoscenza di codeste sostanze possa capitare un errore. Quindi neppure può capitare un peccato nella loro volontà.

5. Poiché in qualsiasi essere l'appetito tende solo al proprio bene, sembra impossibile che quell'essere per il quale il bene è rigorosamente unico, possa errare nei suoi appetiti: Perciò, sebbene il peccato capiti negli esseri corporei, per i difetti che occorrono nei successivi sviluppi dell'appetito, non capita mai nell'appetito naturale: infatti la pietra tende sempre verso il basso, sia che arrivi al termine, sia che ne venga impedita. Invece in noi il peccato capita nell'appetizione stessa; perché, essendo la nostra natura composta di spirito e di corpo, in noi si riscontrano molteplici beni: infatti il nostro bene di ordine intellettivo è diverso dal nostro bene di ordine corporale. Ora, tra i diversi beni umani c'è un certo ordine, secondo il quale ciò che è secondario va riferito a ciò che è principale. Perciò in noi capita il peccato volontario, quando, senza salvare codesto ordine, desideriamo ciò che per noi è bene solo in senso relativo, contro ciò che è bene in senso assoluto. Ma tale complessità e diversità di beni non esiste nelle sostanze separate; ché anzi ogni loro bene è di ordine intellettivo. Dunque in esse non sembra possibile che capiti un peccato volontario.

6. In noi il peccato volontario capita per eccesso o per difetto, mentre la virtù sta nel giusto mezzo. Perciò nelle cose in cui eccesso e difetto non sono possibili, ma esiste solo il giusto mezzo, non capita che la volontà arrivi a peccare: nessuno infatti può peccare nel volere la giustizia, poiché la giustizia stessa è il giusto mezzo. Ora, le sostanze intellettive separate non possono desiderare che beni intellettivi: è ridicolo infatti affermare che desiderano beni corporali esseri che per natura sono incorporei, o che vogliano beni sensibili esseri privi di sensazione. Ma nei beni di ordine intellettivo non si riscontra un eccesso; poiché essi sono per se stessi giusto mezzo tra eccesso e difetto: la verità, p. e., è il giusto mezzo tra due errori, di cui l'uno per eccesso e l'altro per difetto; infatti anche i beni sensibili e corporali raggiungono il giusto mezzo in quanto si adeguano alla ragione. Perciò non sembra che le sostanze intellettive separate possano peccare volontariamente.

7. È evidente che ur
fetti di una sostanza co
elementi tra loro contra
nessun difetto. Quindi
tario nelle sostanze sepa
e moto, da cui sembra

COME IL PEC
E QUA

Che nei demoni ci
della Sacra Scrittura. I
fin da principio» (*I C*
menzogna», e che «
E nel libro della *Sapie*
nel mondo per l'invidi

Se uno volesse seg
risolvere le difficoltà p
sono «animali dal corp
possono anche avere
anche le passioni che p
e altre consimili: e p
di anima» [cfr. S. A

E poiché, secondo
trebbe loro attribuire
intellettiva. Infatti per

2. Tutte queste difficolt
degli angeli è per la teologi
un argomento così arduo si
in questo soltanto, l'Aquina
logia, ottenendo per tale m
teologi moderni sono tornat
J. De Blic, *S. Thomas et*
l'ange, in «Mélange des Sc
Péché de Satan et destinée
Carmél.», 1948, pp. 48-85;
1954, pp. 155-165; Maritain
positions thomistes, in «Re

1. Il. pp.: come al capi

7. È evidente che una sostanza incorporea è più immune da difetti di una sostanza corporea. Ma nelle sostanze corporee, prive di elementi tra loro contrari, ossia nei corpi celesti, non può capitare nessun difetto. Quindi molto meno può capitare un peccato volontario nelle sostanze separate, lontane da ogni contrarietà, materialità e moto, da cui sembra che possano derivare dei difetti [2].

CAPITOLO CIX
COME IL PECCATO È POSSIBILE NEI DEMONI E QUALE NE SIA LA NATURA [1]

Che nei demoni ci sia il peccato volontario è manifesto dai testi della Sacra Scrittura. In essa infatti si legge che « il demonio pecca fin da principio » (*I Giov.*, III, 8), che « è bugiardo e padre della menzogna », e che « era omicida dall'inizio » (*Giov.*, VIII, 44). E nel libro della *Sapienza* (II, 24) è detto che « la morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo ».

Se uno volesse seguire le opinioni dei Platonici, sarebbe facile risolvere le difficoltà precedenti. Infatti costoro dicono che i demoni sono « animali dal corpo aereo »; cosicché, essendo essi uniti ai corpi, possono anche avere la parte sensitiva. Perciò attribuiscono loro anche le passioni che per noi sono cause di peccato, cioè l'ira, l'odio e altre consimili: e per questo Apuleio afferma che sono « passivi di anima » [cfr. S. Agost., *De Civit. Dei*, VIII, cc. 14 ss.].

E poiché, secondo i Platonici, essi sono uniti a dei corpi, si potrebbe loro attribuire un altro genere di conoscenza oltre quella intellettiva. Infatti per Platone anche l'anima sensitiva è incorrutti-

2. Tutte queste difficoltà non sono di facile soluzione. Se vogliamo, il peccato degli angeli è per la teologia una questione elegante; ma proprio nella soluzione di un argomento così arduo si rivela la profondità del vero teologo. In questo, ma non in questo soltanto, l'Aquinate ha mostrato la sua superiorità, come in tutta l'angelologia, ottenendo per tale motivo la denominazione di Dottore Angelico. – Diversi teologi moderni sono tornati a trattare questo tema sulla scia di S. Tommaso: cfr. J. De Blic, *S. Thomas et l'intellectualisme moral; a propos de la peccabilité de l'ange*, in « Mélange des Sc. Rel. », 1944, pp. 241-280; Philippe de la Trinité, *Du Péché de Satan et destinée de l'esprit d'après S. Thomas d'Aquin*, in « Études Carmél. », 1948, pp. 48-85; C. Courtes, in « Revue Thom. », 1953, pp. 133-163; 1954, pp. 155-165; Maritain J., *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes*, in « Revue Thom. », 1956, pp. 197-239.

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

bile [cfr. lib. II, c. 82]. Dunque bisogna che abbia anch'essa un'operazione indipendente dal corpo. Quindi niente impedirebbe la presenza delle operazioni dell'anima sensitiva, comprese le passioni, in una sostanza intellettiva, sia pure separata dal corpo. Cosicché in essa ci sarebbe la stessa radice di peccato che è in noi.

Ma tutte e due queste spiegazioni sono insostenibili. Sopra infatti [lib. II, c. 90] noi abbiamo dimostrato che non ci sono altre sostanze intellettive unite ai corpi oltre le anime umane. – Che poi le operazioni dell'anima sensitiva non possano prodursi senza il corpo, lo dimostra il fatto che con la perdita di un organo sensitivo si perde anche la funzione rispettiva: con la perdita dell'occhio viene a mancare la vista. Ed ecco perché alla distruzione dell'organo del tatto, senza il quale l'animale non può sussistere [*De Anima*, II, c. 2, n. 5], bisogna che l'animale muoia.

Per chiarire il problema bisogna tener presente che come c'è un ordine tra le cause efficienti, così c'è un ordine tra le cause finali: cosicché il fine secondario dipende da quello principale, come la causa efficiente secondaria dipende dalla principale. Ebbene, nelle cause efficienti capita il difetto quando l'agente secondario sfugge all'ordine dell'agente principale: come quando la gamba, alterando per la sua stortura l'esecuzione del moto che la potenza volitiva comanda, produce lo zoppicare. Così anche nelle cause finali: quando il fine secondario non rientra nell'ordine del fine principale, si ha un peccato nella volontà, il cui oggetto è il bene e il fine.

Ora, qualsiasi volontà vuole per natura ciò che forma il bene proprio del volente, cioè la perfezione di lui, né può volere il contrario. Perciò non può capitare peccato alcuno in quel volente il cui bene proprio è il fine ultimo, che non rientra nell'ordine di un altro fine, e nel cui ordine sono compresi tutti gli altri fini. E codesto volente è Dio, il cui essere è la bontà somma, che è il fine ultimo. Dunque in Dio non può esserci un peccato volontario.

Ma in qualsiasi altro volente, il cui bene proprio deve rientrare nell'ordine di un altro bene, può capitare un peccato volontario, considerandolo nella sua natura. Infatti, sebbene si trovi in ciascun volente l'inclinazione naturale della volontà a volere e ad amare la propria perfezione, così da non poter volere il contrario; tuttavia essa non gli è innata in maniera da ordinarlo per natura ad un altro fine, senza poter fallire: poiché il fine superiore non è proprio

della sua natura, ma di una natura superiore. Perciò è lasciato al suo arbitrio ordinare la propria perfezione al fine superiore. Infatti gli esseri dotati di volontà differiscono, da quelli che sono privi di essa, nel fatto che i primi ordinano se stessi al fine, e per questo sono denominati liberi: invece gli esseri privi di volontà, non ordinano se stessi al fine, ma vi sono ordinati da un agente superiore, come portati al fine da altri e non da se stessi.

Perciò nella volontà di una sostanza separata ha potuto esserci il peccato per il fatto che essa non ordinò all'ultimo fine il bene proprio e la propria perfezione, ma aderì al proprio bene come se si trattasse del fine [ultimo]. E poiché dal fine si desumono necessariamente le regole dell'agire, ne è seguito che dispose di regolare le altre cose partendo da se stessa, rifiutando di far regolare la sua volontà da una realtà superiore. Ora, questo spetta a Dio soltanto. Così dunque va intesa l'affermazione che [il demonio] « desiderò l'uguaglianza con Dio » (*Is.*, XIV, 14): non nel senso che il suo bene dovesse uguagliare quello di Dio; perché questo non sarebbe concepibile per un'intelligenza; e desiderandolo essa avrebbe desiderato di non essere più se stessa, poiché la distinzione specifica deriva dai vari gradi degli esseri, come sopra abbiamo visto [c. 97]. – Ma voler regolare gli altri, e rifiutarsi di far regolare la propria volontà da uno superiore, equivale a volere il comando, e rifiutare in qualche modo la sudditanza, il che è un peccato di superbia. Perciò è ben detto che il primo peccato del demonio fu la superbia. – E poiché da un errore riguardante un principio seguono errori vari e molteplici, dal primo disordine della volontà capitato nel demonio, seguirono molti altri peccati nella sua volontà: di odio verso Dio, il quale resiste alla sua superbia, e punisce con somma giustizia la sua colpa; di invidia verso l'uomo; e molti altri peccati di questo genere.

Inoltre si deve notare che quando il bene proprio di un soggetto è subordinato a più superiori, se questo essere è dotato di volontà, è libero di recedere dalla subordinazione di un superiore, principale o subalterno che sia, senza recedere da quella di un altro. Un soldato, p. es., il quale è subordinato al re e al comandante dell'esercito, può ordinare la propria volontà e al bene del comandante e al bene del re, o viceversa. Ma se il comandante si ribella all'ordine del re, la volontà del soldato sarà buona recedendo dalla volontà del

comandante, e indirizzando la propria volontà al re; sarà invece cattiva nel seguire la volontà del comandante contro la volontà del re: poiché l'ordine di un principio inferiore dipende dall'ordine di quello superiore. Ora, le sostanze separate non solo sono subordinate a Dio, ma sono subordinate anche l'una all'altra, dalla prima all'ultima, come abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* [c. 95]. E poiché in tutti gli esseri dotati di volontà inferiori a Dio può esserci il peccato volontario, per quanto dipende dalla loro natura, fu possibile che qualcuna delle intelligenze superiori, o addirittura la prima fra tutte, peccasse volontariamente. E questo è molto probabile: perché essa non si sarebbe appagata del proprio bene come di un fine, se il suo bene non fosse stato molto perfetto. Perciò poté avvenire che alcune tra le intelligenze inferiori volontariamente ordinassero il proprio bene verso di essa, allontanandosi dalla subordinazione a Dio, e quindi peccassero: mentre altre, osservando volontariamente la subordinazione a Dio, giustamente recedettero dalla subordinazione all'intelligenza peccatrice, sebbene superiore ad esse nell'ordine naturale. – Come poi perseveri nella bontà o nella malizia la volontà delle une e delle altre lo spiegheremo nel *Quarto Libro* [cc. 92 ss.]; perché questo rientra nel castigo dei cattivi e nel premio dei buoni.

Tra l'uomo quindi e le sostanze separate c'è questa differenza, che in un uomo ci sono molteplici potenze appetitive, di cui l'una è subordinata all'altra; mentre nelle sostanze separate questo non capita, pur essendo subordinate tra loro. Ora, il peccato volontario si ha per una qualsiasi deviazione di un appetito subordinato. Perciò come sarebbe peccato per delle sostanze separate il deviare dall'ordine divino, oppure l'insubordinazione di una sostanza inferiore rispetto a quella superiore sottomessa all'ordine divino; così due sono i modi con cui avviene il peccato nell'uomo. Primo, per il fatto che la volontà umana non ordina il proprio bene a Dio: e tale peccato è comune all'uomo e alle sostanze separate. Secondo, per il fatto che il bene dell'appetito inferiore non è regolato secondo l'appetito superiore: p. es., quando vogliamo i piaceri carnali, ai quali tende il concupiscibile, senza seguire l'ordine della ragione. E questo peccato non può capitare nelle sostanze separate.

CAPITOLO CX

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI PRESENTATI [al c. 108][1]

Dopo queste riflessioni non è difficile risolvere le obbiezioni presentate [al c. 108].

[Obb. 1, 2, 3, 4] – Non siamo obbligati ad affermare che nell'intelletto delle sostanze separate ci sia stato l'errore di giudicare bene quello che bene non era; ma solo quello di non considerare il bene superiore al quale bisognava riferire il proprio bene. E questa inconsiderazione poteva essere motivata dalla volontà intensamente rivolta al proprio bene: la volontà infatti è libera di volgersi a una cosa, o a un'altra.

[Obb. 5] – È poi evidente che il demonio non desiderò che un unico bene, ossia il bene proprio: ma il suo peccato fu in questo, che trascurò il bene superiore, al quale doveva subordinarsi. Infatti come per noi è peccato volere i beni inferiori, ossia corporali, senza seguire l'ordine della ragione, così nel diavolo fu peccato il non riferire il proprio bene al bene divino.

[Obb. 6] – Inoltre è evidente che il diavolo non rispettò il giusto mezzo della virtù in quanto non si sottopose all'ordine del suo superiore, e così attribuì a se stesso più del dovuto, mentre attribuì di meno a Dio, al quale tutte le cose devono essere sottoposte come alla loro regola prima. Perciò è evidente che in quel peccato il giusto mezzo non venne rispettato, non già per un eccesso di passione, ma per una disuguaglianza della giustizia, la quale riguarda le opere. Infatti nelle sostanze separate possono esserci delle operazioni, non già le passioni.

[Obb. 7] – Dal fatto che non può esserci nessun difetto nei corpi celesti, non ne segue che non possa esserci nessun peccato nelle sostanze separate. Poiché i corpi e tutti gli esseri privi di ragione sono soltanto guidati, ma non guidano se stessi: perché non hanno il dominio dei loro atti. Perciò essi non possono scostarsi dalla regola prima di chi li guida e li muove, se non perché non sono in grado di subirla efficacemente. E questo capita per l'indisposizione della materia. Ecco perché i corpi celesti, nei quali non può

1. Ll. pp.: come al capitolo 108.

esserci indisposizione della materia non possono mai scostarsi dalla rettitudine della prima regola. Invece le sostanze razionali, o intellettive, non soltanto sono guidate, ma guidano se stesse ai loro atti. E ciò si riscontra in esse quanto più perfetta è la loro natura: poiché quanto è più perfetta la natura che si possiede, tanto è più perfetta la virtù nell'operare. Perciò la perfezione della natura non impedisce che il peccato possa capitare nei demoni nel modo suddetto: cioè per il fatto che attaccandosi a se stessi, non considerarono l'ordine della causa superiore.

Capitolo CXI

LE CREATURE INTELLIGENTI SONO SOGGETTE ALLA DIVINA PROVVIDENZA IN UNA MANIERA SPECIALE[1]

Da quanto abbiamo detto in precedenza [cc. 64 ss.] risulta evidente che la provvidenza divina si estende a tutti gli esseri. Tuttavia è necessario che essa si eserciti sulle nature intellettive e razionali in una maniera speciale, più che sulle altre creature. Infatti codesti esseri superano le altre creature, sia nella perfezione della natura, che nella nobiltà del loro fine. Nella perfezione della natura, perché soltanto la creatura ragionevole ha il dominio dei propri atti, muovendosi liberamente all'operazione; invece le altre creature più che muoversi sono mosse ad operare, come sopra abbiamo spiegato [c. 47]. Le superano nella nobiltà del fine, poiché la sola creatura intellettiva raggiunge con la sua operazione il fine ultimo dell'universo, cioè Dio, conoscendolo e amandolo: invece le altre creature non possono raggiungerlo che mediante una certa partecipazione della sua somiglianza. Ora, tutti gli aspetti di un'azione, e di quanto ne dipende, cambiano secondo le diversità del fine: come cambiano i procedimenti dell'arte, secondo la diversità del fine e della materia. Un medico infatti, nell'eliminare la malattia procede diversamente che nel preservare la salute; e usa procedimenti diversi per corpi di complessione diversa. Così pure nel governo di una città

1. Il. pp.: I, q. 22, a. 2, ad 5; q. 23; *Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2; *De Verit.*, q. 5, a. 5; *Comp. Theol.*, c. 143.

bisogna seguire sistemi diversi, secondo le diverse condizioni di coloro che vi sono soggetti, e secondo i compiti cui questi sono ordinati: diverso è infatti il modo di disporre i soldati, per prepararli a combattere, e quello di disporre gli artigiani perché possano attendere bene ai loro mestieri. Dunque l'ordine col quale sono soggette alla divina provvidenza le creature ragionevoli, è diverso da quello col quale sono ordinate le altre creature.

Capitolo CXII

LE CREATURE INTELLIGENTI SONO GOVERNATE PER LORO STESSE, MENTRE LE ALTRE LO SONO IN ORDINE AD ESSE [1]

1. La condizione stessa delle nature intellettive di essere padrone dei propri atti, richiede di essere curate per se stesse da parte della divina provvidenza: mentre la condizione degli altri esseri che non hanno il dominio dei loro atti, indica che ad essi la cura è rivolta non per loro, ma perché ordinati ad altri esseri. L'essere infatti che è posto in azione da altri ha la funzione di strumento: invece ciò che si pone in opera da sé ha la funzione di agente principale. Ora, lo strumento è voluto non per se stesso, ma per l'uso che ne fa l'agente principale. Perciò tutta la cura che si ha dello strumento necessariamente ha come fine l'agente principale: quella invece che si ha verso l'agente principale, o da parte di lui stesso, o di altri, in quanto è agente principale, è per lui stesso. Perciò le creature intellettive vengono guidate da Dio come volute per se stesse, mentre le altre creature lo sono in quanto sono ordinate alle creature dotate di ragione.

2. Chi ha il dominio dei propri atti è libero nell'agire; poiché «libero è chi è causa di se stesso» [*Metaphys.*, I, c. 2, n. 9]: ciò che invece è mosso da una qualche necessità ad operare, è soggetto alla schiavitù. Ora, ogni altra creatura è per natura soggetta alla schiavitù: mentre la sola natura intellettiva è libera. Ma in qualsiasi regime alle persone libere si provvede per loro stesse; per gli

1. Ll. pp.: come al capitolo precedente.

schiavi invece si dispone che siano a disposizione dei cittadini liberi. Dunque la divina provvidenza provvede alle creature intellettive per loro stesse, e alle altre creature in ordine ad esse.

3. In ogni serie di cose ordinate a un fine, se ce ne sono alcune tra loro che non possono raggiungere il fine loro stesse, bisogna che siano subordinate a quelle che direttamente sono ordinate al fine. Il fine dell'esercito, p. es., è la vittoria che i soldati conseguono con i loro atti, ossia combattendo: ed essi soli sono ingaggiati nell'esercito per loro stessi. Tutti gli altri invece, deputati nei vari servizi, p. es., nella cura dei cavalli, o nella preparazione delle armi, sono ingaggiati nell'esercito per i combattenti. Ora, da quanto abbiamo detto [c. 17] è evidente che il fine ultimo dell'universo è Dio, che è raggiunto direttamente solo dalla natura intellettiva, mediante la conoscenza e l'amore, come risulta dalle spiegazioni date [cc. 25 ss.]. Perciò soltanto la natura intellettiva è desiderata per se stessa nell'universo, mentre tutte le altre cose lo sono in ordine ad essa.

4. In un tutto qualsiasi le parti principali sono richieste per se stesse alla costituzione del tutto: le altre invece lo sono per la conservazione e il perfezionamento di quelle. Ora, tra tutte le parti dell'universo le più nobili sono le creature intelligenti: perché si avvicinano di più alla somiglianza con Dio. Dunque le creature intelligenti sono curate per se stesse dalla divina provvidenza, le altre in ordine ad esse.

5. È evidente che tutte le parti sono ordinate alla perfezione del tutto: poiché il tutto non è per le parti, ma le parti sono per il tutto. Ebbene, la natura intellettiva ha maggiore affinità col tutto che le altre nature: poiché ogni sostanza intellettiva è in qualche modo tutte le cose, in quanto col suo intelletto abbraccia tutto l'ente: invece qualsiasi altra sostanza ha solo una particolare partecipazione dell'ente. Quindi è giusto che gli altri esseri siano governati da Dio per le sostanze intellettive.

6. Ogni cosa è fatta per essere guidata secondo il corso che subisce nella natura. Ora, noi vediamo che secondo il corso della natura le sostanze intellettive si servono di tutte le altre cose per loro stesse: o per la perfezione del loro intelletto, in quanto indagano in esse la verità; o per l'esercizio delle loro virtù e l'applica-

zione del loro sapere, alla maniera in cui l'artigiano applica i ritrovati dalla sua arte alla materia corporea; oppure per il sostentamento del loro corpo, che è unito all'anima intellettiva, com'è evidente negli uomini. È chiaro quindi che Dio provvede a tutte le cose per le sostanze intellettive.

7. Ciò che si vuole per se stesso, si vuole sempre: infatti, ciò che esiste per se stesso, esiste sempre; invece quello che si vuole per altre cose non è necessario che si voglia sempre, ma solo in quanto serve a ciò che si vuole per se stesso. Ora, l'esistenza delle cose deriva dalla volontà di Dio, come sopra abbiamo spiegato [lib. 2, c. 23]. Perciò tra gli esseri, quelli fatti per esistere sempre sono voluti da Dio per se stessi: mentre quelli che non durano sempre non sono voluti per se stessi, ma per altre cose. Ora, le sostanze intellettive si avvicinano più di ogni altra all'esistenza perenne, perché sono incorruttibili. Inoltre sono prive di moto, salvo quello di ordine intellettivo. Perciò le sostanze intellettive sono come governate per se stesse, mentre le altre lo sono in ordine ad esse.

Non è in contrasto con la conclusione degli argomenti addotti, il fatto che tutte le parti dell'universo sono ordinate alla perfezione di tutto l'universo: poiché tutte le parti sono ordinate alla perfezione del tutto, proprio in quanto l'una è subordinata all'altra. Nel corpo umano, p. es., appare evidente che il polmone serve alla perfezione del corpo in quanto è a servizio del cuore: quindi non fa difficoltà che esso sia insieme per il cuore e per tutto l'animale. Così non c'è difficoltà che le altre creature siano per quelle intellettive e per la perfezione dell'universo: perché se mancassero gli esseri richiesti dalla perfezione delle sostanze intellettive, l'universo sarebbe incompleto.

Così pure non contraddice la dottrina precedente l'osservazione che gli individui sono per la loro specie. Poiché per il fatto che sono ordinati alla loro specie, sono ulteriormente ordinati alla natura intellettiva. Infatti nessuno degli esseri corruttibili è ordinato all'uomo a vantaggio di un solo individuo umano, bensì per tutta la specie umana. Ma esso non potrebbe servire a tutta la specie umana, se non secondo tutta la propria specie. Perciò l'ordine stesso con il quale gli esseri corruttibili sono ordinati all'uomo esige che siano ordinati alla specie.

Affermando però che le sostanze intellettive sono guidate per se stesse dalla divina provvidenza, non intendiamo escludere che a loro volta esse sono ordinate a Dio e alla perfezione dell'universo. Si dice quindi che esse sono curate e provviste per se stesse e gli altri esseri per loro, perché i beni che esse conseguono dalla divina provvidenza non sono loro dati per l'utilità di altri; mentre quelli concessi agli altri esseri per disposizione divina sono dati a loro uso.

Di qui le parole del *Deuteronomio* IV, 19: « Vedendo il sole, la luna e gli altri astri, non cadere in errore, adorando codesti esseri, che il Signore Dio tuo ha creato a servizio di tutti i popoli che sono sotto il cielo ». E quelle del salmista: « Tutte le cose hai posto sotto i suoi piedi [dell'uomo]: pecore, buoi e tutte le bestie della campagna » (*Sal.*, VIII, 8). E nella *Sapienza* si legge: « Tu, o Dominatore potente, giudichi senza passione, e con grande cura disponi di noi » (*Sap.*, XII, 18).

Viene così escluso l'errore di chi ritiene che sia peccato per l'uomo uccidere gli animali [2]. Questi infatti dalla divina provvidenza sono ordinati secondo l'ordine naturale all'uso dell'uomo. Perciò l'uomo se ne serve senza colpa, sia uccidendoli, sia utilizzandoli in altro modo. Ecco perché il Signore disse a Noé: « Io dò a voi tutte le carni come verdi legumi » (*Gen.*, IX, 3).

E se nella Sacra Scrittura si trovano precetti che proibiscono atti di crudeltà verso gli animali bruti, come là dove si comanda di non uccidere un volatile con i suoi piccini [*Deut.*, XXII, 6], ciò ha lo scopo di allontanare l'animo dell'uomo dalla crudeltà verso altri uomini; oppure perché colpire gli animali ridonda a danno temporale dell'uomo, sia di chi lo fa, sia di altri; ovvero per un significato simbolico, come spiega l'Apostolo (*I Cor.*, XIX, 9) a proposito della prescrizione di « non mettere la museruola al bove che trebbia » (*Deut.*, XXV, 4).

2. In una somma *Contro i Gentili* l'Autore tiene d'occhio tutte quelle pratiche che in maniera diretta o indiretta possono interessare la religione. Il sistema vegetariano, imposto in alcune religioni da concezioni cosmiche e biologiche, è anch'esso legato a determinate superstizioni. Di qui l'impegno del teologo nel combatterle dal proprio punto di vista.

CAPITOLO CXIII

SE LE CREATURE RAGIONEVOLI SIANO GUIDATE DA DIO AI LORO ATTI NON SOLO IN ORDINE ALLA SPECIE, MA ANCHE PER IL BENE DEGLI INDIVIDUI[1]

Da ciò risulta evidente che la sola creatura ragionevole è guidata da Dio ai propri atti, non per il solo bene della specie, ma anche per quello degli individui. Infatti:

1. Ogni essere sembra fatto per la sua operazione: poiché l'operazione è l'ultima perfezione di una cosa. Perciò ogni essere, in quanto è soggetto alla divina provvidenza, è ordinato da Dio al proprio agire. Ma la creatura ragionevole è soggetta alla divina provvidenza in quanto è governata e curata per se stessa, non solo per la specie, come le altre creature corruttibili: poiché l'individuo che è governato per la specie, non è governato per se stesso; invece la creatura ragionevole è governata per se stessa, come abbiamo visto sopra. Quindi le sole creature ragionevoli vengono guidate da Dio nei loro atti non solo per la specie, ma in ordine all'individuo.

2. Tutti gli esseri che ricevono una direzione dei loro atti solo in quanto riguardano la specie, non hanno la capacità di agire o non agire: poiché quanto riguarda la specie è comune ed è naturale per tutti gli individui di una data specie; e ciò che è naturale non è in nostro potere. Se quindi l'uomo nei suoi atti fosse guidato solo a vantaggio della specie, non avrebbe in sé la facoltà di agire o non agire, ma sarebbe costretto a seguire l'inclinazione naturale comune a tutta la specie, come capita in tutte le creature prive di ragione. Dunque è evidente che l'agire della creatura ragionevole è guidata non solo secondo la specie, ma anche secondo l'individuo.

3. Come abbiamo spiegato sopra [cc. 75 ss.], la provvidenza divina si estende a tutti i singolari, anche minimi. Perciò gli esseri

1. Il. pp.: I, q. 113, a. 2; *Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 143. – La prospettiva in cui l'Autore considera questo tema, facendone la premessa del breve trattato sulla legge divina, fa sì che i luoghi paralleli non quadrino perfettamente con questo capitolo.

in cui si riscontrano degli atti estranei all'inclinazione della loro specie, bisogna che vengano regolati nei loro atti al di fuori della guida riguardante le cose relative alla specie. Ora, nelle creature ragionevoli si riscontrano molti atti per i quali non basta l'inclinazione della specie: e ne abbiamo un indizio nel fatto che essi non sono simili in tutti gli individui, ma vari in individui diversi. Perciò è necessario che le creature ragionevoli siano guidate da Dio ai loro atti non solo secondo la specie, ma anche secondo gli individui.

4. Dio provvede a ciascuna natura secondo la sua capacità: egli infatti creò le singole creature atte a raggiungere il loro fine mediante il suo governo. Ora, soltanto la creatura ragionevole è capace di una direzione che la guidi ai suoi atti non solo in ordine alla specie, ma anche in ordine all'individuo: essa infatti possiede l'intelletto e la ragione, in modo da poter distinguere come una cosa sia buona o cattiva, secondo la diversità degli individui, dei tempi e dei luoghi. Perciò soltanto la creatura ragionevole è guidata da Dio ai suoi atti non solo secondo la specie, ma anche secondo l'individuo.

5. La creatura ragionevole è soggetta alla provvidenza divina, non solo da esserne governata, ma da poterne anche conoscere in qualche modo i procedimenti: per questo le si addice la capacità di provvedere e di governare altri esseri. Il che non capita nelle altre creature, le quali partecipano la provvidenza solo in quanto vi sono soggette. Ora, per il fatto che uno ha la capacità di provvedere, può anche dirigere e governare i propri atti. Dunque la creatura ragionevole partecipa la divina provvidenza non solo in quanto ne è governata, ma anche in quanto governa: poiché governa se stessa nei propri atti, e così pure altri esseri. Ma ogni provvidenza minore è soggetta alla provvidenza suprema, che è quella divina. Quindi appartiene alla provvidenza divina anche il governo degli atti delle creature ragionevoli, in quanto sono atti personali.

6. Gli atti personali della creatura ragionevole sono propriamente atti che derivano dall'anima razionale. Ora, l'anima razionale è capace di perpetuità non solo secondo la specie, come le altre creature, bensì anche individualmente. Perciò gli atti delle creature ragionevoli sono guidati dalla provvidenza divina non

solo in ordine alla specie, ma anche in quanto sono atti personali.

Ecco perché, pur essendo soggette alla divina provvidenza tutte le cose, tuttavia la Sacra Scrittura le attribuisce una cura speciale verso l'uomo, secondo le parole del Salmista: « Che cosa è l'uomo perché tu ti ricordi di lui? » (*Salm.*, VIII, 5). E S. Paolo si domanda: « Che forse Dio ha cura dei buoi? » (*I Cor.*, IX, 9). Espressioni che si giustificano per il fatto che Dio ha cura degli atti umani, non solo in quanto appartengono alla specie, ma in quanto sono atti personali.

Capitolo CXIV

AGLI UOMINI DIO HA DATO DELLE LEGGI[1]

Da ciò appare evidente la necessità che all'uomo fosse data una legge da parte di Dio. Infatti:

1. Come gli atti delle creature prive di ragione sono guidate da Dio in quanto riguardano la specie, così gli atti umani sono guidati da Dio in quanto riguardano l'individuo, come sopra abbiamo spiegato. Ma gli atti di quelle creature relativi alle specie sono guidati da Dio mediante un'inclinazione naturale, che deriva dalla natura delle specie. Dunque oltre questo bisognava dare all'uomo qualcosa con cui guidarsi nei suoi atti personali. Ed è quello che noi chiamiamo legge.

2. Le creature ragionevoli, come abbiamo detto sopra, sono sottoposte alla divina provvidenza in modo tale da partecipare anche una somiglianza di essa, in quanto hanno la capacità di governare nei loro atti se stesse ed altri esseri. Ora, il mezzo con cui si governano gli atti di qualcuno è chiamato legge. Dunque era conveniente che agli uomini Dio désse una legge.

3. La legge, non essendo altro che un criterio ed una regola dell'agire, è conveniente che sia data solo a quegli esseri che conoscono il perché del proprio agire. Ma questo spetta solo alla creatura ragionevole. Dunque era conveniente dare la legge alla sola creatura ragionevole.

1. II. pp.: I-II, q. 91, a. 4; *Sent.*, III, d. 37, a. 1; *In Psal.*, 18; *Ad Gal.*, c. 3, lect. 7.

4. La legge va data solo a quegli esseri che hanno la facoltà di agire e di non agire. Ora, questa spetta soltanto alla creatura ragionevole. Quindi soltanto la creatura ragionevole è adatta a ricevere delle leggi.

5. La legge non essendo altro che la norma dell'agire, la quale a sua volta si desume dal fine, ogni essere suscettibile di legge deve riceverla da colui che ha il compito di condurlo al suo fine: un artigiano inferiore, p. es., deve riceverla dall'architetto, e il soldato dal comandante dell'esercito. Ora, la creatura ragionevole consegue il suo fine ultimo in Dio e da Dio, com'è evidente dalle spiegazioni date in precedenza [cc. 37, 52]. Dunque era conveniente che da parte di Dio agli uomini fosse data una legge.

Di qui le parole di Geremia XXXI, 33: « Imprimerò la mia legge nei loro cuori », e quelle di Osea VIII, 12: « Moltiplicherò per essi le mie leggi ».

Capitolo CXV

LA LEGGE DIVINA PRINCIPALMENTE ORDINA L'UOMO A DIO[1]

Da ciò si può desumere quale sia lo scopo cui tende principalmente la legge data da Dio. Infatti:

1. È evidente che ogni legislatore con le leggi intende principalmente guidare gli uomini al proprio fine: il comandante dell'esercito, p. es., ha per scopo la vittoria, e il governatore di una città ha per scopo la pace. Ora, il fine cui tende Dio è Dio stesso. Dunque la legge divina tende principalmente a ordinare l'uomo a Dio.

2. La legge, come abbiamo detto sopra, è una disposizione della provvidenza di Dio nel governare, proposta alle creature ragionevoli. Ma il governo della divina provvidenza guida le singole cose ai loro propri fini. Quindi dalla legge di Dio l'uomo è ordinato principalmente al suo fine. Ora, il fine della natura umana è aderire a Dio: poiché in questo consiste la sua felicità, come sopra [c. 37] abbiamo spiegato. Dunque la legge divina principalmente guida l'uomo ad aderire a Dio.

1. Il. pp.: I-II, q. 99, aa. 1, 2; II-II, q. 122, aa. 1, 4.

3. È intenzione di ogni legislatore rendere buoni coloro ai quali dà le leggi: infatti i precetti della legge devono prescrivere atti di virtù [*Ethic.*, I, c. 13, nn. 2 ss.]. Dunque la legge divina ha di mira soprattutto quegli atti che sono ottimi. Ora, tra tutti gli atti umani, sono ottimi quelli con cui l'uomo aderisce a Dio, in quanto sono più vicini al fine. Perciò la legge divina soprattutto ordina l'uomo a codesti atti.

4. In una legge deve essere principale quella norma da cui essa riceve la sua efficacia. Ora, la legge divina deve la sua efficacia presso gli uomini al fatto che l'uomo è soggetto a Dio: infatti non è tenuto alla legge di un re chi non è suo suddito. Perciò lo scopo principale della legge divina è che l'anima umana aderisca a Dio.

Di qui le parole del *Deuteronomio*, X, 12: « Ed ora, o Israele, che cos'è che il Signore Dio tuo ti chiede, se non che tema il Signore Dio tuo, e cammini nelle sue vie, e che tu lo serva con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima? ».

Capitolo CXVI

IL FINE DELLA LEGGE DIVINA È L'AMORE DI DIO[1]

Dal momento che lo scopo principale della legge divina è l'adesione dell'uomo a Dio, e che l'uomo aderisce a Dio principalmente con l'amore, è necessario che la legge divina sia ordinata soprattutto a codesto amore. – Che l'uomo poi aderisca a Dio massimamente con l'amore è evidente. Infatti:

1. Nell'uomo due sono i mezzi con cui può aderire a Dio, cioè l'intelletto e la volontà: poiché egli con le potenze inferiori dell'anima non può aderire a Dio, bensì alle cose inferiori. Ma l'adesione dell'intelletto riceve il suo completamento da quella della volontà: poiché è mediante la volontà che l'uomo in qualche modo si acquieta in ciò che l'intelletto apprende. Ora, la volontà aderisce a qualcosa o per amore, o per timore: però in maniera diversa.

1. Il. pp.: II-II, q. 27, a. 6; q. 44, aa. 1, 4; *Sent.* III, d. 27, q. 3, a. 3; *De Carit.*, a. 2, ad 13; a. 10, ad 1; *Rom.*, c. 12, lect. 1; *1 Tim.*, c. 1, lect. 2.

Poiché alla cosa cui aderisce per timore, aderisce per qualche cos'altro: cioè per evitare il male che minaccia in caso di non adesione. Invece alla cosa cui aderisce per amore, aderisce per se stessa. Ora, ciò che è per se stesso è sempre superiore a ciò che è per altre cose. Dunque, l'adesione a Dio per amore è il modo principale per aderire a lui. Perciò questo è lo scopo principale inteso dalla legge divina.

2. Il fine di ogni legge, e specialmente di quella divina, è di rendere buoni gli uomini. Ma un uomo si dice buono perché ha buona la volontà, con la quale traduce in atto quanto c'è di bene in lui. Ma la volontà è buona per il fatto che vuole il bene: e specialmente il sommo bene, che è il fine. Perciò quanto più una volontà vuole codesto bene, tanto più un uomo è buono. Ora, l'uomo vuole di più ciò che vuole per amore, che quanto egli vuole solo per timore. Poiché ciò che vuole solo per timore è mescolato con qualcosa d'involontario: come quando uno per timore vuole il gettito delle merci in mare. Dunque l'amore del Sommo Bene, cioè di Dio, è il massimo coefficiente della bontà, ed è la cosa sommamente intesa dalla legge divina.

3. La bontà dell'uomo dipende dalla virtù: « poiché è la virtù che rende buono chi la possiede » [*Ethic.*, II, c. 6, n. 2]. Perciò la legge tende a fare gli uomini virtuosi; e i precetti della legge riguardano atti di virtù. Ma tra le condizioni della virtù c'è che il virtuoso « agisca con costanza e con piacere ». Ebbene, è l'amore principalmente a far questo: poiché è per amore che noi facciamo qualcosa con costanza e piacere. Dunque l'amore del bene è l'ultimo scopo della legge divina.

4. I legislatori con la forza della legge che promulgano muovono i sudditi cui essa viene data. Ora, tra tutti gli esseri che sono mossi dal primo motore tanto uno partecipa più perfettamente la sua mozione, quanto più partecipa la mozione propria del primo motore, e la sua somiglianza. Ma Dio, che è il datore della legge divina, compie ogni cosa per il suo amore. Perciò chi tende a lui in questo modo, cioè per amore, si muove perfettamente verso di lui. D'altra parte, ogni causa agente mira alla perfezione nelle cose che compie. Dunque il fine di tutta la legge è che l'uomo ami Dio.

Di qui l'affermazione di S. Paolo: « Fine del precetto è la carità » (*I Tim.*, I, 5). E nel Vangelo si legge, che « il primo e il massimo dei comandamenti è questo: Amerai il Signore Dio tuo » (*Matt.*, XXII, 38).

Ecco perché la nuova legge, essendo più perfetta, è denominata « legge dell'amore »; mentre la legge antica, perché più imperfetta, è detta « legge del timore ».

CAPITOLO CXVII

DALLA LEGGE DIVINA SIAMO ORDINATI ANCHE ALL'AMORE DEL PROSSIMO[1]

Da quanto abbiamo detto segue che la legge divina ha di mira anche l'amore del prossimo. Infatti:

1. Tra coloro che hanno un unico fine deve esserci un'unione di affetto. Ora, gli uomini hanno in comune l'ultimo fine della beatitudine, al quale sono ordinati da Dio. Dunque è necessario che essi siano uniti tra loro dall'amore vicendevole.

2. Chi ama una persona, ama di conseguenza anche quelli che sono amati da essa, e i suoi congiunti. Ebbene, gli uomini sono amati da Dio, avendo egli predisposto per essi come ultimo fine il godimento di se stesso. Perciò è necessario che uno, come diventa amante di Dio, lo diventi pure del prossimo.

3. Essendo l'uomo « per natura un animale socievole » [*Ethic.*, I, c. 5], ha bisogno dell'aiuto degli altri uomini per raggiungere il proprio fine. E ciò si fa nella maniera più conveniente mediante l'amore reciproco. Perciò dalla legge di Dio, che guida l'uomo all'ultimo fine, ci viene comandato l'amore vicendevole.

4. L'uomo ha bisogno della tranquillità e della pace per dedicarsi alle cose di Dio. Ora, le cose che possono turbare la pace vengono eliminate specialmente dalla carità reciproca. Quindi, poiché la legge divina guida gli uomini soprattutto a dedicarsi alle cose di Dio, è necessario che dalla legge divina scaturisca negli uomini l'amore reciproco.

1. Ll. pp.: II-II, q. 44, aa. 2, 5, 6, 7; *Sent.* III, d. 27, q. 3, a. 4; *De Duobus Praeceptis*, cc. 7, 8; *In Matth.*, c. 22; *Rom.*, c. 13, lect. 2; *Gal.*, c. 5, lect. 3.

5. La legge divina è data agli uomini in sussidio di quella naturale. Ora, per tutti gli uomini è naturale amarsi a vicenda. E ne abbiamo un segno nel fatto che per un istinto naturale l'uomo è portato a soccorrere qualsiasi altro uomo, anche sconosciuto, che si trovi in necessità: richiamandolo, p. es., da una strada sbagliata, risollevandolo da una caduta, e così via, « come se ogni uomo fosse per natura familiare ed amico di ogni altro uomo » [*Ethic.*, VIII, c. 1, n. 3]. Perciò è per legge divina che viene comandato agli uomini l'amore vicendevole.

Ecco perché nel Vangelo si legge: « Questo è il mio comandamento, che vi amiate a vicenda » (*Giov.*, XV, 12). E ancora: « Noi abbiamo ricevuto da Dio questo comando, che chi ama Dio ami anche il proprio fratello » (*I Giov.*, IV, 21). Inoltre in S. Matteo si legge che « il secondo comandamento è questo: Amerai il tuo prossimo... » (*Matt.*, XXII, 39).

Capitolo CXVIII

DALLA LEGGE DIVINA GLI UOMINI SONO OBBLIGATI ALLA VERA FEDE[1]

Da ciò risulta evidente che la legge divina obbliga gli uomini alla vera fede. Infatti:

1. Come la vista materiale dell'occhio è il principio dell'affetto sensibile, così l'inizio dell'amore spirituale bisogna che sia la vista dell'oggetto amabile spirituale. Ma nella vita presente non si può avere la vista di quell'oggetto amabile spirituale che è Dio, se non mediante la fede: poiché egli è superiore alla ragione naturale; specialmente poi in quanto forma la nostra beatitudine. Dunque è necessario che dalla legge divina noi siamo indotti alla vera fede.

2. La legge divina ordina l'uomo per renderlo totalmente soggetto a Dio [c. 115]. Ma l'uomo come amando è soggetto a Dio quanto alla volontà, così credendo è soggetto a Dio quanto all'intelletto. Non già però credendo qualcosa di falso: poiché Dio che è la verità non può proporre all'uomo niente di falso; e quindi chi

1. Il. pp.: II-II, q. 16, a. 1; q. 22, a. 1.

crede qualcosa di falso non crede a Dio. Perciò dalla legge di Dio gli uomini sono ordinati alla vera fede.

3. Chi sbaglia circa un elemento essenziale di una data cosa, non conosce codesta cosa: se uno, p. es., nell'apprendere un animale privo di ragione, pensasse che esso fosse un uomo, non conoscerebbe l'uomo. Non così se sbagliasse su qualche suo elemento accidentale. Però nelle realtà composte chi sbaglia circa uno dei princìpi essenziali, sebbene non conosca quella data realtà in senso assoluto, tuttavia può conoscerla in senso relativo: chi, p. es., pensa che l'uomo sia un animale privo di ragione, lo conosce almeno secondo il suo genere. Ma nelle realtà semplici ciò non può avvenire, poiché qualsiasi errore esclude la conoscenza di esse. Ora, Dio è semplice al massimo. Dunque, chi commette uno sbaglio su Dio, non conosce Dio: chi, p. es., crede che Dio sia un corpo, Dio non lo conosce in nessun modo, bensì conosce qualche altra cosa al posto di Dio. E poiché una cosa è amata e desiderata in quanto è conosciuta, chi si sbaglia su Dio, non può amarlo, né desiderarlo come suo fine. Perciò siccome la legge divina tende a far sì che gli uomini amino e desiderino Dio [c. 116], è necessario che dalla legge divina gli uomini siano obbligati ad avere la vera fede in Dio.

4. Un'opinione falsa è in campo intellettuale quello che è il vizio, contrapposto alla virtù, in campo morale: poiché «il vero è il bene dell'intelletto» [*Ethic.*, VI, c. 2, n. 3]. Ma alla legge divina spetta proibire i vizi. Dunque spetta ad essa anche escludere le false opinioni su Dio, e sulle cose che riguardano Dio.

Di qui le parole di S. Paolo: «Senza la fede è impossibile piacere a Dio» (*Ebr.*, XI, 6). E nell'*Esodo* (XXII, 2), prima degli altri precetti della legge, così viene prescritta la vera fede in Dio: «Ascolta, Israele: il Signore Dio tuo è un unico Dio».

Viene così confutato l'errore di certuni i quali dicono che non importa niente per la salvezza dell'uomo quale sia la fede con cui egli serve Dio[2].

2. È inutile cercare in questo caso autori particolari: si tratta di un persistente agnosticismo volgare, che si trasmette da una generazione all'altra.

Capitolo CXIX

LA NOSTRA MENTE VIENE GUIDATA VERSO DIO MEDIANTE DETERMINATE COSE SENSIBILI [1]

Essendo connaturale per l'uomo ricavare la conoscenza dai sensi, ed essendo per lui molto difficile trascendere le cose sensibili, Dio ha provveduto in modo che egli ricevesse un richiamo alle cose divine dalle cose sensibili, affinché con esse fosse riportata alle cose di Dio anche l'intenzione di quegli uomini la cui intelligenza non è capace di contemplare in loro stesse le cose divine.

Per questo furono istituiti dei sacrifici sensibili: i quali vengono offerti a Dio non perché Dio ne ha bisogno; ma per ricordare all'uomo che deve riferire a lui, quale suo fine e quale Creatore, Guida e Signore di tutto l'universo, sia se stesso, sia tutte le sue cose.

Inoltre all'uomo vengono applicate delle consacrazioni mediante cose sensibili, con le quali l'uomo viene, o lavato, o unto, o cibato, o dissetato, con l'accompagnamento di parole sensibili: in modo da rappresentare all'uomo mediante cose sensibili che i doni spirituali derivano in lui dall'esterno da parte di Dio, il cui nome viene espresso dalla parola.

Gli uomini inoltre compiono delle azioni sensibili non per sollecitare Dio, ma per eccitare se stessi alle cose divine: tali sono le prostrazioni, le genuflessioni, le grida e i canti. Queste cose si fanno non perché ne ha bisogno Dio, il quale sa tutto, la cui volontà è immutabile, accogliendo direttamente l'affetto dell'anima e non i movimenti del corpo: ma queste cose le facciamo per noi, affinché per mezzo di questi atti sensibili la nostra attenzione si rivolga a Dio, e si infiammi l'affetto. Al tempo stesso con questi gesti veniamo a riconoscere che Dio è autore dell'anima e del corpo, prestandogli noi omaggi sia spirituali che corporali.

Perciò non fa meraviglia che certi eretici, i quali negano che Dio sia l'autore del nostro corpo, condannano questi omaggi corporali rivolti a Dio. Di qui vediamo come essi dimenticano di essere uomini, pensando di non aver bisogno della rappresentazione

1. Il. pp.: II-II, q. 81, a. 7; q. 84, a. 2; *Sent.*, III, d. 9, q. 1, a. 3, qc. 3; In *De Trinit.*, q. 3, a. 2.

delle cose sensibili per la conoscenza e per gli affetti interiori. Risulta invece dall'esperienza che l'anima viene eccitata dagli atti del corpo, sia alla conoscenza che agli affetti. Perciò è evidente la convenienza di usare anche certi atti corporali per elevare la nostra anima a Dio.

Nella prestazione a Dio di codesti atti corporali consiste appunto il *culto di Dio*. Noi infatti diciamo di *coltivare* le cose cui prestiamo attenzione e cura. Ora, noi prestiamo a Dio le nostre attenzioni non per giovare a lui, come quando coltiviamo le altre cose con le nostre opere: ma perché con codesti atti noi progrediamo verso Dio. E poiché noi attendiamo a Dio direttamente con gli atti interni, propriamente noi esercitiamo il culto di Dio con simili atti. Tuttavia anche gli atti esterni appartengono al culto di Dio, in quanto la nostra anima, come abbiamo detto, con codesti atti si eleva a Dio.

Questo culto di Dio vien chiamato anche *religione*; perché con codesti atti l'uomo si lega in modo da non scostarsi da lui. E anche perché si sente *obbligato* da un istinto naturale a prestare a suo modo riverenza a Dio, da cui viene il principio del suo essere e di ogni bene.

Ecco perché la religione prende anche il nome di *pietà*. Poiché la pietà è la virtù con la quale rendiamo l'onore dovuto ai nostri genitori. Quindi è giusto considerare pietà l'onore che si rende a Dio, Padre di tutti gli esseri. E per questo coloro che sono contrari alle cose riguardanti il culto di Dio, sono chiamati *empi*.

Inoltre, siccome Dio non è soltanto causa e principio del nostro essere, ma ne conserva il completo dominio, cosicché tutto ciò che noi possiamo lo dobbiamo a lui, essendo egli in tal modo il nostro vero Signore, ciò che noi facciamo in onore di Dio, lo denominiamo *servizio*.

Dio però è padrone non solo accidentalmente, come può esserlo un uomo rispetto ad altri uomini, ma per natura. Perciò il servizio a lui dovuto è diverso da quello dovuto a un uomo cui apparteniamo, e che ha un parziale dominio sulle cose derivante da Dio. Ecco perché il servizio che si deve a Dio presso i Greci viene chiamato [culto di] *latria*.

Capitolo CXX

IL CULTO DI LATRIA VA PRESTATO SOLTANTO A DIO[1]

Ci furono alcuni i quali pensavano che si dovesse prestare il culto di latria non solo al primo principio dell'universo, ma anche a tutte le creature superiori all'uomo. Ecco perché alcuni, pur ritenendo che Dio è l'unico primo principio universale dell'universo, tuttavia erano convinti di dover venerare col culto di latria, subito dopo il sommo Dio, le sostanze intellettive celesti, che essi chiamavano dèi: sia che fossero del tutto separate dal corpo; sia che fossero le anime dei cieli, o delle stelle.

In secondo luogo pensavano di doverlo prestare a delle sostanze intellettive che credevano unite a dei corpi aerei e che chiamavano *dèmoni*: ma credendole superiori agli uomini, come la materia dell'aria è superiore a quella terrestre, ritenevano che anche codeste sostanze dovessero essere venerate dagli uomini col culto divino; e che in confronto all'uomo esse meritassero il titolo di dèi, quali realtà intermedie tra gli uomini e gli dèi. – E poiché credevano che le anime dei buoni con la separazione dal corpo passino a uno stato superiore a quello della vita presente, ritenevano di dover prestare il culto divino anche alle anime dei morti, che essi chiamavano *eroi* o *mani*.

Altri poi, credendo che Dio fosse l'anima del mondo, pensavano che si dovesse prestare il culto divino a tutto il mondo e alle singole sue parti: però non per il corpo, bensì per l'anima che secondo loro era Dio; come si rende onore all'uomo saggio, non per il corpo ma per l'anima.

Altri finalmente affermavano che l'uomo doveva onorare col culto divino persino le cose a lui inferiori, in quanto hanno una partecipazione della virtù di nature superiori. Perciò, siccome credevano che certe immagini fatte dall'uomo acquistassero una virtù soprannaturale, o per la virtù dei corpi celesti, ovvero per la presenza di certi spiriti, affermavano che anche a codeste immagini si dovesse prestare il culto divino. Anzi codeste immagini stesse le

1. Il. pp.: II-II, q. 81, aa. 1, 4; q. 92, aa. 1, 2; q. 93; q. 94, aa. 2, 4; *Sent.* IV, d. 13, q. 2, a. 2.

chiamavano dèi. Perciò costoro furono chiamati *idolatri*; perché prestavano il culto di latria agli *idoli*, cioè alle immagini.

È irragionevole però, per coloro che ammettono un unico primo principio separato, prestare ad altri il culto divino. Infatti:

1. Come sopra abbiamo visto [c. 119], noi prestiamo un culto a Dio non perché lui ne ha bisogno, ma per confermare in noi il concetto vero di Dio anche mediante cose sensibili. Ora, il concetto che Dio è unico, superiore a tutte le cose, non può confermarsi in noi mediante le cose sensibili, se non perché gli offriamo un omaggio speciale, che denominiamo *culto divino*. Dunque è chiaro che il vero concetto dell'unico principio viene oscurato, se il culto divino viene prestato a più esseri.

2. Il culto esterno, come sopra abbiamo detto, è necessario all'uomo per eccitarne l'anima alla spirituale riverenza verso Dio. Ma nel muovere l'animo dell'uomo verso qualcosa ha molta importanza la consuetudine: poiché alle cose consuete ci muoviamo con facilità. Ora, la consuetudine umana implica che l'onore che si presta a colui che occupa la carica suprema nello stato, p. es., al re o all'imperatore, non si presta a nessun altro. Dunque l'animo dell'uomo va educato a ritenere che esiste un unico sommo principio dell'universo, col fatto di prestare a lui qualcosa che non presta a nessun altro. E questo è appunto il *culto di latria*.

3. Se il culto di latria fosse dovuto a chiunque è superiore, e non a chi è semplicemente sommo, siccome gli uomini al pari degli angeli sono l'uno superiore all'altro, ne seguirebbe che un uomo dovrebbe prestare il culto di latria all'altro, e così pure un angelo all'altro. E poiché tra gli uomini chi è superiore in una cosa, può essere inferiore in un'altra, ne seguirebbe che gli uomini dovrebbero prestarsi il culto di latria reciprocamente. Il che è assurdo.

4. Secondo la consuetudine esistente tra gli uomini, per uno speciale beneficio è dovuta una speciale retribuzione. Ora, l'uomo riceve dal sommo Dio uno speciale beneficio, cioè quello della sua creazione; infatti nel *Secondo Libro* [c. 21] abbiamo spiegato che Dio solo è creatore. Dunque l'uomo deve rendere a Dio qualche cosa di speciale in riconoscenza di questo beneficio speciale. E questo qualcosa è appunto il culto di latria.

5. Il culto di latria è denominato *servizio* [cfr. c. 119]. Ora, il servizio è dovuto a chi è padrone. Ma vero padrone, o signore, è

colui che impartisce ad altri i comandi relativi all'operare, e non ne riceve da nessuno: poiché chi eseguisce quanto è stato disposto da un superiore è più ministro, o servo, che padrone. Ebbene, Dio, il quale è il sommo principio delle cose, con la sua provvidenza dispone tutti gli esseri alle rispettive operazioni, come sopra abbiamo dimostrato [c. 64]: cosicché nella Sacra Scrittura [cfr. *Salm.*, CII, 21; *Ebr.*, I, 14] si dice che gli angeli ed i corpi celesti « ministrano », o servono, sia a Dio, di cui eseguiscono gli ordini, sia a noi, a vantaggio dei quali vanno le loro azioni. Dunque il culto di latria, dovuto al Signore supremo, non può prestarsi che al sommo principio dell'universo.

6. Tra tutti gli atti del culto di latria il più singolare è il *sacrificio*: poiché genuflessioni, prostrazioni ed altri simili segni di onore si possono prestare anche agli uomini, sebbene con intenzione diversa che a Dio; invece il sacrificio nessuno ha mai pensato di offrirlo a qualcuno, se non perché lo riteneva Dio, o fingeva di crederlo tale. Ma il sacrificio esterno rappresenta il vero sacrificio interiore, col quale l'anima umana offre se stessa a Dio. Ora, l'anima nostra offre se stessa a Dio in quanto questi è principio della sua creazione, causa del suo agire e fine della sua beatitudine. Ma queste opere spettano solo al sommo principio dell'universo: poiché sopra abbiamo visto [lib. II, c. 87] che causa creatrice dell'anima razionale è Dio soltanto; inoltre lui solo può inclinare a qualsiasi atto voglia la volontà dell'uomo, come sopra abbiamo dimostrato [c. 88]; ed è evidente dalle cose già spiegate [c. 37], che l'ultima felicità dell'uomo consiste soltanto nella fruizione di lui. Perciò l'uomo deve offrire il sacrificio e il culto di latria a Dio soltanto, non già ad altri esseri, spirituali quanto si voglia [2].

Ora, sebbene la tesi che ritiene il sommo Dio essere nient'altro che l'anima del mondo, si allontani dalla verità, come sopra [lib. I, c. 27] abbiamo dimostrato; mentre quella la quale ammette che Dio è trascendente, e che da lui derivano tutti gli altri esseri intellettivi, sia separati che uniti al corpo, è vera; tuttavia codesta tesi motiva in modo più ragionevole il culto di latria reso a una molteplicità di esseri. Poiché nel rendere il culto di latria alle diverse cose

2. A proposito del sacrificio, vedi II-II, q. 85, aa. 1-4. È una questione intera che sviluppa i concetti qui appena abbozzati.

sembra renderlo all'unico sommo Dio, al quale, secondo la loro tesi, le varie parti del mondo stanno come le varie membra del corpo stanno all'anima dell'uomo. – Però la ragione respinge anche codesta tesi. Infatti:

a) Costoro dicono che al mondo si deve il culto di latria non a motivo del corpo, ma a motivo dell'anima, che secondo loro è Dio. Ora, sebbene il corpo del mondo sia così divisibile in diverse parti, l'anima è però indivisibile. Dunque il culto divino va prestato non a diversi esseri, ma a uno soltanto.

b) Se si ammette che il mondo ha un'anima, la quale animi il tutto e tutte le sue parti, questa non potrà essere un'anima vegetativa o sensitiva; poiché le funzioni delle potenze vegetativa e sensitiva non possono attribuirsi a tutte le parti dell'universo. E anche nell'ipotesi che il mondo avesse un'anima sensitiva o vegetativa, non per codesta anima gli spetterebbe il culto di latria, come non spetta né agli animali, né alle piante. – Resta dunque che l'anima del mondo la quale secondo essi sarebbe Dio, a cui è dovuto il culto di latria, è un'anima intellettiva. La quale non è perfezione di determinate parti del corpo, ma in qualche modo anima il tutto. Ciò è evidente anche nell'anima nostra, che è la meno nobile: poiché l'intelletto non ha un suo organo corporeo, come è dimostrato nel terzo libro del *De Anima* [c. 4, n. 4]. Dunque, a motivo della sua anima, stando ai loro princìpi, il culto divino non va prestato alle diverse parti dell'universo, ma a tutto l'universo.

c) Se poi è vero, stando alle loro tesi, che esiste un'unica anima, animatrice di tutto il mondo e di tutte le sue parti, e che il mondo non si denomina Dio se non per l'anima, si dovrà concludere che Dio è uno solo. E quindi il culto divino non è dovuto che a uno solo. – Se invece c'è un'anima del tutto, e a loro volta le diverse parti hanno anime diverse, bisognerà dire che le anime delle parti sono subordinate all'anima del tutto: poiché i soggetti perfettibili stanno fra loro come le perfezioni rispettive. Posta dunque l'esistenza di varie sostanze intellettive ordinate tra loro, il culto di latria è dovuto solo a quella che è al primo posto, come sopra abbiamo visto a proposito dell'errore precedente [n. 2]. Perciò il culto di latria non si dovrebbe prestare alle varie parti dell'universo, ma soltanto al tutto.

d) È evidente che certe parti dell'universo non hanno un'anima propria. Dunque non si può loro prestare il culto. E tuttavia costoro adoravano tutti gli elementi del mondo: cioè la terra, l'acqua, il fuoco ed altri corpi inanimati.

e) È chiaro che chi è superiore non deve il culto di latria a chi è inferiore. Ora, in ordine di natura l'uomo è superiore almeno a tutti i corpi terrestri, nella misura in cui ha una forma più perfetta. Perciò l'uomo non dovrebbe mai prestare il culto di latria ai corpi terrestri, qualora fosse loro dovuto un culto per le loro anime.

Seguirebbero necessariamente le stesse incongruenze, se uno dicesse che le singole parti dell'universo hanno le loro anime, senza che il tutto ne abbia una universale e comune. Poiché allora bisognerebbe che la parte più nobile dell'universo avesse l'anima più nobile, alla quale soltanto, stando all'ipotesi, sarebbe dovuto il culto di latria.

Tra tutte queste tesi la più irragionevole è quella che ritiene doveroso il culto di latria verso le immagini. Infatti:

a) Se codeste immagini ricevono una virtù o una nobiltà dai corpi celesti, non per questo è loro dovuto il culto di latria: perché persino a codesti corpi il culto di latria non viene prestato per i corpi stessi dai loro adoratori, bensì in vista delle loro anime. Invece codeste immagini conseguirebbero delle virtù dai corpi celesti in forza dell'influsso fisico di questi ultimi.

b) È poi evidente che esse non ricevono dai corpi celesti una perfezione così alta come è l'anima ragionevole. Perciò esse sono per dignità al di sotto di qualsiasi uomo. Dunque l'uomo non deve loro nessun culto.

c) La causa è superiore all'effetto. Ora, facitori di codeste immagini sono gli uomini. Quindi l'uomo non deve loro nessun culto.

Se si dicesse che codeste immagini hanno una loro virtù o nobiltà, per il fatto che sono unite a certe sostanze spirituali, anche questo non basterebbe; poiché il culto di latria non è dovuto a nessuna sostanza spirituale, ma soltanto a quella suprema.

d) Anzi, l'anima ragionevole è unita al corpo dell'uomo in un modo più nobile di quanto qualsiasi natura spirituale non aderisca a codeste immagini. Perciò l'uomo ha pur sempre una dignità superiore ad esse.

e) Codeste immagini, essendo fatte talora per degli effetti cattivi, è chiaro che se ottengono la loro efficacia da alcune sostanze spirituali, queste sostanze sono depravate. Ciò è reso ancora più evidente dal fatto che ingannano nei loro responsi, ed esigono dai loro devoti cose contrarie alla virtù. Quindi esse sono inferiori agli uomini onesti. Dunque non può essere loro dovuto il culto di latria.

È chiaro perciò da quanto abbiamo detto che il culto di latria è dovuto all'unico sommo Dio. Di qui le parole della Scrittura: « Chi offrirà sacrifici ad altri dèi, fuorché a Dio solo, sarà ucciso » (*Es.*, XXII, 20); « Adorerai il Signore Dio tuo, e servirai lui solo » (*Deut.*, VI, 13). E S. Paolo scrive a proposito dei gentili: « Affermando di essere sapienti, diventarono stolti, e scambiarono la gloria dell'incorruttibile Iddio con la figura di un simulacro di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di serpenti » (*Rom.*, I, 23). E aggiunge: « Essi sostituirono alla verità di Dio la menzogna, e adorarono e servirono la creatura al posto del Creatore, il quale è Dio benedetto sopra tutte le cose nei secoli » (*ibid.*, 25).

Perciò essendo ingiusto prestare il culto di latria ad altri all'infuori del primo principio delle cose, e non potendosi attribuire che a una creatura intelligente mal disposta l'incitamento a delle cose ingiuste, è evidente che gli uomini furono sollecitati a codesti atti di culto dai demoni, i quali, desiderando onori divini, si presentarono agli uomini per essere da loro adorati al posto di Dio. Di qui le parole del Salmista: « Tutte le divinità dei gentili sono demoni » (*Sal.*, XCV, 5). E quella di S. Paolo: « I sacrifici dei gentili sono immolati ai demoni e non a Dio » (*I Cor.*, X, 20).

E poiché il primo scopo della legge divina è che l'uomo stia sottomesso a Dio, e che presti a lui una singolare reverenza, non solo col cuore, ma anche con atti del corpo, nel capitolo 20 dell'*Esodo* in cui viene presentata la legge divina, prima di tutto viene proibito il culto di più divinità: « Non avrai altro Dio fuori che me, non ti farai delle statue né immagine alcuna » (v. 3). In secondo luogo viene proibito all'uomo di nominare senza rispetto il nome di Dio, cercando di confermare con esso qualche falsità. Di qui le parole: « Non nominare il nome di Dio invano » (v. 7). In terzo luogo si comanda in un dato tempo il riposo dal lavoro materiale, affinché la mente attenda alla contemplazione di Dio, con quelle parole: « Ricordati di santificare il giorno di sabato » (v. 8).

Capitolo CXXI

LA LEGGE DIVINA ORDINA L'UOMO SECONDO RAGIONE NCHE CIRCA LE COSE CORPOREE E SENSIBILI[1]

1. L'anima umana, mediante le cose corporali e sensibili, come può essere elevata verso Dio servendosene nel debito modo, così facendone un uso indebito, o viene totalmente allontanata da lui, costituendo il fine della sua volontà nelle cose inferiori; oppure viene ritardata nel suo slancio verso di lui, attaccandosi ad esse più del necessario. Ora, la legge divina è data principalmente perché l'uomo aderisca a Dio [c. 115]. Dunque alla legge divina spetta ordinare l'uomo nell'affetto e nell'uso delle cose corporali.

2. Come l'anima umana è subordinata a Dio, così il corpo è subordinato all'anima e le potenze inferiori sono subordinate alla ragione. Ma far sì che tutte le cose rispettino il loro ordine appartiene alla divina provvidenza, la cui norma proposta all'uomo da Dio è la legge divina. Perciò l'uomo deve essere ordinato dalla legge divina in modo che le potenze inferiori siano soggette alla ragione, il corpo all'anima, e i beni esterni servano alle necessità dell'uomo.

3. Qualsiasi legge giusta induce alla virtù [ibid.]. Ora, la virtù consiste in questo, che tanto i sentimenti interiori quanto l'uso delle cose corporali siano regolati dalla ragione. Quindi questo doveva essere stabilito dalla legge divina.

4. È compito di qualsiasi legislatore stabilire per legge quelle norme, senza le quali la legge non può essere osservata. Ora, siccome la legge viene proposta alla ragione, l'uomo non potrebbe osservarla, qualora non fossero assoggettate alla ragione tutte le altre cose che gli appartengono. Dunque la legge divina ha il compito di comandare che siano sottoposte alla ragione tutte le cose umane.

Ecco perché S. Paolo parla dell'« ossequio nostro ragionevole » (*Rom.*, XII, 1). E altrove scrive: « Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione » (*I Tess.*, IV, 3).

1. Il. pp.: I-II, q. 91, a. 5; q. 100, a. 11, ad 3; II-II, q. 122, aa. 5, 6; q. 170, aa. 1, 2.

Viene così confutato l'errore di certuni, i quali dicevano che sono peccati soltanto quegli atti che offendono o scandalizzano il prossimo.

CAPITOLO CXXII

PER QUALE RAGIONE LA SEMPLICE FORNICAZIONE SIA PECCATO SECONDO LA LEGGE DIVINA, E IL MATRIMONIO SIA NATURALE[1]

Da ciò appare evidente esser vana la ragione di certuni i quali affermano che la semplice fornicazione non è peccato. Mettiamo, essi dicono, che esista una donna non maritata, ed emancipata dalla tutela del padre o di qualsiasi altro. Se uno si accoppia con essa col suo consenso, non fa ingiustizia a lei: poiché essa lo vuole ed ha potestà sul proprio corpo. E non fa ingiustizia ad altri, perché non è sotto il dominio di nessuno. Non sembra quindi che ciò sia peccato[2].

Non sarebbe sufficiente rispondere che si fa ingiuria a Dio. – Dio infatti non viene offeso da noi, se non perché agiamo contro il nostro bene, come sopra abbiamo detto [c. 121]. Ora, non appare come ciò sia contro il bene dell'uomo. Dunque non sembra che per questo si faccia ingiuria a Dio.

Così pure non è sufficiente rispondere che si fa ingiuria al prossimo, il quale si scandalizza. – Poiché capita che qualcuno si scandalizzi anche di cose che non sono peccato: quindi codeste cose sarebbero peccati *per accidens*. Ma ora noi indaghiamo, se la fornicazione semplice sia un peccato non *per accidens*, ma *per se*.

Perciò bisogna cercare la soluzione nelle cose già dette. Abbiamo infatti spiegato [cc. 112 ss.] che Dio ha cura di ciascuna cosa in ordine al bene di essa. Ora, per ciascun essere il bene consiste nel conseguire il proprio fine; e il male sta nell'allontanarsi dal debito fine. E questo vale sia per il tutto che per le sue parti: cosicché

1. Il. pp.: II-II, q. 154, a. 2; *Sent.* IV, d. 33, q. 1, a. 3, qc. 2; *De Malo*, q. 15, a. 2, ad 11 ss.; *De decem Praec.*, VI praec.; *Quodl.*, III, q. 5, a. 2; VIII, q. 6, a. 5.

2. Queste idee che fermentano nell'ideologia libertina in tutte le epoche, al tempo dell'Aquinate circolavano presso i giovani goliardi delle varie università europee (cfr. G. Paré, *Le Roman de la Rose*, Montréal, 1947, pp. 282, 320).

ciascuna parte dell'uomo e qualsiasi suo atto deve raggiungere il fine debito. Ebbene, lo sperma umano, pur essendo superfluo rispetto alla conservazione dell'individuo, è però necessario per la conservazione della specie. Invece le altre superfluità, quali le feci, l'urina, il sudore e simili, non servono a nulla: perciò il bene dell'uomo richiede soltanto la loro espulsione. Ma nello sperma non si richiede soltanto questo, bensì che venga emesso per la generazione, alla quale è ordinato il coito. La generazione di un uomo però sarebbe vana, se non fosse seguita dalla debita nutrizione: perché altrimenti la prole non sussisterebbe. Perciò l'emissione dello sperma deve essere così ordinata da poterne seguire e la generazione e l'educazione della prole.

Da ciò risulta evidente che è contro il bene dell'uomo ogni emissione di sperma, prodotta in modo da non poterne seguire la generazione. E se questo si fa di proposito, è necessariamente un peccato. – Parlo però di quei modi secondo i quali di per sé non può seguire la generazione: p. es., di tutte le emissioni di sperma senza il naturale accoppiamento del maschio e della femmina. Per questo tali peccati sono detti contro natura. Se invece dall'emissione dello sperma la generazione non potesse seguire per qualche accidente, non per questo esso sarebbe contro natura, e peccato: come quando, p. es., la donna è sterile.

Così pure è certamente contro il bene dell'uomo emettere lo sperma in modo da poterne seguire la generazione, ma da impedire la conveniente educazione. Si deve infatti notare che in quegli animali in cui la sola femmina basta all'allevamento della prole, dopo il coito maschio e femmina non rimangono affatto insieme, com'è evidente nei cani. Gli animali, invece, in cui la femmina non basta ad allevare la prole, maschio e femmina rimangono assieme dopo il coito, fino a che è necessario per l'allevamento e l'istruzione della prole: com'è evidente in certi uccelli, i cui piccoli non sono in grado di cercarsi il cibo dopo la nascita. Gli uccelli infatti siccome non nutrono i piccoli col latte, il quale è già a disposizione e quasi preparato dalla natura, come avviene nei quadrupedi, ma sono costretti a cercare il cibo per i piccoli, e dovendo scaldarli covandoli, la femmina da sola non potrebbe bastare. Perciò la divina provvidenza ha posto nel maschio di codesti animali l'istinto naturale di rimanere con la femmina per l'allevamento della nidiata. – Ora, è

evidente che nella specie umana la femmina non basterebbe affatto da sola a educare la prole: poiché le necessità della vita umana sono tante che non possono essere soddisfatte da uno solo. Perciò è conveniente secondo la natura umana che l'uomo dopo il coito conviva con la donna, non già che se ne allontani subito, accoppiandosi con qualunque altra come fanno i fornicatori.

Questo argomento non viene infirmato dal fatto che qualche donna con le sue ricchezze è capace da sola di nutrire la prole. Perché la rettitudine naturale degli atti umani non va desunta in base a quello che capita accidentalmente in un particolare individuo, ma in base a quello che consegue tutta la specie.

Inoltre va notato che nella specie umana la prole non ha bisogno soltanto del nutrimento per il corpo, come negli altri animali; ma anche dell'istruzione per l'anima. Infatti gli altri animali hanno per natura i loro istinti, con i quali provvedono a loro stessi; l'uomo invece vive mediante la ragione, la quale è obbligata ad acquistare la prudenza con la lunga esperienza del tempo; e quindi è necessario che i figli vengano istruiti mediante l'esperienza dei loro genitori. Ma di questa istruzione i figli non sono capaci appena nati, bensì dopo lungo tempo, specialmente quando giungono all'età della discrezione. Anzi per codesta istruzione si richiede ancora molto tempo. Inoltre allora, per gli impulsi delle passioni che corrompono il giudizio della prudenza [cfr. *Ethic.*, VI, c. 5, n. 6], i figli hanno bisogno non solo di istruzione, ma anche di repressione. E per questo la donna da sola non basta, ma in questo si richiede maggiormente l'opera del maschio, nel quale la ragione è più perfetta per poter istruire, e la forza è più gagliarda per castigare. Quindi nella specie umana bisogna attendere all'allevamento della prole non per breve tempo, come fanno gli uccelli, ma per un lungo periodo di vita. Perciò, siccome è necessario che in tutti gli animali il maschio rimanga con la femmina fino a che la prole ha bisogno del padre, è naturale per l'uomo formare una società con una donna determinata, non per un po' di tempo, ma per una lunga durata. Ebbene, questa società è chiamata *matrimonio*. Dunque il matrimonio è naturale per l'uomo: e il coito fornicatorio, indipendente dal matrimonio, è contro il bene dell'uomo. E per tale motivo questo è certamente peccato.

Né si deve pensare che sia un peccato leggero produrre l'emissione dello sperma fuori dal debito fine della generazione e dell'edu-

cazione della prole, per il fatto che è peccato leggero o nullo servirsi di qualche altra parte del proprio corpo per usi cui non è ordinata dalla natura: p. es., camminare con le mani o compiere con i piedi cose da farsi con le mani. Perché con codesti usi disordinati il bene dell'uomo non viene impedito in modo considerevole. Invece l'emissione disordinata dello sperma toglie quel bene naturale che è la conservazione della specie. Perciò dopo il peccato di omicidio, col quale si distrugge la natura umana già esistente in atto, occupa il secondo posto questo genere di peccato, col quale viene impedita la generazione della natura umana.

Queste nostre conclusioni sono confermate dall'autorità di Dio. Che infatti sia illecita l'emissione dello sperma da cui non può derivare la prole, è evidente; poiché sta scritto: « Non commettere l'abominazione di usare con un uomo come fosse una donna, e non ti accoppiare con nessuna bestia » (*Lev.*, XVIII, 22 ss.). E S. Paolo afferma: « Né gli effeminati, né gli omosessuali... possederanno il regno di Dio » (*I Cor.*, VI, 10).

Ed è pure evidente che è illecita la fornicazione e ogni altro atto sessuale fuori che con la propria moglie; poiché sta scritto: « Non vi sia meretrice tra le figlie d'Israele, né fornicatore tra i figli d'Israele » (*Deut.*, XXIII, 17). E altrove: « Guardati da qualsiasi fornicazione, e all'infuori della tua moglie tienti lontano dal peccato » (*Tob.*, IV, 13); « Fuggite la fornicazione » (*I Cor.*, VI, 18).

Viene così escluso l'errore di coloro[3] i quali dicono che l'espulsione dello sperma non è un peccato più grave di quanto sia l'espulsione di altre superfluità; e di chi afferma che la fornicazione non è peccato.

Capitolo CXXIII

IL MATRIMONIO DEVE ESSERE INDISSOLUBILE[1]

Se consideriamo bene gli argomenti riferiti vediamo che essi portano a concludere che nella natura umana la società dell'uomo e

3. Vedi sopra, nota 2 a p. 861.

1. Il. pp.: *Sent.* IV, d. 33, q. 2, a. 1; a. 2, qc. 1 (riportato in *Suppl. S. Th.*, q. 67, aa. 1, 2); II-II, q. 154, a. 2.

della donna, che chiamiamo matrimonio, non è soltanto di lunga durata, ma deve durare tutta la vita. Infatti:

1. I possedimenti sono ordinati alla conservazione della vita fisica: e poiché la vita fisica, che non si può conservare in perpetuo nel padre, per una certa successione viene conservata nel figlio, è giusto secondo natura che le cose possedute dal padre passino al figlio. Perciò è naturale che la sollecitudine del padre verso i figli perduri fino al termine della sua vita. Dato quindi che la sollecitudine del padre verso i figli causa negli uccelli stessi la convivenza del maschio e della femmina, l'ordine naturale richiede che nella specie umana il padre e la madre convivano fino al termine della vita.

2. È evidente inoltre che il dissolversi della società suddetta è incompatibile con l'equità. La femmina, infatti, ha bisogno del maschio non solo per la generazione, come negli altri animali, ma anche per una guida: poiché il maschio è più perfetto quanto ad intelligenza ed è più forte quanto a coraggio. La donna invece viene associata all'uomo per la funzione generativa. Perciò col cessare della fecondità e della bellezza, la donna non ha più la possibilità di essere presa da un altro. Se uno quindi prendendo una donna nel tempo della giovinezza, quando essa presenta bellezza e fecondità, potesse lasciarla in seguito quando è invecchiata, farebbe un torto alla donna contro l'equità naturale.

3. È poi evidente l'incongruenza che la donna possa abbandonare il marito: poiché per natura la donna è a lui soggetta come a sua guida; ora, non è in potere del suddito sottrarsi al governo del suo superiore. Perciò sarebbe contro l'ordine naturale, se la donna potesse abbandonare il marito. D'altra parte se l'uomo potesse abbandonare la moglie, non si avrebbe tra l'uomo e la donna una società tra uguali, ma una schiavitù da parte della donna.

4. Gli uomini hanno una naturale preoccupazione circa la certezza della loro prole: il che è necessario per il fatto che il figlio ha bisogno a lungo della guida del padre. Perciò tutto quello che impedisce la certezza della prole è contro l'istinto naturale della specie umana. Ora, se il marito potesse rimandare la moglie, o la moglie il marito, e accoppiarsi con altra persona, verrebbe impedita la certezza della prole, poiché la donna avrebbe rapporti con uno e poi con un altro. Dunque è contro l'istinto naturale della specie umana

che la moglie si separi dal marito. Quindi nella specie umana l'unione del maschio e della femmina bisogna che sia non solo di lunga durata, ma indivisibile.

5. L'amicizia quanto più è grande, tanto più ferma è e duratura. Ora, tra marito e moglie, c'è un'amicizia grandissima: poiché essi si uniscono non solo per la copula carnale, che anche tra le bestie stabilisce una certa soave società, ma per la comunanza di tutta la vita domestica; cosicché per esprimer questo, l'uomo per la moglie « lascia anche il padre e la madre », come è detto nella *Genesi* (II, 24). Dunque è giusto che il matrimonio sia del tutto indissolubile.

6. Si deve inoltre notare che tra tutte le funzioni naturali la generazione soltanto è ordinata al bene comune: poiché la nutrizione e l'espulsione di ogni altra superfluità, riguardano la conservazione dell'individuo; la generazione, invece, riguarda la conservazione della specie. Perciò, siccome la legge è istituita per il bene comune, al di sopra delle altre cose devono essere ordinate dalle leggi divine e umane le funzioni relative alla generazione. Le leggi positive, però, se umane, bisogna che derivino dall'istinto di natura: come nelle scienze dimostrative ogni scoperta dell'uomo prende inizio dai princìpi noti per natura. Se poi sono divine, non solo chiariscono l'istinto della natura, ma suppliscono anche le manchevolezze dell'istinto naturale: poiché le cose rivelate da Dio, sorpassano la capacità della ragione naturale. Ora, siccome nella specie umana l'istinto naturale importa che l'unione del maschio e della femmina sia indivisibile, e sia di una sola donna con un solo uomo, era necessario che ciò fosse ordinato dalla legge umana. La legge divina poi, vi aggiunge una ragione soprannaturale, tratta dal fatto che il matrimonio significa l'unione di Cristo con la Chiesa [*Ephes.*, 5, 32]. Perciò i disordini circa l'atto della generazione non solo sono in contrasto con l'istinto naturale, ma trasgrediscono le leggi divine e umane. Ecco perché con tali disordini si pecca più gravemente che con quelli relativi agli atti della nutrizione, o di altre funzioni.

Inoltre, siccome tutte le altre cose riguardanti l'uomo devono essere ordinate a quella che costituisce il suo bene più grande, l'unione del maschio e della femmina è ordinata dalle leggi non solo per quello che riguarda la generazione della prole, come negli altri

animali, ma anche per quel che riguarda i buoni costumi. Dalla retta ragione i buoni costumi sono ordinati, sia in quanto l'uomo è parte della società domestica, sia in quanto lo è della società civile. E in essi rientra appunto l'indivisibile unione dell'uomo con la donna. Poiché così sarà più fedele l'amore dell'uno verso l'altro, sapendo di essere uniti in modo indivisibile. Avranno entrambi una cura più premurosa delle cose domestiche, pensando di restare per sempre in possesso di codeste cose. Vengono eliminati per questo gli incentivi alle discordie, che necessariamente capiterebbero, se il marito rimandasse la moglie, tra lui e i parenti della moglie: e così diventa più stabile l'amore tra persone imparentate. Vengono inoltre eliminate le occasioni di adulterio, che esisterebbero qualora il marito potesse abbandonare la moglie, e viceversa: anzi con tale licenza si renderebbe facile la via per insidiare il matrimonio altrui.

Di qui le parole riferite dal Vangelo di S. Matteo (V, 31; XIX, 9), e quelle di S. Paolo: « Ai coniugati poi, ordino, non io ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito » (*I Cor.*, VII, 10).

Viene riprovata così la consuetudine di coloro i quali ripudiano le mogli. Ciò tuttavia era stato permesso nell'antica legge ai Giudei, « per la loro durezza » (*Matt.*, XIX, 8): perché essi, cioè, erano proclivi ad uccidere le mogli. E quindi fu tollerato un male minore, per escluderne uno peggiore [2].

Capitolo CXXIV

IL MATRIMONIO DEV'ESSERE UNO SOLO CON UNA SOLA [1]

1. Si deve inoltre notare che è innato nell'animo di tutti gli animali che usano il coito escludere la comunanza della comparte; infatti proprio per il coito ci sono delle lotte tra animali. Per

2. La costanza della Chiesa Cattolica nel difendere il matrimonio « dalla piaga del divorzio » fu ben documentata da Pio XI nell'Enciclica *Casti Connubii* (cfr. *A. A. S.*, pp. 550-554). Si veda in proposito anche il Concilio Vaticano II (1963-1965), Cost. pastorale *Gaudium et Spes*, nn. 47 s.

1. Il. pp.: *Sent.* IV, d. 33, q. 1, aa. 1, 2; a. 3, qcc. 1, 3 (idem in *Suppl.*, q. 65); *De Malo*, q. 15, aa. 1, 2; *In Isai.*, c. 4; *I ad Cor.*, c. 7, lect. 1.

giusto che ne vengano escluse quelle persone che devono considerarsi già unite per l'identità di origine, poiché riconoscendo per questo di essere una cosa sola si amino più intensamente.

2. Presentando gli atti matrimoniali una certa naturale indecenza, si deve proibire che li esercitino tra loro quelle persone alle quali è dovuto rispetto per i vincoli di sangue. Questa sembra essere la ragione invocata dall'antica legge, laddove, tra l'altro, si dice: « Non scoprirai le vergogne della tua sorella » (*Lev.*, XVIII, 6 ss.).

3. Che gli uomini siano troppo dediti ai piaceri venerei fa parte della corruzione dei buoni costumi; perché restando l'anima assorbita in essi, la ragione viene impedita dal compiere le azioni oneste. Ora, se all'uomo fosse lecita l'unione sessuale con le persone con le quali deve necessariamente convivere, cioè con le sorelle e altre persone imparentate, ne seguirebbe un uso eccessivo del piacere: poiché non si potrebbe togliere l'occasione a tali rapporti. Perciò era conveniente per i buoni costumi che codeste unioni fossero proibite dalle leggi.

4. Il piacere venereo « corrompe al massimo il giudizio della prudenza » [cfr. *Ethic.*, VI, c. 5, n. 6]. Perciò la frequenza di questi piaceri è incompatibile con i buoni costumi. Ma questo piacere è accresciuto dall'amore delle persone che si uniscono. Quindi sarebbe contro i buoni costumi unirsi così ai propri congiunti: perché verso di essi, all'amore della concupiscenza si unirebbe l'amore della comune origine e della coeducazione; e, per l'aumento di codesto amore, l'anima sarebbe resa necessariamente più schiava dei piaceri.

5. Nella società umana la cosa più necessaria è che ci sia amicizia tra molte persone. Ora, tra gli uomini l'amicizia si moltiplica proprio per il fatto che col matrimonio si uniscono persone estranee. Dunque era conveniente che le leggi ordinassero di contrarre matrimoni tra persone estranee e non tra parenti.

6. È sconveniente che uno si unisca in società con quelle persone verso le quali dev'essere naturalmente sottoposto. Ora, è naturale che uno sia sottoposto ai genitori. Dunque sarebbe sconveniente che uno contraesse matrimonio con i propri genitori: poiché il matrimonio è una specie di società.

Ecco perché sta scritto nel *Levitico* XVIII, 6: « Nessuno si unisca con una donna sua consanguinea ».

Viene così condannato l'uso di coloro che si uniscono sessualmente con i loro congiunti.

Si deve però notare che come l'inclinazione naturale vale solo per la maggior parte dei casi, così la legge è fatta per quello che capita ordinariamente. Ma non sarebbe contro gli argomenti addotti negli ultimi capitoli l'eccezione ammessa in certi casi: infatti per il bene di uno non si deve tralasciare il bene di molti, poiché « il bene comune è sempre più divino del bene privato » [*Ethic.*, I, c. 2, n. 8]. Tuttavia affinché l'inconveniente che potrebbe esserci in qualche caso particolare non resti senza nessun rimedio, rimane nei legislatori e nelle autorità equivalenti, il potere di dispensare dalla legge comune, per quanto è necessario nel caso particolare. Se si tratta di leggi umane, la dispensa può essere data da uomini rivestiti di un'autorità competente. Se poi si tratta della legge divina positiva si può ottenere la dispensa dall'autorità divina: nella legge antica, p. es., sembra che sia stato concesso l'indulto di avere più mogli e concubine, e quello di ripudiare la moglie.

Capitolo CXXVI

LA COPULA CARNALE NON SEMPRE È PECCATO[1]

1. Come è contro la ragione che uno usi la copula carnale contro ciò che si addice alla generazione e all'educazione della prole, così è secondo la ragione che uno usi la copula carnale come si addice alla generazione e all'educazione della prole. Ora, per legge divina sono proibiti solo quegli atti che sono incompatibili con la ragione, com'è evidente da quanto abbiamo già spiegato [c. 121]. Dunque è inammissibile affermare che la copula carnale è sempre peccato.

2. Essendo le membra del corpo strumenti dell'anima, è evidente che il fine di ciascun membro è l'uso di esso, come avviene per qualsiasi altro strumento. Ora, l'uso di certe membra del corpo

1. Il. pp.: II-II, q. 153, a. 2; *Sent.* IV, q. 1, a. 3; *De Malo*, q. 15, a. 1.

è la copula carnale. Dunque tale copula è il fine di certe membra del corpo. Ma ciò che forma il fine delle cose naturali non può essere cattivo per se stesso: perché le cose che sono per natura, sono ordinate al fine dalla divina provvidenza, com'è evidente dalle spiegazioni date [c. 64]. Perciò è impossibile che la copula carnale sia cattiva per se stessa.

3. Le inclinazioni naturali sono poste nelle cose da Dio, il quale muove tutti gli esseri. Perciò è impossibile che l'inclinazione naturale di una data specie abbia di mira una cosa intrinsecamente cattiva. Ora, in tutti gli animali perfetti c'è l'inclinazione naturale alla copula carnale. Dunque è impossibile che lo copula carnale sia intrinsecamente cattiva.

4. Quel mezzo senza il quale non può raggiungersi un fine buono e ottimo, non può essere per se stesso cattivo. Ora, la conservazione della specie non è possibile per gli animali, se non mediante la generazione, che dipende dalla copula carnale. Quindi è impossibile che la copula carnale sia cattiva per se stessa.

Di qui le parole di S. Paolo: « La donna, se si sposa non pecca » (*I Cor.*, VII, 28).

Viene così confutato l'errore di certuni, i quali dicono che qualsiasi copula carnale è illecita: cosicché condannano assolutamente il matrimonio e le nozze. Alcuni di essi dicono questo, perché credono che gli esseri corporei non derivino da un principio buono, ma da un principio cattivo [2].

Capitolo CXXVII

COME DI SUO NON SIA PECCATO L'USO DI NESSUN CIBO [1]

1. Come è senza peccato l'uso dei piaceri venerei, se fatto secondo ragione, così è pure l'uso dei cibi. Ora, ogni cosa si compie secondo ragione quando viene ordinata come conviene al debito

2. Era questo l'errore dei Priscillianisti e dei Manichei, condannati dalla Chiesa fin dai primi secoli (cfr. Denz.-S., nn. 461-464).

1. Il. pp.: I-II, q. 102, a. 6, ad 1, 2; II-II, q. 148, a. 1, ad 1, 2.

fine. Ma il debito fine dell'ingerimento dei cibi è la conservazione del corpo mediante il nutrimento. Perciò, qualunque cibo che è in grado di far questo, si può prendere senza peccato. Dunque di suo non è peccato l'ingerimento di nessun cibo.

2. L'uso di nessuna cosa è di per sé cattivo, se la cosa stessa non è di per sé cattiva. Ma nessun cibo è cattivo per natura: poiché ogni cosa per la sua natura è buona, come sopra abbiamo dimostrato [c. 7]. Un cibo però può essere cattivo per qualcuno, in quanto è contrario alla sua salute corporale. Dunque l'ingerimento di nessun cibo, in quanto è quella data cosa, di suo è peccato: ma può essere peccato, se uno ne usa in modo irragionevole contro la propria salute.

3. Usare le cose allo scopo per cui sono fatte non può essere un male per se stesso. Ora, le piante sono fatte per gli animali; certi animali sono fatti per altri animali; e tutti questi esseri sono fatti per l'uomo, come sopra abbiamo visto [c. 22]. Perciò servirsi come di cibo, o per altri scopi utili all'uomo, sia delle piante, sia delle carni degli animali, di per sé non è peccato.

4. La miseria del peccato passa dall'anima al corpo, non già viceversa: poiché il peccato è un disordine della volontà. Ora, i cibi spettano immediatamente al corpo e non all'anima. Perciò l'ingerimento di cibi di suo non può essere peccato, se non in quanto ripugna alla rettitudine della volontà. E questo può avvenire prima di tutto per l'incompatibilità col fine proprio del cibo: come quando uno per il piacere che dànno, fa uso di cibi contrari alla salute fisica, o per la loro qualità, o per la loro quantità. – Secondo, perché un dato cibo è in contrasto con la condizione di chi ne usa, o delle persone tra le quali si trova: come quando uno usa cibi più raffinati di quanto permettano le sue sostanze; oppure di quanto comportino le usanze delle persone con le quali convive. – Terzo, perché certi cibi sono proibiti da una legge per qualche motivo particolare: nell'antica legge, p. es., certi cibi erano proibiti per il loro significato figurale; e in Egitto anticamente era proibito mangiare le carni bovine, per non danneggiare l'agricoltura. Oppure perché certe regole proibiscono determinati cibi, per reprimere la concupiscenza.

Di qui le parole del Signore: « Non quello che entra dalla bocca contamina l'uomo » (*Matt.*, XV, 11). E S. Paolo diceva ai Corinzi: « Tutto quello che si vende al mercato, mangiatene senza indagare per quel che riguarda la coscienza » (*I Cor.*, X, 25). E a Timoteo: « Ogni creatura di Dio è buona, e non si deve respingere, quando si prenda con rendimento di grazie » (*I Tim.*, IV, 4).

Viene così confutato l'errore di certuni i quali insegnano che l'uso di certi cibi è illecito per se stesso. Di essi l'Apostolo afferma: « Negli ultimi tempi alcuni apostateranno dalla fede... proibiranno di sposarsi, obbligando ad astenersi da cibi che Dio ha creato, perché se ne usi con rendimento di grazie » (*I Tim.*, IV, 4).

E poiché l'uso dei cibi e dei piaceri venerei non è illecito per se stesso, ma può esserlo solo in quanto trasgredisce l'ordine della ragione; mentre il possesso dei beni esterni è necessario al vitto, alla educazione della prole, al sostentamento della famiglia e alle altre necessità del corpo; ne viene di conseguenza che di suo non è illecito neppure il possesso delle ricchezze, se si osserva l'ordine della ragione: in maniera cioè che i beni che uno ha, li possieda giustamente, così da non riporre in essi il fine della sua volontà, e da servirsene nel debito modo, per l'utilità propria ed altrui. Ecco perché l'Apostolo, scrivendo a Timoteo, non condanna i ricchi, ma dà loro una norma sicura per usare le ricchezze: « Ai ricchi di questo mondo comanda di non essere orgogliosi, di non riporre la speranza nell'incertezza delle ricchezze; ... di fare del bene, di arricchirsi di opere buone, di essere facili a dare, a distribuire » (*I Tim.*, VI, 17-18). E l'*Ecclesiastico* (XXXI, 8) esclama: « Beato il ricco che fu trovato senza macchia, che non corse dietro l'oro, e che non sperò nel denaro e nei tesori ».

Viene confutato così l'errore di certuni, i quali, come riferisce S. Agostino nel *De Haeresibus* [haer. 40], « con molta arroganza chiamarono se stessi apostolici, perché non ammettevano nella loro comunione le persone sposate, e i proprietari di beni (come fa la Chiesa cattolica, che pure conta moltissimi monaci e chierici). Ma questi sono eretici perché, separandosi dalla Chiesa, ritengono che non abbiano nessuna speranza coloro che usano di quei beni che essi non hanno ».

CAPITOLO CXXVIII

COME LA LEGGE DI DIO REGOLI I RAPPORTI DELL'UOMO COL PROSSIMO[1]

1. È evidente da quanto abbiamo detto [cc. 121 ss.], che la legge divina guida l'uomo a seguire l'ordine della ragione in tutte le cose che possono essere a suo uso. Ora, tra tutte le cose che l'uomo può usare, le più importanti sono gli altri uomini. « L'uomo infatti è un animale socievole » [*Ethic.*, I, c. 7, n. 6]: poiché ha bisogno di molte cose che non possono essere provvedute da uno solo. Dunque è necessario che l'uomo venga istruito dalla legge divina a comportarsi secondo l'ordine della ragione verso gli altri uomini.

2. Il fine della legge divina è che l'uomo aderisca a Dio [c. 115]. Ora, in questo uno è aiutato dall'altro, sia nel campo della conoscenza che in quello degli affetti: poiché gli uomini si aiutano vicendevolmente nella conoscenza della verità; e reciprocamente si provocano al bene e si distolgono dal male. Di qui le parole dei *Proverbi* XXVII, 17: « Un ferro affila l'altro ferro, e un uomo raffina l'ingegno del suo amico ». E quelle dell'*Ecclesiaste* IV, 9-12: « È meglio essere due insieme, che uno solo, perché si avvantaggiano della loro compagnia: se uno cade l'altro lo sorregge. Guai a chi è solo: perché caduto che sia, non c'è chi lo rialzi. E se due dormono insieme si scaldano a vicenda: uno solo come farà a scaldarsi? E se uno può essere sopraffatto da un prepotente, due gli tengono testa ». Dunque era necessario che la legge di Dio ordinasse gli uomini nei loro rapporti sociali.

3. La legge divina è una norma della divina provvidenza nel governo degli uomini [cfr. cc. 114 ss.]. Ma alla divina provvidenza spetta mantenere nel debito ordine i singoli esseri ad essa soggetti: in modo cioè che ciascuno occupi il suo posto e il suo grado. Perciò la legge divina ordina gli uomini tra loro in modo che ognuno rispetti l'ordine suo. Ciò equivale a mantenere la pace reciproca: poiché « la pace tra gli uomini non è altro che un'ordinata concordia », come dice S. Agostino [*De Civit. Dei*, XIX, c. 13].

1. Ll. pp.: I-II, q. 100, aa. 5-7; II-II, q. 122, aa. 5, 6; *Sent.* III, d. 37, a. 2, qc. 2.

4. Ogni qual volta degli esseri sono ordinati alle dipendenze di qualcuno, devono anche essere ordinati tra loro: altrimenti essi si ostacolerebbero a vicenda nel conseguimento del fine comune. Ciò è evidente in un esercito, ordinato concordemente alla vittoria, che è il fine del suo comandante. Ora, ogni uomo dalla legge divina è ordinato a Dio. Dunque era necessario che la legge di Dio stabilisse tra gli uomini un'ordinata concordia, ossia la pace, perché non si ostacolassero tra loro.

Ecco perché nei *Salmi* si legge: « Egli pose come tuo confine la pace » (*Sal.*, CXLVII, 3). E il Signore ha affermato: « Vi ho detto queste cose perché abbiate pace in me » (*Giov.*, XVI, 33).

Allora però si mantiene tra gli uomini un'ordinata concordia, quando si dà a ciascuno il suo: il che è proprio della giustizia. Di qui le parole di Isaia XXXII, 17: « La pace è opera della giustizia ». Perciò era necessario che dalla legge divina venissero dati i precetti relativi alla giustizia, in modo che ognuno rendesse all'altro quel che è suo, e si astenesse dal nuocergli.

Ora, tra gli uomini il debito massimo che uno abbia è verso i genitori. Ecco perché tra tutti i precetti della legge che ci regolano nei riguardi del prossimo, al primo posto nell'*Esodo* (XX, 12-17) si legge: « Onora il padre e la madre ». Con queste parole viene comandato di rendere ciò che si deve, sia ai genitori, che agli altri, secondo l'ammonimento paolino: « Rendete a tutti ciò che è loro dovuto » (*Rom.*, XIII, 7). – Vengono poi dati i precetti che comandano di astenersi dal nuocere al prossimo: in modo cioè da non colpirlo nella persona propria, poiché sta scritto: « Non uccidere »; ovvero nella persona a lui congiunta, poiché sta scritto: « Non commettere adulterio »; e neppure nei beni esterni, poiché sta scritto: « Non rubare ». Inoltre ci viene proibito di colpire ingiustamente il prossimo con le parole; poiché sta scritto: « Non farai contro il tuo prossimo falsa testimonianza ». E siccome Dio è giudice anche dei cuori, ci viene proibito di offendere il prossimo con i sentimenti, cioè col desiderarne la moglie o qualche sostanza.

Ad osservare poi questa giustizia stabilita dalla legge divina, l'uomo può essere portato da due motivi: l'uno interiore e l'altro esteriore. Da un motivo interiore, quando l'uomo osserva spontaneamente ciò che comanda la legge divina. E questo è prodotto dall'amore che l'uomo ha verso Dio e verso il prossimo: infatti chi

ama una persona le rende ciò che le deve con spontaneità e con gioia, e vi aggiunge liberamente qualche altra cosa. Perciò l'adempimento totale della legge dipende dall'amore, secondo le parole di S. Paolo: « La pienezza della legge è l'amore » (*Rom.*, XIII, 10). E il Signore afferma (*Matt.*, XXII, 40) che « in questi due precetti », dell'amore di Dio e del prossimo, « è compresa tutta la legge ». – Ma poiché alcuni non sono disposti interiormente a fare con spontaneità quello che la legge comanda, bisogna costringerli ad adempiere la giustizia della legge. E questo avviene quando essi osservano servilmente la legge per il timore dei castighi. Ecco perché sta scritto: « Quando tu [Signore] avrai eseguito i tuoi giudizi sulla terra », con la punizione dei malvagi, « impareranno la giustizia tutti gli abitanti della terra » (*Is.*, XXVI, 9).

I primi dunque « sono legge a se stessi » [*Rom.*, II, 14], perché hanno la carità, la quale li muove al posto della legge e li fa agire liberamente. Perciò per essi non sarebbe stato necessario ricorrere alla legge esterna; ma ciò era indispensabile per quelli che non tendono al bene da se stessi. S. Paolo infatti scrive: « La legge non è fatta per il giusto, ma per gli ingiusti » (*I Tim.*, I, 9). Il che non deve intendersi nel senso che i giusti non sono tenuti ad osservare la legge, come l'intesero falsamente alcuni; ma nel senso che i giusti tendono per se stessi a rispettare la giustizia, anche senza la legge.

CAPITOLO CXXIX

LA RETTITUDINE DEGLI ATTI UMANI DIPENDE DALLA LORO NATURA E NON SOLTANTO DALLA LEGGE POSITIVA[1]

Da quanto abbiamo detto appare evidente che le cose prescritte dalla legge divina devono la loro rettitudine non solo al fatto che sono prescritte dalla legge, ma anche dalla loro natura. Infatti:

1. Dai precetti della legge divina è stabilito che la mente umana sia subordinata a Dio, e che tutte le cose esistenti nell'uomo siano subordinate alla ragione [c. 121]. Ebbene, l'ordine naturale richiede

1. Il. pp.: II-II, q. 94, a. 3; II-II, q. 60, a. 6; q. 120, aa. 1, 2; *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 5; d. 37, a. 4; *Ethic.*, V, lectt. 12, 16.

appunto che le cose inferiori siano sottoposte a quelle superiori. Perciò le cose comandate dalla legge divina sono anche naturalmente giuste per se stesse.

2. Gli uomini ricevono dalla divina provvidenza il criterio naturale della ragione, quale criterio delle proprie azioni. Ora, i princìpi naturali sono ordinati a cose secondo natura. Dunque ci sono delle azioni che si addicono all'uomo per natura, le quali sono rette per se stesse e non solo perché comandate dalla legge positiva.

3. Tutto ciò che ha una natura determinata deve avere determinati atti che si addicono a codesta natura, poiché l'atto proprio di ciascun essere deriva dalla sua natura. Ora, è chiaro che l'uomo ha una natura determinata. Quindi è necessario che ci siano delle azioni che si addicono all'uomo per se stesso.

4. Chi possiede per natura una data cosa, bisogna che possieda per natura anche ciò che è indispensabile per possederla: poiché « la natura non ammette deficienze in ciò che è necessario » [*De Anima*, III, c. 9, n. 6]. Ora, l'uomo ha per natura di essere « un animale socievole » [cfr. c. 128]: il che è provato dal fatto che uno da solo non basta a provvedere ciò che è necessario per la vita umana. Perciò le cose indispensabili per la conservazione della società umana sono per natura commisurate all'uomo. Tale è, p. es., la norma che ciascuno conservi ciò che gli appartiene, e che si astenga dal commettere ingiustizie. Dunque negli atti umani ci sono alcune cose che sono rette per natura.

5. Noi sopra abbiamo dimostrato [cc. 121, 127] che per l'uomo è naturale servirsi delle cose inferiori per le necessità della sua vita. Ma c'è una misura determinata, secondo la quale, l'uso di tali cose è conveniente alla vita umana, mentre la sua trasgressione lo rende nocivo per l'uomo: ciò è evidente, p. es., nell'uso disordinato dei cibi. Perciò certi atti umani sono buoni per natura, mentre altri sono per natura cattivi.

6. Secondo l'ordine di natura il corpo umano è per l'anima, e le potenze inferiori dell'anima sono per la ragione: così come negli altri esseri la materia è per la forma, e gli strumenti sono per l'agente principale. Ora, da ciò che le è subordinato deve provenire all'anima un aiuto, non già un impedimento. Dunque è naturalmente retto che l'uomo provveda al corpo ed alle potenze inferiori dell'anima, in modo da non impedire per questo minimamente l'atto della ra-

gione e il bene di essa, ma piuttosto da assecondarlo: se invece capita il contrario, si avrà per natura un peccato. Perciò le ubriachezze e le gozzoviglie, come l'abuso dei piaceri venerei che impedisce l'esercizio della ragione, e così pure il predominio delle passioni, che impedisce il libero giudizio della ragione, sono per natura delle azioni cattive.

7. A ciascuno si addicono per natura quegli atti con i quali tende al suo fine naturale; mentre quelli opposti sono per lui naturalmente disdicevoli. Ebbene, sopra noi abbiamo dimostrato [cc. 17, 25] che l'uomo per natura è ordinato a Dio come a suo fine. Perciò gli atti con cui l'uomo viene portato alla conoscenza e all'amore di Dio sono naturalmente retti; mentre tutti quelli che tendono all'opposto sono per lui naturalmente cattivi.

Dunque è evidente che bene e male si riscontrano negli atti umani non solo per le prescrizioni della legge, ma in base all'ordine naturale.

Ecco perché nei *Salmi* (XVIII, 10) si dice che «i giudizi del Signore sono veri e giusti in loro stessi».

Viene così confutata l'opinione di coloro i quali affermano, che essi sono giusti e retti solo in base alla legge positiva[2].

Capitolo CXXX

I CONSIGLI CHE SONO DATI NELLA LEGGE DIVINA[1]

Consistendo il bene migliore dell'uomo nell'aderire a Dio e alle cose divine, ed essendo impossibile per lui occuparsi intensamente di cose diverse, perché l'anima umana possa volgersi a Dio più liberamente, nella legge divina vengono dati dei consigli, che distolgono gli uomini dalle occupazioni della vita presente, per quanto è possibile a chi vive la vita terrena. Questo però non è così necessario all'uomo per assicurarne la giustizia, da non poter essere tra i giusti senza di essi: perché virtù e giustizia non vengono eliminate se uno si serve dei beni corporali e terrestri secondo l'ordine della ra-

2. Nel suo commento all'*Etica Nicomachea* l'Autore ci fa conoscere chi fossero costoro: «Quae quidem fuit opinio sectatorum Aristippi Socratici...» (*Ethic.*, V, c. 10, lect. 12).

1. Ll. pp.: I-II, q. 108, a. 4; II-II, q. 184, a. 3; *Quodl.*, V, q. 10, a. 1; *Contra Retrahentes*, c. 6; *In Matth.*, c. 19; *Hebr.*, c. 6, lect. 1.

gione. Perciò questi ammonimenti della legge divina sono chiamati *consigli*, non *precetti*, in quanto viene suggerito all'uomo di lasciare i beni inferiori per quelli superiori.

Ora, l'uomo ordinariamente è preso da tre preoccupazioni: primo, circa la propria persona, per decidere ciò che deve fare, e con chi convivere; secondo, circa le persone congiunte, soprattutto circa la moglie e i figli; terzo, circa i beni esterni da procurare, necessari per il sostentamento. Per togliere quindi la preoccupazione circa i beni esterni, viene dato nella legge divina il consiglio della *povertà*: in modo che uno abbandoni le cose di questo mondo, che potrebbero trattenere il suo animo con le loro sollecitudini. Di qui le parole del Signore riferite da S. Matteo (19, 21): « Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto ciò che hai e dàllo ai poveri, e vieni, seguimi ». – Per togliere poi la preoccupazione della moglie e dei figli viene dato il consiglio della *verginità*, o della *continenza*. Ecco a tale riguardo le parole di S. Paolo: « A proposito delle vergini non ho un precetto del Signore, ma dò un consiglio » (*I Cor.*, VII, 25). E nel dare questo consiglio aggiunge: « Colui che è senza moglie ha premura delle cose del Signore, e di come piacere a Dio: chi invece è ammogliato ha premura delle cose del mondo, di come piacere alla moglie, ed è diviso » (*ibid.*, V, 32). – E per togliere all'uomo la preoccupazione circa se stesso, viene dato il consiglio dell'*obbedienza*, mediante la quale uno lascia al superiore la disposizione dei propri atti. Di qui le parole di S. Paolo: « Ubbidite ai vostri prelati e siate loro sottoposti: poiché essi vi vegliano con premura, come coloro che dovranno rendere conto delle vostre anime » (*Ebr.*, XIII, 17).

Poiché, dunque, la perfezione suprema della vita umana consiste nel fatto che l'anima dell'uomo attende alle cose di Dio, e a codesta occupazione dispongono più di ogni altra cosa i tre consigli suddetti, è chiaro che essi appartengono allo stato di perfezione. Non che essi siano la perfezione, ma perché sono disposizioni alla perfezione, che consiste nell'attendere a Dio. E questo viene espressamente chiarito dalle parole con le quali il Signore raccomanda la povertà: « Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto ciò che hai, dàllo ai poveri e seguimi » *Matt.*, XIX, 21); come per dire che la perfezione consiste nel seguire lui.

Questi consigli possono anche dirsi effetti e segni di perfezione. Infatti quando l'anima è trasportata con fervore dall'amore e dal

desiderio verso le cose di Dio, in cui evidentemente consiste la perfezione, ne segue che abbandoni tutte le cose che possono ritardarne lo slancio verso Dio: non solo la cura dei beni, e l'affetto verso la moglie e la prole, ma anche la premura verso se stesso. Ciò viene indicato dalle parole della Scrittura. Infatti nel *Cantico dei Cantici*, VIII, 7, si legge: « Quando un uomo desse per amore [di carità] tutte le sostanze della sua casa, le disprezzerà come nulla ». E in S. Matteo XIII, 45: « Il regno dei cieli è simile a un mercante che va in cerca di perle preziose; e che trovatane una di gran pregio, va, vende tutti i suoi averi, e la compra ». S. Paolo poi afferma: « Quelle cose che un tempo erano i miei guadagni, le ho considerate come sterco, per guadagnare Cristo » (*Filipp.*, III, 7).

Perciò, siccome quei tre consigli predispongono alla perfezione, e sono effetti e segni di perfezione, è giusto che coloro i quali fanno il voto di osservarli, vengano considerati nello *stato di perfezione*[2].

Ma la perfezione alla quale essi dispongono consiste nell'applicarsi dell'anima alle cose di Dio. Ecco perché coloro che li professano sono chiamati *religiosi*, in quanto offrono se stessi e le loro cose a Dio come in sacrificio: i beni esterni con la povertà; i beni del corpo con la continenza; la volontà con l'obbedienza. La religione infatti consiste nel culto di Dio, come sopra [c. 119] abbiamo spiegato.

CAPITOLO CXXXI

L'ERRORE DI COLORO CHE IMPUGNANO LA POVERTÀ VOLONTARIA[1]

Ci furono alcuni i quali condannarono il proposito relativo alla povertà, contro l'insegnamento evangelico. Tra questi il primo fu

2. « Status perfectionis acquirendae », preciserà l'Autore nella *Somma Teologica*, in cui dedicherà agli stati particolari, e soprattutto allo stato di perfezione un ampio trattato (II-II, qq. 179-189).

1. Il. pp.: II-II, q. 186, a. 3; *Contra Retrahentes*, c. 15; *De Perf. Vitae Spir.*, cc. 7, 8; *Contra Impugnantes*, cc. 1, 6; *In Matth.*, c. 19. — Questo gruppo di capitoli (131-135), dedicato alla difesa della povertà volontaria, praticata nel cristianesimo, formano un tutto organico. I primi due presentano le obbiezioni, mentre quelli che seguono offrono la « determinazione magistrale » (c. 133) e la soluzione delle difficoltà. Ciò risulta evidente anche dai luoghi paralleli. Dalla vivacità insolita dell'esposizione si capisce che per l'Autore si trattava di un argomento di attualità.

Vigilanzio[2] [cfr. S. GIROLAMO, *Contra Vigil.*, n. 14]: che è stato seguito più tardi da certuni[3], « i quali dicono di essere dottori, senza capire né quello che dicono, né di che cosa sentenziano » [*I Tim.*, I, 7]. Essi adducono a tale scopo questi ed altri simili argomenti:

1. L'appetito naturale richiede che ogni animale provveda a se stesso il necessario per la vita: cosicché gli animali che non possono trovare il necessario in tutto il tempo dell'anno, per un istinto naturale raccolgono ciò che è necessario per la loro vita nel tempo in cui lo possono trovare, e lo conservano; il che è evidente nel caso delle api e delle formiche. Ma gli uomini per la conservazione della loro vita hanno bisogno di molte cose che non si possono trovare in tutti i tempi. Dunque è naturale per l'uomo raccogliere e conservare il necessario. Perciò è contro la legge naturale distribuire con la povertà tutto quello che era stato provvisto.

2. Tutti gli esseri hanno un affetto naturale per le cose con le quali si conserva la loro esistenza, poiché « tutti gli esseri desiderano di esistere ». Ora, la vita dell'uomo viene conservata mediante i beni esterni. Quindi ciascuno, come è tenuto per legge naturale a conservare la propria vita, così è tenuto a conservare codesti beni. Perciò come è contro la legge di natura uccidere se stessi, così è contro di essa che uno si privi del necessario alla vita con la povertà volontaria.

3. « L'uomo è per natura un animale socievole », come sopra [c. 129] abbiamo visto. Ma non è possibile conservare una società tra uomini, se uno non è in grado di aiutare l'altro. Dunque è naturale per gli uomini che uno aiuti l'altro nelle necessità. Ora, coloro che abbandonano le proprie sostanze, con le quali potrebbero prestare agli altri un grande aiuto, si rendono incapaci di darlo. Perciò è contro l'istinto naturale e contro la virtù della misericordia e della carità che un uomo rinunzi alle sostanze terrene con la povertà volontaria.

2. *Vigilanzio* era un prete della Gallia, che, tornato da una peregrinazione in Terra Santa si era messo a denigrare la vita religiosa. S. Girolamo intervenne col suo trattato nel 406, « stroncando quel povero diavolo, il quale non ebbe più il coraggio di farsi vivo ». (Cfr. F. CAYRE, *Patrologia e storia della teologia*, Roma, 1948, p. 600).

3. S. Tommaso allude alle idee di Guglielmo di Sant'Amore e degli altri maestri secolari, che intorno alla metà del secolo XIII erano insorti contro i Mendicanti (cfr. DENZ.-S., nn. 840-844).

4. Se avere le sostanze di questo mondo è male, essendo un bene liberare il prossimo dal male, e male indurlo al male; ne viene di conseguenza che dare a un indigente le sostanze di questo mondo è male, mentre toglierle a chi le possiede è bene. Il che è assurdo. Dunque avere le sostanze di questo mondo è bene. Quindi privarsene totalmente con la povertà volontaria è male.

5. Le occasioni di male vanno evitate. Ebbene, la povertà è occasione di male: perché per colpa di essa alcuni sono indotti al furto, all'adulazione, allo spergiuro e ad altri atti di questo genere. Dunque la povertà volontaria non si deve abbracciare, ma va piuttosto evitata, perché non abbia a capitare.

6. La virtù, consistendo nel giusto mezzo, viene distrutta sia dall'uno che dall'altro dei due estremi opposti. Ora, tra le virtù c'è pure la liberalità, la quale dà quello che va dato e ritiene ciò che va ritenuto. È invece un vizio per difetto la spilorceria, la quale ritiene sia quanto va ritenuto, sia quanto non va ritenuto. Però è un vizio per eccesso dare ogni cosa, come fanno coloro che abbracciano la povertà volontaria. Quindi codesto modo di agire è vizioso, e simile alla prodigalità.

7. Questi argomenti sembra che siano confermati dall'autorità della Scrittura; poiché si legge nei *Proverbi*, XXX, 8-9: « Non mi dare [o Signore] né mendicità né ricchezze, ma solo il necessario per il mio vitto; perché satollo, non sia per caso indotto a negare e a dire: Chi è il Signore? oppure costretto dal bisogno non abbia a rubare e a spergiurare il nome del mio Dio ».

Capitolo CXXXII

CIRCA I MODI DI VIVERE DI COLORO CHE SEGUONO LA POVERTÀ VOLONTARIA[1]

Questo problema si rivela più imbarazzante se si esaminano in particolare i modi nei quali sono costretti a vivere coloro che seguono la povertà volontaria. Infatti:

1. Un loro modo di vivere consiste nel vendere i possessi di ciascuno, e di vivere in comune col prezzo ricavato. Questo sembra

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

sia stato osservato in Gerusalemme al tempo degli Apostoli; poiché negli *Atti* (IV, 34-35) si legge: « Tutti coloro che possedevano campi o case li vendevano, e portavano il ricavato ai piedi degli Apostoli: a ciascuno poi si distribuiva secondo il bisogno ». – Ebbene, con questo metodo non sembra si provveda efficacemente alla vita umana:

a) Prima di tutto perché non è facile che abbraccino questa vita molti di coloro che hanno grandi possessi. E se si spartisce tra molti il ricavato dei possessi di pochi ricchi, non può bastare a lungo.

b) Secondariamente perché è possibile e facile che il prezzo così ricavato perisca, o per la frode degli amministratori, o per i furti e le rapine. E così coloro che abbracciano questo tipo di povertà rimarranno privi di sostentamento.

c) Molti poi sono i casi che costringono gli uomini a cambiare domicilio. Perciò non sarà facile provvedere agli eventuali emigranti col prezzo ricavato dalla vendita dei possessi e amministrato in comune.

2. Un altro modo di vivere [nella povertà volontaria] è quello di avere in comune dei possessi, dai quali si ricava l'occorrente per provvedere ai singoli secondo il bisogno: come si osserva in molti monasteri. – Ma anche questo metodo presenta inconvenienti. Infatti:

a) I possessi terreni fanno nascere delle preoccupazioni, sia per farli fruttare, sia per difenderli dalle frodi e dalle violenze; e tali premure saranno tanto più grandi, e tanto più numerosi quelli che dovranno interessarsene, quanto più estesi saranno i possessi che occorrono al sostentamento di molti. In tal modo finisce lo scopo della povertà volontaria, almeno per tutti quelli che devono attendere all'amministrazione dei possessi.

b) La proprietà in comune suol essere causa di discordie. Infatti non sembra che possano litigare quelli che non hanno niente in comune, come gli Spagnuoli e i Persiani, ma quelli che possiedono in comune: e proprio per questo capitano contese anche tra fratelli. Ora, la discordia è la cosa che più d'ogni altra impedisce di attendere alle cose di Dio, come sopra abbiamo visto [c. 128]. Perciò è evidente che questo modo di vivere impedisce il fine della povertà volontaria.

3. C'è poi un altro modo di vivere da parte di quelli che seguono la povertà volontaria: quello di vivere col lavoro delle proprie mani. Questo è il modo di vivere seguito dall'Apostolo S. Paolo, e da lui suggerito agli altri, appellandosi al suo esempio. Scriveva infatti ai Tessalonicesi: « Non abbiamo mangiato gratuitamente il pane di nessuno, ma con fatica e travaglio, lavorando notte e giorno, per non essere di peso a nessuno di voi. Non che non ne avessimo la facoltà, ma per darvi in noi stessi un esempio da imitare. Poiché anche quando eravamo tra voi vi dicevamo, che chi non vuol lavorare non mangi » (*II Tess.*, III, 8-10). – Ma anche questo modo di vivere non sembra conveniente. Infatti:

a) Il lavoro manuale è necessario al sostentamento della vita, in quanto con esso si guadagna qualche cosa. Ora, sembra ridicolo che uno, dopo aver lasciato quel che è necessario, lavori per riguadagnarlo. Se dunque dopo la povertà volontaria è necessario che uno guadagni di nuovo il suo sostentamento col lavoro manuale, era inutile abbandonare tutto ciò che aveva come sostentamento della vita.

b) La povertà volontaria è consigliata perché con essa uno si disponga a seguire Cristo più speditamente, sciolto dalle preoccupazioni secolaresche. Ora, acquistare il vitto col proprio lavoro sembra che richieda maggiore preoccupazione, che non usare per il proprio sostentamento cose che si possiedono: soprattutto se uno ha dei possessi moderati, oppure dei beni mobili con i quali ha già pronto l'occorrente per il vitto. Dunque vivere del lavoro manuale non sembra consono al proposito di coloro che abbracciano la povertà volontaria.

c) Si aggiunga che anche il Signore, nel distogliere i discepoli dalle preoccupazioni dei beni terreni, ricorrendo al paragone degli uccelli e dei gigli del campo, sembra proibire loro il lavoro manuale. Poiché sta scritto: « Guardate gli uccelli dell'aria, i quali non seminano e non mietono, né raccolgono nei granai » [*Matt.*, VI, 26]. E ancora: « Osservate i gigli del campo, come crescono: e non lavorano e non filano » [v. 28].

d) Inoltre questo modo di vivere non sembra sufficiente [per provvedere il necessario]. Ci sono infatti molti che desiderano la perfezione, i quali sono sprovvisti di capacità, o di abilità per potersi guadagnare da vivere col lavoro manuale, perché non sono stati

educati né istruiti in codesti lavori. Cosicché per raggiungere la perfezione sarebbero in migliore condizione i contadini e gli operai, che coloro i quali hanno atteso allo studio della sapienza, e sono stati nutriti nelle ricchezze e negli agi che ora lasciano per Cristo. Inoltre capita che alcuni di coloro che abbracciano la povertà volontaria si ammalino, o che comunque vengano posti nell'impossibilità di lavorare. In questi casi essi rimarrebbero del tutto privi del necessario alla vita.

e) Del resto per procacciarsi il necessario alla vita non basta poco tempo, come vediamo nel caso di tanti che, pur impiegando in questo tutto il loro tempo, riescono a guadagnare appena il sostentamento sufficiente. Ora, se i seguaci della povertà volontaria dovessero guadagnarsi il vitto col lavoro manuale, dovrebbero impiegare in codesto lavoro la maggior parte del tempo della loro vita; e quindi sarebbero distolti da altre attività più necessarie, che pure richiedono molto tempo, quali sono lo studio della sapienza, l'insegnamento, e altre attività spirituali. E così la povertà volontaria invece di disporre, sarebbe un impedimento alla perfezione spirituale.

f) Se uno replicasse che il lavoro manuale è necessario per togliere l'ozio, la sua replica non sarebbe a proposito. Poiché sarebbe meglio eliminare l'ozio esercitandosi nelle virtù morali, alle quali possono servire strumentalmente le ricchezze, p. es., nel fare elemosine e altre cose del genere, che mediante il lavoro manuale. – Inoltre sarebbe ridicolo dare il consiglio della povertà, soltanto perché gli uomini diventando poveri si astengono dall'ozio, occupandosi nei lavori manuali, senza consigliare piuttosto che essi si esercitino in occupazioni più nobili di quelle che sono secondo la vita umana più comune.

g) Se poi uno replicasse che il lavoro manuale è necessario per dominare la concupiscenza della carne, la risposta non sarebbe a proposito. Infatti noi qui ci domandiamo se sia necessario che chi abbia abbracciato la povertà si guadagni il vitto col lavoro manuale. – Inoltre domare le concupiscenze della carne è possibile in molti altri modi: cioè con digiuni, veglie e altre cose del genere. – Del resto per lo scopo suddetto il lavoro manuale possono praticarlo anche i ricchi, che non hanno la necessità di lavorare per guadagnarsi il vitto.

4. C'è poi un altro modo di vivere da parte dei seguaci della povertà volontaria, che consiste nel vivere delle offerte loro presentate da persone che vogliono giovare alla loro perfezione della povertà volontaria, conservando esse le ricchezze. È il modo che il Signore sembra abbia adottato con i suoi discepoli: poiché si legge in S. Luca (VIII, 2-3), che alcune donne seguivano Cristo, e « lo soccorrevano con le loro sostanze ». – Ma anche questo modo di vivere sembra poco conveniente. Infatti:

a) Non sembra ragionevole che uno lasci i propri beni per vivere con quelli altrui.

b) Inoltre non sembra giusto che uno riceva da un altro senza nessun compenso: poiché nel dare e nel ricevere va osservata l'uguaglianza della giustizia. – Però si potrebbe sostenere che possono così vivere di offerte coloro che prestano qualche servizio agli offerenti. Per questo i ministri dell'altare e i predicatori, che dànno al popolo la dottrina e le altre cose di Dio, non sembra ingiusto che ricevano da esso il sostentamento: poiché, come dice il Signore, « l'operaio è degno del suo vitto » (*Matt.*, X, 10). Per questo l'Apostolo scrive: « Il Signore ha ordinato che coloro i quali annunziano il Vangelo, vivano del Vangelo; come quelli che servono all'altare partecipano dell'altare » (*I Cor.*, IX, 13-14). Perciò coloro che non prestano nessun servizio al popolo, è ingiusto che ricevano dal popolo il necessario alla vita.

c) Questo modo di vivere danneggia altre persone. Infatti ci sono alcuni che per necessità devono essere sostentati dal sussidio altrui, non potendo provvedere a se stessi perché poveri, o infermi. Ora, il sussidio di costoro verrà necessariamente diminuito, se coloro che abbracciano la povertà volontaria, devono essere sostentati dagli altri: poiché la gente non è in grado e non è disposta a soccorrere una grande moltitudine di poveri. Ecco perché l'Apostolo comanda, che se uno ha una vedova nella sua famiglia « pensi a camparla, affinché la Chiesa possa bastare a quelle che sono veramente vedove » (*I Tim.*, V, 16). Dunque non è giusto che gli uomini nell'abbracciare la povertà assumano questo modo di vivere.

d) Per la perfezione della virtù si richiede una grande libertà di spirito, tolta la quale gli uomini facilmente « si rendono parte-

cipi dei peccati altrui » [*I Tim.*, V, 22]: o perché vi consentono, o perché li lodano per adulazione, o almeno perché dissimulano. Ora, codesta libertà riceve un grave pregiudizio dal suddetto modo di vivere; poiché non è possibile che un uomo non tema di offendere coloro dei cui benefici egli vive. Perciò il suddetto modo di vivere impedisce la perfezione della virtù, che è il fine della povertà volontaria. E quindi non si addice ai poveri volontari.

e) Noi non abbiamo facoltà su quanto dipende dalla volontà altrui. Ora, dare la roba propria dipende dalla volontà del donatore. Dunque con questo modo di vivere non si provvede efficacemente al sostentamento dei poveri volontari.

f) I poveri che devono essere sostentati dagli altri sono costretti ad esporre loro le proprie necessità e a chiedere il necessario. Ora, questa mendicità rende i mendicanti spregevoli e fastidiosi; poiché gli uomini si ritengono superiori a quelli che hanno bisogno del loro sostentamento; e molti dànno con difficoltà. Invece è necessario che quanti abbracciano la perfezione siano rispettati ed amati, affinché gli uomini li imitino più facilmente e bramino lo stato di perfezione: ma se avviene il contrario, la virtù stessa viene disprezzata. Perciò la mendicità è un modo di vivere che nuoce in coloro che abbracciano la povertà per la perfezione della virtù.

g) Gli uomini perfetti devono evitare non solo il male, ma anche le cose che hanno apparenza di male: poiché l'Apostolo ammoniva: « Astenetevi da ogni apparenza di male » (*Rom.*, XII, 17; cfr. *I Tess.*, V, 22). E il Filosofo afferma che l'uomo virtuoso deve fuggire non solo le cose turpi, ma anche « quelle che sembrano turpi » [*Ethic.*, IV, c. 9, n. 5]. Ebbene, la mendicità ha aspetto di male, poiché molti vanno mendicando per arricchire. Dunque questo modo non va adottato da uomini perfetti.

h) Il consiglio della povertà volontaria è dato affinché l'anima dell'uomo, liberata dalla preoccupazione delle cose terrene, attenda liberamente a Dio. Ora, questo modo di vivere di mendicità implica molta preoccupazione: poiché implica più preoccupazione acquistare la roba altrui che usare la roba propria. Perciò questo modo di vivere non è adatto per coloro che abbracciano la povertà volontaria.

i) Se poi uno volesse lodare la mendicità a motivo dell'umiltà, il suo sarebbe un discorso del tutto irragionevole. Infatti l'umiltà

viene lodata in quanto disprezza la grandezza terrena che consiste nelle ricchezze, negli onori, nella fama, e in altre cose consimili; non già in quanto disprezza la grandezza della virtù, rispetto alla quale noi dobbiamo essere magnanimi. Perciò l'umiltà sarebbe da riprovare, se uno per umiltà facesse qualche cosa che compromette la grandezza della virtù. Ebbene, questa è compromessa dalla mendicità: sia perché « dare è più virtuoso che ricevere » [*Atti*, XX, 35]; sia perché, quella, come abbiamo detto, ha l'aspetto di una cosa turpe. Dunque la mendicità non merita di essere lodata per l'umiltà.

5. Ci furono poi altri i quali affermavano che chi abbraccia la perfezione, non deve avere nessuna premura, né di mendicare, né di lavorare, né di conservare qualche cosa, ma deve attendere da Dio soltanto il proprio sostentamento; poiché sta scritto: « Non vi preoccupate per la vostra vita, che cosa mangerete, o berrete, né per il vostro corpo di che cosa vi vestirete » (*Matt.*, VI, 25). E ancora: « Non vi preoccupate del domani » (v. 34). – Ma questo è del tutto irragionevole. Infatti:

a) È da stolti volere un fine e tralasciare i mezzi ordinati a raggiungerlo. Ora, allo scopo del mangiare è ordinata la premura dell'uomo, mediante la quale si procura il vitto. Perciò coloro che non possono vivere senza mangiare, devono avere una certa premura di cercare il vitto.

b) La premura delle cose terrene va evitata solo perché impedisce la contemplazione delle cose eterne. L'uomo però, carico della carne mortale, non può vivere senza compiere molte cose che interrompono la contemplazione: cioè dormire mangiare e compiere altre cose del genere. Dunque non si deve tralasciare neppure la premura per il necessario alla vita, perché impedisce la contemplazione.

c) Inoltre ne seguirebbe un'assurdità incredibile. Poiché per lo stesso motivo uno potrebbe dire di non voler camminare, o aprire la bocca per mangiare, o sfuggire una pietra che cade, o la spada che minaccia, ma di aspettare che Dio faccia lui. Ora, questo è tentare Dio. Perciò la premura per il vitto non si deve escludere totalmente.

Capitolo CXXXIII
COME LA POVERTÀ SIA BUONA [1]

Perché apparisca la verità circa le cose suddette, prendiamo a considerare dalle ricchezze che cosa bisogna pensare della povertà. Ebbene, le ricchezze sono necessarie al bene della virtù: poiché con esse sostentiamo il corpo e aiutiamo gli altri. Ora, i mezzi che servono per un fine derivano la loro bontà dal fine stesso. Perciò è necessario che le ricchezze siano un bene per l'uomo; ma non principale, bensì quasi secondario: perché il fine è un bene per se stesso, mentre le altre cose lo sono in quanto sono ordinate al fine. Per questo alcuni hanno pensato che le virtù sono i beni supremi dell'uomo, mentre le ricchezze sono dei beni minimi. Ora, le cose ordinate al fine ricevono la loro misura di bontà secondo la connessione col fine. Le ricchezze quindi in tanto sono buone, in quanto giovano all'esercizio della virtù: ma se eccedono questa norma, così da impedire tale esercizio, non possono più considerarsi tra le cose buone, bensì tra quelle cattive. Capita dunque che per alcuni è bene avere le ricchezze, perché essi se ne servono per la virtù; per altri è un male possederle, perché da esse sono distolti dalla virtù, o per la troppa sollecitudine, o per il troppo affetto per esse, ovvero per la superbia che da esse deriva.

Tuttavia siccome le virtù appartengono in parte alla vita attiva e in parte a quella contemplativa, esse non richiedono le ricchezze tutte allo stesso modo. Poiché le virtù della vita contemplativa le richiedono solo per il sostentamento della natura; mentre le virtù della vita attiva le richiedono anche per soccorrere gli altri con i quali si convive. Ecco perché la vita contemplativa è più perfetta anche per questo, che ha bisogno di meno cose. Codesta vita ha il compito di far sì che l'uomo attenda totalmente alle cose di Dio: e l'insegnamento di Cristo consiglia appunto codesta perfezione. Perciò a coloro che l'abbracciano basta un minimo di beni esterni, cioè quanto è necessario al sostentamento della natura. Di qui le

1. Ll. pp.: come al c. 131, ai quali possiamo aggiungere III, q. 40, a. 3, in cui si parla della povertà stessa di Cristo, alla quale si accenna appena in questo capitolo.

parole dell'Apostolo: « Quando abbiamo gli alimenti e di che vestirci, accontentiamoci » (*1 Tim.*, VI, 8).

Perciò la povertà è lodevole in quanto libera l'uomo dai vizi in cui alcuni sono immersi per le ricchezze. Ma in quanto toglie la preoccupazione che nasce dalla ricchezza essa è utile ad alcuni, i quali sono disposti ad occuparsi di cose migliori; mentre è nociva per altri che liberati da questa preoccupazione cadono in occupazioni peggiori. Di qui le parole di S. Gregorio: « Spesso coloro che avrebbero vissuto bene, se occupati nelle comuni faccende degli uomini, perirono uccisi dalla spada dell'ozio » (*Moral.*, VI, c. 37). – La povertà invece in quanto toglie il bene che deriva dalle ricchezze, cioè la facoltà di aiutare gli altri e di sostentare se stessi, di suo è un male: a meno che l'aiuto, col quale si soccorre il prossimo nelle cose temporali, non sia compensato da un bene più grande, cioè dal fatto che un uomo, privo di ricchezze, può attendere con maggiore libertà alle cose divine e spirituali. Ma il bene del sostentamento proprio è talmente necessario che non può essere compensato da nessun altro bene: infatti un uomo non può privarsi del proprio sostentamento per acquistare un qualsiasi altro bene.

È lodevole quindi quella povertà mediante la quale l'uomo, liberato dalle preoccupazioni terrene, attende più liberamente alle cose divine e spirituali, lasciandogli però la facoltà di sostentare onestamente se stesso, il che non richiede molte cose. E la povertà è tanto più lodevole non già in proporzione del suo rigore, ma quanto più il modo di vivere in essa esige meno premure. Infatti la povertà non è buona per se stessa; ma in quanto libera da ciò che impedisce all'uomo di attendere alle cose di Dio. Perciò la misura della sua bontà è porporzionale alla misura con la quale essa contribuisce a liberare l'uomo dai suddetti impedimenti. – E questo è un dato comune a tutti i beni esteriori, cioè che essi in tanto sono buoni in quanto giovano alla virtù, non già per se stessi.

Capitolo CXXXIV

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI ADDOTTI IN PRECEDENZA CONTRO LA POVERTÀ[1]

Ciò visto non è difficile sciogliere le obbiezioni addotte in precedenza contro la povertà. Infatti:

1. Sebbene ci sia nell'uomo per natura il desiderio di accumulare le cose necessarie alla vita, come proponeva il primo argomento, tuttavia esso non è tale da costringere ciascuno a occuparsi di tale funzione. Infatti neppure le api attendono tutte all'identica funzione: ma alcune raccolgono il miele, altre costruiscono con la cera l'alveare, e i re[2] neppure si occupano di codeste opere. Allo stesso modo deve avvenire tra gli uomini. Proprio perché per la vita umana si richiedono molte cose, per le quali un uomo non può bastare personalmente, è necessario che le varie cose vengano compiute da persone diverse: cosicché alcuni fanno gli agricoltori, altri i pastori, altri i costruttori, e così via. E poiché la vita degli uomini ha bisogno non solo di beni materiali, ma più ancora di beni spirituali, è necessario che alcuni attendano alle cose spirituali, per la promozione degli altri: e questi è necessario che siano liberi dalla cura dei beni temporali. E una tale distribuzione dei vari uffici tra persone diverse viene fatta dalla divina provvidenza, in quanto alcuni sono portati a questo determinato ufficio piuttosto che ad altri.

2. Perciò è evidente che coloro i quali abbandonano i beni temporali non si tolgono il sostentamento alla vita, come pretendeva la seconda obbiezione. Infatti essi conservano la fondata speranza di avere il sostentamento, o dal proprio lavoro, o dalle offerte degli altri, sia sotto forma di possessi in comune, che sotto forma di vitto quotidiano. E poiché, come scrive il Filosofo, « ciò che possiamo mediante gli amici, in qualche modo lo possiamo da noi

1. Ll. pp.: come al c. 131.

2. L'Autore, come tutti gli uomini dell'antichità, aveva una conoscenza molto approssimativa della vita dell'alveare. Virgilio, nel raccogliere in forma poetica quanto gli antichi sapevano in proposito, consiglia addirittura di evitare col taglio delle ali il volo nuziale del... re, pensando che si trattasse di un volo di guerra « ... tu regibus alas eripe..... » (*Georg.*, IV, 105, 106).

stessi » [*Ethic.*, III, c. 3, n. 13], così ciò che è posseduto dagli amici in qualche modo è posseduto da noi.

3. Tra gli uomini deve esserci amicizia vicendevole in quanto si scambiano dei servizi, o di ordine spirituale o di ordine temporale. Ora, vale di più aiutare gli altri nelle cose spirituali che in quelle temporali; in quanto le cose spirituali sono superiori e più necessarie per raggiungere il fine della beatitudine. Perciò chi si priva con la povertà volontaria della facoltà di aiutare gli altri nelle cose temporali per acquistare i beni spirituali, con cui può aiutare gli altri in cose più utili, non agisce contro il bene della società umana, come pretendeva la terza obbiezione.

4. Inoltre dalle cose già dette risulta che le ricchezze sono un bene per l'uomo, in quanto sono ordinate al bene di ordine razionale, non già per se stesse. Perciò niente impedisce che la povertà sia un bene maggiore, se con essa uno viene ordinato a un bene più perfetto. È così risolta la quarta obbiezione.

5. E siccome né le ricchezze, né la povertà né le altre cose esterne sono per se stesse un bene per l'uomo, ma solo in quanto sono ordinate al bene di ordine razionale, niente impedisce che da ciascuna di esse derivino dei vizi, quando l'uomo ne usa senza seguire la regola della ragione. Tuttavia esse non per questo vanno giudicate come cattive per se stesse, ma è cattivo il loro uso. Così neppure si deve respingere la povertà per i vizi che da essa talora occasionalmente derivano, come cercava di dimostrare la quinta obbiezione.

6. Si deve inoltre considerare che il giusto mezzo della virtù non va determinato in base alla quantità delle cose esterne che vengono usate, ma in base alla regola della ragione. Perciò talora capita che quanto è all'estremo secondo la quantità o grandezza di un bene esterno, è il giusto mezzo rispetto alla regola della ragione. Non c'è nessuno infatti che tenda a cose più grandi del magnanimo, come non c'è chi superi in larghezza di mezzi il munifico. Essi dunque stanno nel giusto mezzo non per la grandezza dei mezzi finanziari, o di altre cose del genere, ma perché non eccedono la regola della ragione, senza restare al di sotto di essa. E codesta regola non soltanto misura la quantità dei beni da impiegare, ma anche la condizione della persona, l'opportunità di luogo e di tempo e tutte le altre cose che vanno osservate negli atti

di virtù. Uno quindi con la povertà volontaria non va contro la virtù, sebbene lasci ogni cosa. E non agisce da prodigo; perché lo fa per il debito fine, osservando le altre debite condizioni. Infatti più grave ancora che abbandonare tutti gli averi per il debito fine è esporsi alla morte, come alcuni fanno, per la virtù della fortezza, osservando le debite circostanze. Viene così risolta anche la sesta difficoltà.

7. L'argomento poi desunto dalle parole di Salomone è privo di valore; perché è evidente che egli parla della povertà involontaria, che suol essere occasione di furto.

Capitolo CXXXV

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI PRESENTATE CONTRO I DIVERSI MODI DI VIVERE DI COLORO CHE ABBRACCIANO LA POVERTÀ VOLONTARIA[1]

Ciò detto bisogna riesaminare i diversi modi di vivere cui sono costretti coloro che seguono la povertà volontaria [vedi c. 132].

1. *a*) Il primo di codesti modi, ossia il vivere tutti in comune col prezzo ricavato dalla vendita dei possessi, è sufficiente, però non per lungo tempo.

Ecco perché gli Apostoli instaurarono questo modo di vivere per i fedeli di Gerusalemme; poiché, illuminati dallo Spirito Santo, prevedevano che non dovevano rimanere a lungo insieme in Gerusalemme, sia per le imminenti persecuzioni da parte dei Giudei, che per la prossima distruzione della città e della nazione: quindi non era necessario provvedere ai fedeli che per un tempo limitato. Perciò quando si trasferirono in mezzo alle nazioni tra le quali la Chiesa doveva consolidarsi e perdurare, non si legge che abbiano istituito questo modo di vivere.

b) Non è un'obbiezione valida contro questo modo di vivere la frode possibile da parte degli amministratori. Perché questo può capitare in qualsiasi modo di vivere in cui varie persone vivono insieme: e in questo meno che negli altri modi, in quanto è più

1. Il. pp.: vedi c. 131.

difficile che capiti di frodare a persone che aspirano alla perfezione. – Inoltre contro questo pericolo viene adottato un rimedio con l'oculata istituzione di amministratori fedeli. Infatti al tempo degli Apostoli furono eletti S. Stefano e altri, che erano reputati idonei a quest'ufficio [*Atti*, VI, 3 ss.] [2].

2. Anche il secondo modo di vivere, cioè col ricavato dei possessi comuni, è adatto per coloro che abbracciano la povertà volontaria.

a) Né con esso viene menomata la perfezione di coloro che abbracciano la povertà volontaria. Infatti la debita amministrazione dei possessi può essere curata dalle premure di uno solo o di pochi; e così gli altri, rimasti senza la preoccupazione dei beni temporali, possono attendere liberamente a quelli spirituali, il che è frutto della povertà volontaria. Ma neppure quelli che assumono per gli altri la cura suddetta perdono qualcosa della perfezione spirituale: poiché quanto sembrano perdere per la mancanza di quiete, lo ricuperano nel loro servizio di carità, che è parte costitutiva della perfezione.

b) Né questo modo di vivere compromette la concordia per le occasioni offerte dai possessi in comune. Infatti la povertà volontaria deve essere abbracciata da coloro che disprezzano i beni temporali; e tali persone non possono essere in discordia per i beni temporali comuni: specialmente perché essi dai beni temporali non devono attendersi che lo stretto necessario, e perché gli amministratori devono essere fedeli. – Né per il fatto che alcuni ne abusano, possiamo condannare questo modo di vivere: poiché i cattivi usano male anche le cose buone, come i buoni usano bene anche quelle cattive.

3. Anche il terzo modo di vivere, cioè quello di vivere del proprio lavoro manuale, è adatto per coloro che praticano la povertà volontaria. Infatti:

a) Non è ridicolo abbandonare i beni temporali per poi riguadagnarli col lavoro manuale, come diceva la prima obbiezione. Perché il possesso delle ricchezze richiede premura nell'amministrarle, o per lo meno nel custodirle, e quindi attira a sé l'affetto

2. Per risolvere l'obbiezione *c* del n. 1, basta quanto è detto qui sopra alla lettera *a*.

dell'animo: il che invece non accade, quando uno col lavoro manuale cerca di guadagnarsi il vitto quotidiano.

b) È poi evidente che per guadagnare col lavoro manuale quanto occorre al proprio sostentamento basta poco tempo, e si richiede ben poca premura. Mentre per ammassare ricchezze, o per guadagnare vitto in sovrabbondanza col lavoro manuale, come fanno gli operai secolari, sono necessari molto tempo e molta premura.

c) Si deve notare che il Signore nel Vangelo non proibisce il lavoro, bensì la preoccupazione dell'anima per il necessario alla vita. Egli infatti non dice: « Non lavorate »; ma: « Non vi preoccupate ». E lo giustifica partendo dal meno. Se infatti la divina provvidenza sostenta gli uccelli e i gigli, che sono di condizione inferiore, e non possono lavorare come fanno gli uomini per acquistare il vitto; molto più essa provvederà agli uomini, che sono di una condizione superiore e ai quali ha dato la capacità di acquistare il vitto col proprio lavoro; cosicché non ci si deve affliggere con una preoccupazione ansiosa per il necessario alla vita. Perciò è evidente che le parole evangeliche citate non sono contro questo modo di vivere.

d) E neppure si può condannare questo modo di vivere come insufficiente [a procurare il vitto]. Perché capita in pochi casi che uno col lavoro manuale non riesca a guadagnarsi da vivere, o per un'infermità, o per altre cose del genere. Ma per il difetto che capita in pochi casi non si può ripudiare un metodo: poiché questo può capitare sia nell'ordine di natura, come nei metodi escogitati dalla volontà. Infatti non esiste una maniera di vivere che provveda all'uomo in modo da non poter fallire in nessun caso: poiché le ricchezze possono essere sottratte dai furti e dalle rapine; e chi vive del lavoro manuale può ammalarsi. – Tuttavia a sostegno di questo modo di vivere in questi casi ci sono dei rimedi: e cioè nel caso in cui il lavoro non basta per il proprio vitto, c'è il soccorso da parte degli altri membri della stessa comunità, i quali sono in grado di lavorare più di quanto è loro necessario, oppure da parte di coloro che possiedono le ricchezze, secondo la legge della carità e della solidarietà naturale, per la quale un uomo deve aiutare l'altro nel bisogno. L'Apostolo, infatti, dopo aver detto: « Chi non vuol lavorare non mangi » (*II Tess.*, III, 10), pensando a coloro che non riescono a guadagnarsi il vitto col proprio lavoro, aggiunge questa esortazione: « Voi però non desistete dal beneficare » (v. 13).

e) Dal momento poi che per il vitto necessario bastano poche cose, non si richiede che coloro i quali si contentano di poco impieghino molto tempo nel procurarsi il necessario col lavoro manuale. Perciò essi non sono molto impediti nelle altre attività spirituali, per cui abbracciarono la povertà volontaria: soprattutto perché essi, facendo il lavoro manuale, possono pensare a Dio e lodarlo, e fare altre cose di questo genere, praticate da coloro che vivono da soli. Ma per non essere affatto distolti dagli esercizi spirituali, possono anche essere aiutati dalle elemosine degli altri fedeli.

f, g) Sebbene la povertà volontaria non venga accettata per togliere l'ozio, o per reprimere la carne col lavoro manuale, perché per questo potrebbero lavorare così anche coloro che possiedono ricchezze; tuttavia non c'è dubbio che il lavoro manuale serve anche a tali scopi, a prescindere dalla necessità di procurarsi il vitto. L'ozio però può essere fuggito con occupazioni più utili, e la concupiscenza della carne può essere domata con rimedi anche più efficaci. Ecco perché non c'è una stretta necessità di occuparsi nel lavoro manuale per tali scopi, per coloro che hanno o che possono avere di che vivere lecitamente in altri modi. Infatti la sola necessità del vitto obbliga al lavoro manuale; poiché l'Apostolo afferma: « Chi non vuol lavorare non mangi » (*II Tess.*, III, 10).

4. Anche il quarto modo, che consiste nel vivere con le offerte fatte dagli altri, si addice a coloro che abbracciano la povertà volontaria. Infatti:

a) Non è irragionevole che uno il quale ha abbandonato i suoi beni per uno scopo che torna di utilità ad altri, sia sostentato dalle loro elargizioni. Poiché se così non fosse, la società umana non potrebbe sussistere; perché se ciascuno pensasse solo alle cose proprie, non ci sarebbe nessuno deputato al bene comune. Perciò è giusto che per il bene della società umana, coloro i quali attendono al bene comune, mettendo da parte la cura dei propri beni, vengano sostentati da quelli alla cui utilità essi si dedicano: per questo infatti i soldati vivono dei tributi degli altri, e i governatori dello stato sono provvisti dall'erario pubblico. Ora, coloro che abbracciano la povertà volontaria per seguire Cristo, abbandonano tutto per seguire la comune utilità, istruendo il popolo con la sapienza, con l'erudizione e con gli esempi, oppure aiutandolo con la preghiera e con l'intercessione.

b) Così pure è evidente che non è vergognoso vivere delle elemosine altrui, per il fatto che costoro ricompensano gli altri con doni più grandi, ricevendone il sostentamento temporale e aiutandoli nelle cose spirituali. L'Apostolo infatti scriveva ai Corinzi: « La vostra abbondanza » nelle cose temporali « supplisca la loro inopia » materiale; « affinché la loro abbondanza » nelle cose spirituali, « supplisca la vostra inopia » (*II Cor.*, VIII, 14). Poiché chi aiuta un altro diviene partecipe del suo operare, sia nel bene che nel male.

c) Inoltre questi poveri, eccitando altri col loro esempio alla virtù, fanno sì che quanti ne sentono l'influsso siano meno attaccati alle ricchezze, vedendo che per la perfezione spirituale alcuni le abbandonano completamente. Ora, quanto meno uno ama le ricchezze e più si applica alla virtù, tanto più facilmente distribuisce i suoi averi per le altrui necessità. Perciò coloro che abbracciando la povertà volontaria vivono delle offerte altrui, diventano utili agli altri poveri, stimolando altri con le parole e con l'esempio alle opere di misericordia, più di quanto non siano loro dannosi col ricevere le elemosine [loro destinate] per il proprio sostentamento.

d) È poi evidente che uomini perfetti nella virtù, quali sono necessariamente coloro che praticano la povertà volontaria disprezzando le ricchezze, non perdono la libertà d'animo per le scarse elemosine che ricevono dagli altri quale sostentamento: poiché l'uomo non perde tale libertà se non per le cose che dominano nel suo affetto. Perciò uno non perde la libertà per l'eventuale offerta di quelle cose che lui disprezza.

e) Sebbene il sostentamento di coloro che vivono delle offerte altrui dipenda dalla volontà del donatore, tuttavia non per questo tale mezzo è insufficiente per sostentare i poveri di Cristo. Ciò infatti non dipende dalla volontà di uno solo, ma dalla volontà di molti. Ebbene, non è probabile che nella massa del popolo fedele non ci siano molti i quali provvedano con animo pronto alle necessità di coloro che essi stimano per la perfezione della virtù.

f) E neppure è irragionevole che essi espongano le loro necessità e chiedano il necessario, sia per gli altri che per se stessi. Infatti si legge che gli Apostoli agirono così, non solo ricevendo il necessario da coloro ai quali predicavano, il che era più un diritto che un'elemosina, per il comando del Signore, secondo il quale

« coloro che servono il Vangelo, devono vivere del Vangelo » [*I Cor.*, IX, 13-14]; ma anche elemosinando per i poveri che erano in Gerusalemme [*Atti*, XI, 27 ss.; *II Cor.*, VIII, IX], i quali disfacendosi dei loro beni vivevano nella povertà, senza che predicassero ai gentili; ma la loro condotta poteva giovare a coloro dai quali venivano sostentati. Ecco perché l'Apostolo esortava ad aiutare spontaneamente costoro con le elemosine: il che equivale a mendicare. – Ebbene, questa mendicità non rende spregevoli gli uomini, se esercitata con moderazione, per il necessario e non per il superfluo, e senza importunità, considerando la condizione delle persone alle quali si chiede, e quelle di luogo e di tempo; il che deve essere osservato da coloro che hanno abbracciato la perfezione.

g) Da ciò risulta pure evidente che tale mendicità non ha nessuna apparenza di cosa turpe. L'avrebbe invece se fosse fatta in maniera importuna e indiscreta, oppure per dei beni voluttuari e superflui [3].

i) È poi evidente che mendicare implica abiezione. Infatti come subire è più ignobile che agire, così ricevere è più ignobile che dare, ed essere guidati e ubbidire è più ignobile che guidare e comandare: sebbene per delle cose connesse ci possa essere una compensazione.

Ora, abbracciare spontaneamente ciò che è spregevole è proprio dell'umiltà: però non in ogni caso, bensì in quanto è necessario. L'umiltà infatti, essendo una virtù, non agisce senza discrezione. Perciò non sarebbe umiltà ma stoltezza, se uno abbracciasse tutto ciò che è spregevole; ma è virtù se uno, per l'abiezione che implica, non si rifiuta di compiere ciò che la virtù richiede. Come quando uno non ricusa di prestare con umiltà un servizio spregevole al prossimo, se la carità lo richiede. Perciò, se quando la perfezione della vita povera lo richiede, uno si adatta a mendicare, sopportare quest'abiezione è un atto d'umiltà. – Talora anzi è un atto di virtù compiere azioni spregevoli, sebbene il nostro dovere non lo esiga, per provocare col nostro esempio quelli che ne sono incaricati, affinché lo compiano più facilmente: infatti talora il comandante prende l'ufficio del soldato, per incoraggiare gli altri. – Altre volte possiamo servirci virtuosamente delle cose spregevoli come di una

3. Manca la risposta diretta per l'obbiezione *h*: vedi però 3, *a*, *b*.

medicina. Se uno, p. es., ha un animo facilmente portato all'orgoglio, può praticare utilmente, con la debita moderazione, cose spregevoli, o di sua iniziativa, o per imposizione di altri, per comprimere l'orgoglio: poiché nel fare ciò in qualche modo egli si mette alla pari con gli uomini più umili, occupati negli uffici più vili.

5. È invece del tutto irragionevole l'errore di coloro i quali pensano che il Signore abbia proibito ogni premura di procurarsi il vitto. Infatti ogni azione richiede premura. E quindi se l'uomo non deve avere nessuna premura delle cose corporali, ne segue che non deve compiere niente di corporeo: la qual cosa non è possibile né ragionevole. Dio infatti ha preordinato a ciascun essere il proprio agire secondo la propria natura. Ora, l'uomo è stato creato di natura spirituale e corporale. Perciò, secondo l'ordinamento divino, è necessario che egli eserciti azioni corporali aspirando alle cose spirituali. Ed è tanto più perfetto quanto più tende alle cose dello spirito. Ma non rientra nella misura della perfezione dell'uomo, che egli non compia niente di corporeo; poiché le opere corporali, essendo ordinate a quanto è necessario per la conservazione della vita, se uno le omette, trascura la propria vita che ciascuno è tenuto a conservare. Ora, attendere il soccorso da Dio nelle cose in cui uno può aiutarsi con la propria azione, tralasciando di agire, è proprio di uno stolto che tenta Dio. Infatti rientra nella bontà di Dio provvedere alle cose non già col compiere tutto immediatamente, bensì col muovere gli altri esseri alle proprie azioni, come sopra [c. 77] abbiamo spiegato. Dunque nessuno deve attendere, che dopo aver trascurato ogni azione con la quale poteva provvedere a se stesso, Dio lo aiuti: ciò infatti è incompatibile, sia con l'ordinamento posto da Dio, che con la sua bontà.

Noi però, pur avendo la facoltà di agire, non abbiamo quella di far sì che esso raggiunga il debito fine, per gli impedimenti che possono capitare; quindi dipende dalle disposizioni divine il risultato delle nostre azioni. Perciò il Signore ci comanda di non essere preoccupati di quanto appartiene a Dio, cioè dei risultati delle nostre azioni: ma egli non ci proibisce di esserlo per quanto dipende da noi, ossia dal nostro agire. Quindi non agisce contro il precetto del Signore colui che si preoccupa di quanto deve compiere lui stesso; ma colui che si preoccupa di quello che può capitare

anche se lui compie quello che gli spetta, così da trascurare i suoi doveri per far fronte a codesti eventi, per scongiurare i quali dobbiamo sperare nella provvidenza di Dio, da cui sono sostentati sia gli uccelli che le erbe dei campi. Infatti codesta preoccupazione sembra rientrare nell'errore dei gentili, i quali negavano la divina provvidenza. Ecco perché il Signore conclude esortando a « non essere preoccupati del domani » [*Matt.*, VI, 34]. Con questo egli non proibisce di conservare le cose che ci sono necessarie per l'indomani, ma di preoccuparci per gli eventi futuri, disperando in qualche modo dell'aiuto di Dio; oppure proibisce di anticipare ad oggi la preoccupazione che si dovrà avere domani; poiché ogni giorno ha le sue preoccupazioni; infatti egli aggiunge: « Basta a ogni giorno il suo affanno ».

Dunque è evidente che coloro i quali abbracciano la povertà volontaria hanno la possibilità di vivere in vari modi. Tra essi il più lodevole è quello che libera maggiormente l'animo dell'uomo dalla premura e dall'interessamento per i beni temporali.

Capitoli CXXXVI-CXXXVII

L'ERRORE DI COLORO CHE COMBATTONO LA CONTINENZA PERPETUA[1]

Come contro la perfezione della povertà, così certuni di animo perverso hanno parlato contro il bene della continenza. Alcuni di essi tentano di condannare codesto bene con gli argomenti seguenti, o con altri consimili:

1. L'unione dell'uomo con la donna è ordinata al bene della specie. « Ora, il bene della specie è più divino di quello dell'individuo » [*Ethic.*, I, c. 2, n. 8]. Quindi uno pecca di più astenendosi del tutto dall'atto con cui si conserva la specie, che astenendosi dagli atti con i quali si conserva l'individuo, quali il mangiare, il bere e simili.

1. Il. pp.: II-II, q. 152, aa. 2 ss.; q. 186, a. 4; *Sent.*, IV, d. 26. q. 1, a. 2; d. 33, q. 3, a. 2, ad 1, 2; *De Malo*, q. 15, a. 2, ad 13; *De Virtut.*, q. 1, a. 13, ad 6; q. 5, a. 2, ad 7; *Ethic.*, II, lect. 2; *Contra Impugnantes*, c. 1; *De Perf. Vitae Spir.*, c. 8.

2. Per divina disposizione l'uomo ha ricevuto gli organi adatti alla generazione, nonché l'istinto sessuale e altre cose ordinate ad essa. Perciò sembra che agisca contro l'ordinamento di Dio chi si astiene del tutto dall'atto della generazione.

3. Se è bene che sia continente uno, è meglio che lo siano molti e sarà cosa ottima che lo siano tutti. Ma da ciò seguirebbe la fine del genere umano. Dunque non è bene che un uomo sia del tutto continente.

4. La castità consiste nel giusto mezzo, come le altre virtù. Perciò, come agisce contro la virtù chi si abbandona del tutto alla concupiscenza ed è intemperante, così agisce contro le virtù chi si astiene del tutto dalle concupiscenze ed è insensibile.

5. Non è possibile che nell'uomo non nascano affatto desideri dei piaceri venerei, essendo essi naturali. Ora, resistere assolutamente a codesti desideri, e affrontare una battaglia quasi continua, implica maggiore inquietitudine d'animo, che se uno moderatamente li assecondasse. Ora, siccome l'inquietudine dell'animo è la cosa che più ripugna alla perfezione, sembra che sia contro la perfezione della virtù osservare la continenza perpetua.

6. Queste sono le obbiezioni che si possono fare contro la continenza perpetua. Ad esse si può aggiungere il precetto del Signore, che nella *Genesi* si legge come rivolto ai nostri progenitori: « Crescete e moltiplicatevi, e riempite la terra » (*Gen.*, I, 28; IX, 1). Esso non è stato, revocato ma sembra piuttosto ribadito dal Signore nel Vangelo, dove si dice a proposito del matrimonio: « L'uomo non separi quel che Dio ha congiunto » (*Matt.*, XIX, 6). Ora, coloro che custodiscono la perpetua continenza agiscono espressamente contro questo precetto. Dunque custodire la continenza perpetua è una cosa illecita.

Ma non è difficile risolvere queste obbiezioni in base a quanto abbiamo già detto [c. prec.]. Infatti:

1. Si deve notare che il criterio da seguire in ciò che riguarda le necessità di ciascun uomo è diverso da quello relativo alle necessità sociali. Infatti nel caso delle necessità individuali è necessario provvedere a ciascuno. Tali sono il mangiare e il bere e le altre cose relative alla conservazione dell'individuo. Perciò è necessario che ognuno si serva del cibo e della bevanda. Ma nel caso di quanto è necessario

per la società, non è richiesto che esse siano attribuite a ciascuno dei membri che la compongono: e non è neppure possibile. Ora, è evidente che alla società umana sono necessarie molte cose, quali il cibo, la bevanda, le vesti, la casa, ecc., che un solo individuo non può procurare. Perciò è necessario che i vari individui abbiano compiti diversi: come nel nostro corpo le varie membra hanno funzioni diverse. Quindi siccome la generazione non è tra le cose necessarie per l'individuo, bensì per tutta la specie, non è necessario che tutti gli uomini esercitino gli atti della generazione; ma alcuni possono astenersi da codesti atti per attendere ad altri compiti, p. es., alla milizia o alla contemplazione.

2. Da ciò risulta evidente anche la soluzione della seconda difficoltà. Si deve alla divina provvidenza che l'uomo abbia i requisiti necessari a tutta la specie; però non si richiede che ciascun uomo si serva di ciascuno di essi. L'uomo infatti è provvisto dell'abilità di costruire e del coraggio per combattere: però non è necessario che tutti siano muratori, o soldati. Parimente, sebbene Dio abbia provvisto l'uomo della potenza generativa e di quanto è ordinato al suo esercizio, tuttavia non è necessario che ciascuno si applichi all'atto della generazione.

3. È quindi evidente la risposta alla terza obbiezione. Sebbene infatti per ogni individuo sia meglio astenersi dalle funzioni necessarie alla collettività, per dedicarsi a cose migliori; tuttavia non è bene che se ne astengano tutti. Ciò appare evidente considerando l'ordine dell'universo: infatti sebbene le sostanze spirituali siano superiori a quelle materiali, tuttavia non sarebbe migliore, ma più imperfetto quell'universo in cui esistessero le sole sostanze spirituali. Così nel corpo dell'animale, sebbene l'occhio sia più nobile del piede, tuttavia l'animale non sarebbe perfetto, se non avesse sia l'occhio che il piede. Allo stesso modo il genere umano non potrebbe avere una perfetta stabilità, se non ci fossero alcuni che attendono agli atti della generazione, ed altri che se ne astengono per attendere alla contemplazione.

4. La quarta obbiezione, la quale parte dal fatto che la virtù consiste nel giusto mezzo, viene risolta con quanto abbiamo detto sopra [c. 134] a proposito della povertà. Poiché il giusto mezzo non sempre si desume secondo la grandezza di quanto va ordinato dalla ragione, ma secondo la regola della ragione, la quale raggiunge il

debito fine e misura le debite circostanze. Cosicché astenersi del tutto dai piaceri venerei in maniera irragionevole ricade nel vizio d'insensibilità. Ma se questo si fa secondo l'ordine della ragione, si ha una virtù la quale sorpassa la misura comune dell'uomo: poiché lo rende partecipe di una certa somiglianza con Dio; si dice infatti che la verginità ha una parentela con gli angeli [cfr. *Matt.*, XXII, 30].

5. Alla quinta obbiezione si risponde che le preoccupazioni e le cure che hanno gli sposati, per la moglie, per i figli e per guadagnare il necessario sono continue. Invece l'inquietudine che l'uomo deve soffrire nella lotta contro la concupiscenza si riduce a brevi momenti. In più essa viene a diminuire per il fatto che uno non vi consente: poiché quanto più uno fa uso dei piaceri, tanto più ne cresce in lui il desiderio [*Ethic.*, III, c. 12, n. 7]. Inoltre la concupiscenza viene smorzata dalle astinenze e dalle altre penitenze corporali che si addicono a coloro che hanno il proposito della continenza. – L'uso poi dei piaceri carnali distoglie la mente dalle sue altezze e le impedisce la contemplazione delle cose spirituali più del turbamento derivante dalla resistenza al desiderio di essi: perché per l'uso dei piaceri, e specialmente di quelli venerei, l'anima si attacca nella maniera più forte alle cose carnali; poiché il piacere fa riposare l'appetito su quel che piace. Perciò a coloro che vogliono dedicarsi alla contemplazione delle cose divine, e di qualsiasi verità, è sommamente nocivo esser dedito ai piaceri venerei, mentre è sommamente utile astenersene. – Però niente impedisce che, pur essendo meglio per l'uomo in generale osservare la continenza che usare il matrimonio, per qualcuno non possa esser meglio quest'ultimo. Ecco perché il Signore dopo aver raccomandato la continenza afferma: « Non tutti capiscono questo, ma chi può capire capisca » [*Matt.*, XIX, 11 s.].

6. Anche la risposta da dare all'ultima obbiezione, ricavata dal precetto dato ai nostri progenitori, è evidente da quanto abbiamo detto. Infatti quel precetto sottolinea l'inclinazione naturale esistente negli uomini a conservare la specie mediante l'atto della generazione: tuttavia non è necessario che esso venga eseguito da tutti, ma da alcuni, come abbiamo spiegato.

E come non tutti sono chiamati ad astenersi dal matrimonio, così tale rinunzia non è opportuna egualmente in tutti i tempi; non lo era, p. es., quando la procreazione era necessaria: o per il piccolo numero degli uomini, come all'inizio del genere umano; o per l'esi-

guità del popolo dei credenti, quando era necessario moltiplicarlo mediante la generazione carnale, come avveniva nell'antico Testamento. Perciò il consiglio di osservare la continenza perpetua era riservato ai tempi del Nuovo Testamento, in cui il popolo dei credenti viene moltiplicato mediante la generazione spirituale.

[*Capitolo 137*]. – Ci furono altri però, i quali, senza condannare la continenza perpetua, la mettevano alla pari col matrimonio. È questa l'eresia di Gioviniano [cfr. *De Eccl. Dogm.*, 35]. Ma la falsità di codesto errore risulta già evidente dalle argomentazioni svolte sopra: poiché mediante la continenza l'uomo è reso più disposto ad elevare l'anima alle cose spirituali e divine; e in qualche modo è posto in uno stato sovraumano, in una certa somiglianza con gli angeli.

A ciò non fa difficoltà il fatto che uomini di perfettissima virtù, quali Abramo, Isacco e Giacobbe abbiano usato il matrimonio: poiché quanto è più forte la virtù di un'anima, tanto meno può essere sbalzata per qualsiasi cosa dalla sua altezza. E per il fatto che erano sposati essi non amarono di meno la contemplazione della verità e delle cose divine: ma, come richiedeva la condizione del loro tempo, usarono il matrimonio per accrescere il popolo dei credenti.

Tuttavia la perfezione di alcune persone non è un argomento sufficiente a favore della perfezione del loro stato: poiché uno può usare un bene minore con un'anima più perfetta di quanto un altro non usi un bene maggiore. Quindi il fatto che Abramo e Mosè fossero più perfetti di molti impegnati a osservare la continenza non dimostra che lo stato del matrimonio è più perfetto, o uguale allo stato di continenza.

Capitolo CXXXVIII

CONTRO COLORO CHE IMPUGNANO I VOTI [1]

Alcuni hanno pensato che sia stolto obbligarsi con voto a ubbidire a qualcuno, o a osservare qualsiasi cosa. Poiché un bene qualsiasi quanto si compie più liberamente, tanto sembra essere più

1. Il. pp.: II-II, q. 88, aa. 4, 6; q. 186, a. 6; q. 189, a. 2; *De Perf. Vitae Spir.*, cc. 12, 15; *Contra Impugnantes*, c. 1; *Contra Retrahentes*, cc. 11 ss.; *Quodl.*, III, q. 5, a. 2, ad 3.

virtuoso. Invece quanto è maggiore la necessità con la quale uno è obbligato ad osservare una data cosa, tanto sembra agire meno liberamente. Perciò sembra derogare alla bontà degli atti virtuosi, il fatto che vengono compiuti per la necessità derivante dall'obbedienza o dal voto.

Ebbene, sembra che codesti uomini ignorino la nozione di necessità. Infatti esistono due tipi di necessità. Ce n'è una che è necessità di coazione. E questa diminuisce il pregio degli atti virtuosi, perché è contraria alla volontarietà: infatti un'azione coatta è in contrasto con la volontà. – Ma c'è un'altra necessità che deriva da un'inclinazione interiore. E questa non diminuisce il pregio dell'atto virtuoso, ma lo accresce: perché fa tendere più intensamente la volontà verso l'atto virtuoso. È evidente infatti che un'abito virtuoso, quanto più è perfetto, tanto più fortemente fa tendere la volontà al bene della virtù e più le impedisce di sbagliare. E se arriva all'estremo della perfezione, la virtù implica una certa necessità ad agire bene, come avviene nei beati, i quali non possono peccare, come vedremo [lib. IV, c. 92]: e tuttavia questo non diminuisce né la volontarietà né la bontà dell'atto.

C'è poi un terzo tipo di necessità, che deriva dal fine: come quando si dice che è necessaria la nave per passare il mare. Ora, è evidente che neppure questa necessità diminuisce la libertà del volere, o la bontà dell'atto. Anzi, il fatto stesso che uno tenda al fine quasi per necessità è già una cosa lodevole: ed è tanto più lodevole quanto più il fine è migliore.

È chiaro però che la necessità di osservare i voti, o di ubbidire al superiore cui uno si è assoggettato, non è di coazione; e neppure è dovuta a una inclinazione interiore; ma deriva dall'ordine al fine: per chi ha fatto il voto è infatti necessario compiere una data cosa in quanto vuole adempiere il voto, o praticare l'ubbidienza. Perciò siccome codesti fini sono lodevoli, poiché con essi l'uomo si sottomette a Dio, la suddetta necessità non diminuisce affatto il pregio della virtù.

Si deve inoltre notare che nell'adempiere le cose di cui uno ha fatto voto, o quelle che gli sono comandate da colui al quale si è assoggettato per amore di Dio, codesti suoi atti divengono degni di una lode e di una ricompensa più grande. Può infatti capitare che un atto appartenga a due vizi, poiché l'azione dell'uno è ordinata al

fine dell'altro: quando uno, p. es., ruba per fornicare, l'atto per la sua specie appartiene all'avarizia, ma per l'intenzione appartiene alla lussuria [cfr. *Ethic.*, V, c. 2, n. 4]. Ebbene, allo stesso modo capita anche nelle virtù: ossia che l'atto di una virtù sia ordinato ad un'altra. Quando, p. es., uno regala per stabilire con un altro l'amicizia della carità, l'atto per la sua specie appartiene alla liberalità, ma per il fine appartiene alla carità. Ora, codesto atto riceve il pregio più grande dalla virtù più nobile, cioè dalla carità, piuttosto che dalla liberalità. Perciò, quand'anche codesto atto ci perdesse quanto a liberalità dall'essere ordinato alla carità, sarebbe più pregevole e meritorio che se fosse compiuto con più liberalità, ma senza essere ordinato alla carità.

Poniamo dunque che uno compia un atto di virtù: p. es., il digiuno, o la continenza dal piacere venereo. Se egli lo compie senza un voto previo, il suo atto sarà rispettivamente, o di castità, o di astinenza; se invece lo compie per un voto, l'atto viene riferito ulteriormente a un'altra virtù, alla quale spetta far voti a Dio, cioè alla religione, che è superiore alla castità, o all'astinenza, in quanto regola i nostri rapporti con Dio. Perciò l'atto dell'astinenza o della continenza sarà più pregevole in colui che lo compie per voto, anche se non si compiace molto nell'astinenza e nella castità, per il fatto che si compiace maggiormente in una virtù superiore, ossia nella religione.

Inoltre la cosa più importante nella virtù è il debito fine: poiché la bontà di un atto dipende principalmente dal fine. Se il fine quindi è più alto, anche se nell'agire uno è più fiacco, il suo atto sarà più virtuoso: se uno, p. es., per il bene della virtù si propone un lungo pellegrinaggio, e un altro se ne propone uno più breve, sarà più lodevole colui che si è proposto quello più lungo, sebbene nel cammino proceda con maggiore lentezza. Ora, se uno compie qualcosa per il Signore, offre a Dio codesto atto; ma se lo compie in seguito a un voto, offre a Dio non solo l'atto, ma anche la facoltà di compierlo. E in tal modo è evidente che il suo proposito tende ad offrire a Dio qualcosa di più grande. Perciò il suo atto sarà più virtuoso a motivo del maggior bene voluto, anche se nell'eseguirlo un altro può sembrare più fervente.

In più va notato che la volizione che precede l'atto rimane virtualmente in tutta la prosecuzione dell'atto, e lo rende degno di

lode, anche quando uno nell'esecuzione dell'atto non pensa al proposito della volontà con il quale lo ha iniziato. Infatti non è necessario che colui il quale affronta un viaggio per l'onore di Dio, pensi attualmente a Dio in ogni tratto di esso. Ora, è evidente che colui il quale fa voto di compiere un'azione, la vuole più intensamente di chi semplicemente si dispone a compierla: poiché non solo vuol compierla, ma vuole anche obbligarsi per non recedere dal farla. Quindi l'esecuzione del voto da questa intenzione della volontà è resa più pregevole, quanto ad intensità di volizione, anche quando la volontà non attende attualmente all'azione, oppure vi attende con poco fervore.

Dunque a parità di condizioni è più pregevole ciò che si fa per voto, di quello che si fa senza voto.

Capitolo CXXXIX

LA DISEGUAGLIANZA DEI MERITI E DEI PECCATI[1]

Da quanto abbiamo già visto è evidente che né le opere buone, né i peccati sono rispettivamente tutti uguali. Infatti:

1. I consigli non hanno per oggetto che un bene migliore [c. 130]. Ora, nella legge di Dio vengono dati i consigli di povertà, di continenza, ecc., come sopra abbiamo detto. Quindi praticare queste cose è meglio che usare il matrimonio e possedere i beni temporali, che tuttavia possono essere goduti anche virtuosamente, rispettando l'ordine della ragione, come sopra abbiamo spiegato [cc. 133, 136, 137]. Dunque gli atti di virtù non sono tutti dello stesso grado.

2. Gli atti ricevono la loro specie dall'oggetto. Perciò quanto migliore è l'oggetto, tanto più l'atto sarà nella sua specie più virtuoso. Ebbene, il fine è certo migliore dei mezzi ordinati al fine: e tra questi ciascuno è migliore dell'altro quanto più si avvicina al fine. Perciò tra tutti gli atti umani il più perfetto è quello che è ordinato immediatamente all'ultimo fine, cioè a Dio. E dopo di esso un atto è specificamente migliore dell'altro, quanto più il suo oggetto si avvicina a Dio.

1. Il. pp.: I-II, q. 66, aa. 1, 2; q. 73, a. 2; II-II, q. 24, a. 4, ad 3; *Sent.*, II, d. 42, a. 5; *De Malo*, q. 2, a. 9.

3. Gli atti umani sono buoni nella misura in cui sono regolati dalla ragione. Ora, capita che alcuni si adeguino alla ragione più di altri: gli atti della ragione stessa, p. es., partecipano di più il bene della ragione che gli atti delle potenze inferiori, comandate dalla ragione. Dunque tra gli atti umani ce ne sono alcuni migliori degli altri.

4. Il modo migliore di adempiere i precetti della legge, come sopra abbiamo detto [cc. 116, 128], è di farlo mossi dalla carità. Ma capita che qualcuno compia quello che c'è da fare con una carità maggiore. Dunque tra gli atti di virtù l'uno sarà migliore dell'altro.

5. Dal momento che gli atti umani sono resi buoni dalla virtù; e d'altra parte capita che la virtù in uno è più intensa che in un altro; è necessario che tra gli atti umani l'uno sia migliore dell'altro.

6. Per il fatto che gli atti umani sono resi buoni dalle virtù, è necessario che l'atto il quale deriva da una migliore virtù sia migliore. Ora, risulta che le virtù siano l'una migliore dell'altra: la magnificenza, p. es., è superiore alla liberalità, e la magnanimità alla moderazione. Dunque gli atti umani dovranno essere uno migliore dell'altro.

Di qui le parole di S. Paolo ai Corinzi: « Chi marita le proprie figlie fa bene: ma chi non le marita fa meglio » (*I Cor.*, VII, 38).

Per le stesse ragioni appare evidente che neppure i peccati sono tutti uguali: poiché con certi peccati ci si allontana dal fine più che con altri, viene maggiormente pervertito l'ordine della ragione, e viene inflitto al prossimo un danno più grave.

Di qui le parole di Ezechiele XVI, 47: « Tu hai commesso cose più scellerate di quelle in tutti i tuoi procedimenti ».

Viene così confutato l'errore di certuni[2] i quali dicevano che tanto i meriti che i peccati sono tutti uguali.

L'idea che tutti gli atti virtuosi sono uguali sembra avere un fondamento nel fatto che tutti gli atti sono virtuosi per il fine,

2. S. Agostino attribuisce quest'opinione a Gioviniano, che l'avrebbe mutuata dagli Stoici: « Hic omnia peccata, sicut Stoici philosophi, paria esse dicebat » (*De Haeres*, 82).

ossia per il bene. Perciò se tutti gli atti buoni hanno l'identico fine buono, bisogna che siano tutti egualmente buoni.

Ora, nonostante che il fine ultimo del bene sia unico, tuttavia gli atti che da esso derivano la loro bontà, ricevono gradi diversi di bontà. Poiché in questi beni che sono ordinati all'ultimo fine c'è differenza di grado, in quanto alcuni sono migliori degli altri, e sono più vicini al fine ultimo. Perciò anche nella volontà e nei suoi atti ci dovrà essere una gradazione di bontà, secondo la diversità dei beni che sono oggetto della volontà e dei suoi atti, sebbene sia identico l'ultimo fine.

Parimente, l'idea che tutti i peccati sono uguali sembra avere una giustificazione in questo, che negli atti umani il peccato si deve solo al fatto che uno trasgredisce la regola della ragione. Ora, la regola della ragione la trasgredisce tanto colui che la sorpassa di poco, come chi la sorpassa di molto. Perciò il peccato sembra essere uguale, sia che si pecchi nel poco, sia che si pecchi nel molto.

Codesto argomento sembra avere un appoggio in quello che è il modo di agire nei tribunali umani. Se infatti è stato stabilito un certo limite che uno non deve sorpassare, al giudice poco importa che uno lo abbia sorpassato di molto o di poco; come nel caso di un atleta che è uscito dai limiti del campo, non importa nulla che se ne sia allontanato parecchio. Quindi per il fatto che uno ha trapassato la regola della ragione, non importa se l'abbia trasgredita di poco o di molto.

Ma se uno considera attentamente, riscontra che in tutte le cose il cui bene e la cui perfezione consistono in una certa commisurazione, quanto più ci si allontana dalla debita commisurazione, tanto maggiore sarà il male. La salute, p. es., consiste nella debita commisurazione o proporzione degli umori; la bellezza consiste nella debita proporzione delle membra; e la verità consiste nella commisurazione dell'intellezione o dell'espressione verbale con la realtà. Ora, è evidente che quanto è maggiore lo squilibrio negli umori, tanto è più grave la malattia; e quanto è maggiore la disarmonia nelle membra, tanto è più orribile la bruttura; e quanto più ci si allontana dalla verità, tanto maggiore è la falsità. Infatti la falsità di chi pensa che tre sia l'equivalente di cinque, non è così grande come quella di chi pensa che lo sia di cento. Ora, il

bene della virtù consiste in una certa commisurazione: poiché è il giusto mezzo tra vizi contrari, in base alla debita determinazione delle circostanze. Perciò quanto più ci si allontana da questa armonia, tanto il male è più grave.

D'altra parte non c'è somiglianza tra la violazione della virtù e la violazione dei limiti imposti dal giudice. Poiché la virtù è un bene per se stessa: cosicché violarla è per se stesso un male. E quindi allontanarsi maggiormente dalla virtù è necessariamente un male più grave. Invece violare un dato limite posto dal giudice non è un male per se stesso, bensì *per accidens*, ossia in quanto è proibito. Poiché, non nelle cose *per accidens*, ma solo nelle cose *per se*, si può applicare il principio che, «come l'assoluto segue l'assoluto, il più segue il più» [*Topic.*, V, c. 8, nn. 3, 4]: se infatti un individuo bianco è anche musico, non ne segue che diventando più bianco diventi anche più musico; mentre rimane vero che se un oggetto bianco è disgregativo della vista, diventando esso più bianco la disgrega sempre di più.

Tra le differenze esistenti tra i peccati c'è da notare quella tra peccato *mortale* e *veniale*. È mortale quello che priva l'anima della vita spirituale. Ora, la nozione di codesta vita si può desumere da due proprietà, per analogia con la vita naturale. Il corpo infatti vive naturalmente per il fatto che è unito all'anima, principio della vita, e a sua volta vivificato dall'anima si muove da se stesso; mentre il corpo morto, o resta immobile, oppure è mosso solo da agenti esterni. Ebbene, anche la volontà dell'uomo, quando con la retta intenzione è unita all'ultimo fine, che ne costituisce l'oggetto e in qualche modo la forma, allora è viva; e quando aderisce a Dio e al prossimo mediante la carità, è mossa da un principio intrinseco a compiere azioni rette. Ma una volta distaccata dall'ultimo fine e dalla carità, l'anima è come morta: poiché non può muoversi da se stessa a compiere azioni rette; ma o desiste totalmente dal compierle, oppure è indotta a compierle solo da un agente esterno, cioè dal timore del castigo. Perciò tutti quei peccati che sono incompatibili con l'intenzione del fine ultimo e con la carità sono mortali. Se invece, salvando codeste cose, uno devia in qualche modo dal retto ordine della ragione, non si avrà un peccato mortale, ma veniale.

Capitolo CXL

GLI ATTI UMANI RICEVONO DA DIO LA PENA O IL PREMIO[1]

Dalle cose già dette risulta chiaramente che gli atti umani devono ricevere da Dio, o la pena, o il premio. Infatti:

1. Punire o premiare spetta a colui che ha il compito di imporre la legge; poiché i legislatori spingono all'osservanza della legge mediante il premio e la punizione. Ma dare la legge agli uomini è un compito della divina provvidenza, com'è evidente da quanto abbiamo detto [c. 114]. Dunque spetta a Dio punire e premiare gli uomini.

2. Dovunque c'è un ordine proporzionato a un fine, è necessario che quell'ordine conduca al fine, e che la trasgressione di esso escluda codesto fine: poiché le cose che dipendono dal fine devono ad esso la loro necessità; al punto che esse devono esistere necessariamente, se il fine deve seguirne per necessità; e, qualora esistano senza essere impedite, il fine viene raggiunto. Ora, Dio ha posto uno stretto ordine tra gli atti umani e il fine della bontà, com'è evidente dalle cose dette in precedenza [c. 115]. Perciò se quell'ordine è stato rispettato con rettitudine, è necessario che chi ha seguito codesto ordine raggiunga il fine della bontà, ossia il premio; mentre chi se ne allontana col peccato deve essere escluso dal fine della bontà, ossia deve essere punito.

3. All'ordine della divina provvidenza, come è necessario che siano soggette le cose naturali, così devono essere soggetti gli atti umani, come sopra abbiamo visto [c. 90]. Ma nell'uno o nell'altro campo capita che l'ordine sia osservato o trasgredito: però con questa differenza che l'osservanza o la trasgressione del debito ordine è in potere della volontà umana; mentre non è in potere delle cose naturali. Ora, ci deve essere una corrispondenza tra le cause e i loro effetti. Perciò come nelle cose fisiche o naturali, quando in esse si attua il debito ordine dei princìpi e delle funzioni, derivano per necessità di natura la loro conservazione e il loro bene, mentre

1. Il. pp.: I-II, q. 87, a. 1; *Sent.*, II, d. 32, q. 1, a. 1; IV, d. 14, q. 2, a. 1, qc. 2; *De Malo*, q. 7, a. 10.

dall'abbandono di codesto ordine derivano corruzione e male; così anche nelle cose umane è necessario che quando l'uomo osserva volontariamente l'ordine della legge posta da Dio, raggiunga il bene: non come per necessità, ma per concessione di chi governa, ossia mediante il premio; e che al contrario raggiunga il male, quando l'ordine della legge è trasgredito: ossia che venga punito.

4. Si addice alla perfetta bontà di Dio non lasciare nelle cose niente di disordinato: infatti vediamo che nel mondo corporeo ogni male viene subordinato a qualche bene. La corruzione dell'aria, p. es., dà origine al fuoco, e l'uccisione della pecora è il pasto per il lupo. Ora, essendo gli atti umani soggetti alla divina provvidenza come gli esseri corporei, è necessario che il male che capita in codesti atti sia subordinato a qualche bene. E questo avviene in maniera convenientissima per il fatto che i peccati vengono puniti. Infatti in tal modo vengono subordinati e riassorbiti nella giustizia che ristabilisce l'uguaglianza, quegli atti che sorpassano la debita misura. Ora, l'uomo sorpassa ciò che è dovuto alla sua misura, quando preferisce la propria volontà alla volontà di Dio, soddisfacendola contro l'ordinamento di Dio. E questa diseguaglianza viene eliminata quando contro la sua volontà l'uomo è costretto a soffrire qualche cosa conforme all'ordinamento divino. Perciò è necessario che i peccati degli uomini siano puniti da Dio; e che per la medesima ragione le opere buone vengano premiate.

5. La provvidenza di Dio non solo dispone l'ordine dell'universo, ma muove tutte le cose a eseguire l'ordine da lui disposto, come sopra abbiamo spiegato [c. 67]. Ora, la volontà viene mossa dal proprio oggetto, ossia dal bene, o dal male. Perciò, è compito della divina provvidenza proporre all'uomo il bene come premio, affinché la volontà si muova a procedere con rettitudine; e il male come castigo per fargli evitare il disordine.

6. La divina provvidenza ha ordinato le cose in modo che l'una possa giovare all'altra [cfr. cc. 7 ss.]. Ebbene, l'uomo può progredire in modo convenientissimo verso il fine della bontà, sfruttando sia il bene che il male di altri uomini, perché è sollecitato ad agir bene, osservando che quanti agiscono bene sono premiati, ed è distolto dall'agire male, osservando che i malfattori sono puniti. Dunque spetta alla divina provvidenza far sì che i malfattori siano puniti e i buoni vengano premiati.

Di qui le parole della Scrittura: « Io sono il tuo Dio... che faccio vendetta dell'iniquità dei padri sui loro figli, e faccio misericordia a coloro che mi amano e osservano i miei precetti » (*Es.*, XX, 5, 6); « Tu renderai a ciascuno secondo le sue opere » (*Sal.*, LXI, 13); « Egli renderà a ciascuno secondo le sue opere: a quelli che sono costanti nel bene operare, renderà gloria ed onore; ma a quelli che non si arrendono alla verità e credono all'iniquità, renderà ira e indignazione » (*Rom.*, II, 6-8).

Viene così confutato l'errore di alcuni i quali dicevano che Dio non punisce. Marcione e Valentino, p. es., affermavano che il Dio buono è distinto dal Dio giusto il quale punisce [cfr. S. AGOST., *De Haeres.*, 21, 22].

CAPITOLO CXLI

DIFFERENZE E ORDINE DELLE PENE[1]

Ma dal momento che il premio, come abbiamo visto sopra, è quanto viene proposto alla volontà quale fine che la sollecita a ben operare, mentre la punizione al contrario viene presentata alla volontà, per ritrarla dal male quale malanno da fuggire; come è essenziale per il premio che sia un bene consono alla volontà, così è essenziale alla pena, o castigo, che essa sia un male contrario alla volontà. Il male però non è che privazione di bene. Quindi secondo le differenze e l'ordine dei vari beni devono riscontrarsi anche le differenze e l'ordine delle varie pene.

Ora, il sommo bene dell'uomo è la felicità, che costituisce il suo ultimo fine: e quanto più una cosa è prossima a questo fine, tanto più eccelle tra i beni umani. Il bene più prossimo a questo è la virtù [*Ethic.*, I, c. 9, n. 3], o eventualmente qualche altra cosa che aiuti l'uomo a compiere quelle opere buone con le quali si raggiunge la beatitudine. Segue successivamente la debita disposizione della ragione e delle potenze ad esse soggette. Dopo di che

1. Il. pp.: I-II, q. 87, aa. 3 ss.; III, q. 86, a. 4; *Sent.*, II, d. 42, q. 1, a. 5; IV, d. 46, q. 1, a. 3; *De Malo*, q. 7, aa. 10, 11; *Comp. Theol.*, c. 182 ss. – L'argomento della diseguaglianza e della gradazione delle pene è trattato altrove in maniera più concisa e unitaria, cosicché i Il. pp. indicati valgono anche per i capitoli seguenti.

viene la salute del corpo, necessaria per agire speditamente. E finalmente ci sono i beni esterni, di cui ci serviamo come di strumenti per la virtù.

Perciò la pena più grave per l'uomo è l'esclusione dalla beatitudine. Dopo di essa c'è la privazione della virtù e di ogni altra perfezione delle potenze naturali dell'anima in ordine al ben operare. Segue il disordine delle potenze naturali dell'anima. Poi viene la menomazione del corpo. E finalmente la perdita dei beni esterni.

Siccome però la pena implica non solo la privazione di un bene, ma anche contrasto con la volontà, dal momento che non sempre la volontà dell'uomo apprezza i beni per quello che valgono, capita che spesso un male il quale priva di un bene più grande sia meno contrario alla volontà, e quindi può sembrare meno grave come pena. Ecco perché molti uomini, che stimano e conoscono i beni sensibili più di quelli intellettuali e spirituali, temono di più i castighi temporali che quelli spirituali. Secondo il loro criterio l'ordine delle pene è alla rovescia di quello sopra indicato. Infatti da costoro le pene più gravi sono considerate le menomazioni del corpo e la perdita dei beni esteriori: mentre stimano poco o nulla il disordine dell'anima, la perdita delle virtù e quella del godimento di Dio, in cui consiste l'ultima felicità dell'uomo.

Da ciò deriva che essi non ritengano che Dio punisca i peccati degli uomini: perché vedono che molte volte i peccatori sono in buona salute e hanno beni di fortuna, che spesso mancano agli uomini virtuosi.

Ma chi ben riflette non deve meravigliarsi di questo. Infatti i beni esterni, essendo ordinati a quelli interni, e il corpo essendo ordinato all'anima, le cose esterne e corporali in tanto sono beni per l'uomo, in quanto giovano al bene di ordine razionale; ma in quanto impediscono codesto bene si tramutano in mali per l'uomo. Ora Dio, ordinatore dell'universo, conosce la misura della virtù umana. Ecco perchè talora egli dispensa all'uomo virtuoso in sussidio della sua virtù dei beni corporali ed esteriori, arricchendolo così dei suoi benefici. Talora invece glieli toglie, perché considera che essi siano per lui d'impedimento per la virtù e per la fruizione di Dio: poiché sotto tale aspetto, come abbiamo notato, i beni esterni si tramutano

in mali per l'uomo; e quindi la loro perdita per lo stesso motivo si trasforma in un bene. Perciò, se è vero che ogni punizione è un male, non essendo un male per l'uomo essere privato dei beni esterni corporali quando è richiesto dal progresso nella virtù, è evidente che non sarà una punizione per l'uomo virtuoso essere privato dei beni esterni, per progredire nella virtù. Sarà invece un castigo per i malvagi la concessione di beni esterni, che sono per loro incentivo al male. Ecco perché nella *Sapienza* si legge, che « le creature di Dio furono fatte per servire all'abominazione, per tentare le anime degli uomini, e come laccio teso ai piedi degli stolti » (*Sap.*, XIV, 11). – Siccome però, nel concetto di pena rientra non solo il male, ma anche il contrasto con la volontà, la perdita dei beni del corpo e di quelli esterni, anche quando serve all'uomo per progredire nella virtù e non è un male per lui, abusivamente si denomina pena, per il fatto che è contro voglia.

Che l'uomo però non stimi le cose per quello che sono, preferendo i beni corporali a quelli spirituali, dipende dal disordine esistente in lui. Ma tale disordine, o è una colpa, oppure deriva da una colpa precedente. Quindi risulta che la pena non si riscontra nell'uomo, neppure in quanto è una cosa contro voglia, se non per una colpa precedente.

Ciò è evidente anche per un altro motivo: cose che per se stesse sono buone non si trasformerebbero in mali per l'uomo il quale ne abusa, se non per un disordine esistente in lui.

Inoltre, il fatto stesso che si debbano togliere all'uomo, per il suo progresso nella virtù, cose accette alla volontà perché naturalmente buone, proviene da un disordine dell'uomo, disordine che è una colpa, o conseguenza di una colpa. È noto infatti che un peccato precedente produce un disordine negli affetti, per cui un uomo in seguito è incline a peccare più facilmente. Perciò non è senza una colpa che sia necessario aiutare l'uomo nella virtù mediante qualcosa di penoso per lui, perché di per sé questo è contro la sua volontà, sebbene ciò in qualche modo sia voluto, ossia in vista del fine. Ma di questo disordine esistente nella natura umana per il peccato originale, parleremo in seguito [cfr. lib. IV, c. 50]. Per ora basti aver chiarito che Dio punisce gli uomini per i peccati; e che non li punisce mai senza una colpa.

CAPITOLO CXLII
PREMI E PENE NON SONO TUTTI UGUALI[1]

1. Per il fatto che la giustizia divina, per custodire l'equità nell'universo, esige la punizione delle colpe e la ricompensa degli atti buoni, posto che ci sia una gradazione negli atti virtuosi e nei peccati, come già abbiamo spiegato [c. 139], è necessario che ci sia pure una gradazione nei premi e nei castighi. Altrimenti non sarebbe salva la giustizia, se a chi pecca di più non venisse inflitta una pena maggiore, e a chi compie un'azione migliore non venisse dato un premio più grande. Poiché la diversità nel retribuire è basata su un'identica ragione, ossia sulla differenza la quale esiste sia tra bene e male, sia tra bene e meglio, ovvero tra male e peggio.

2. L'equità della giustizia distributiva esige che a cose disuguali siano attribuiti compiti disuguali. Perciò la retribuzione delle punizioni e dei premi non sarebbe giusta, se premi e punizioni fossero tutti uguali.

3. Premi e castighi sono predisposti dal legislatore per portare gli uomini dal male al bene, come risulta da quanto abbiamo detto [c. 140]. Ora, gli uomini hanno bisogno non solo di essere portati al bene e distolti dal male; ma i buoni stessi hanno bisogno di essere attirati al meglio; e i cattivi vanno distolti da mali peggiori. E questo non ci sarebbe, se premi e castighi fossero eguali. Dunque è necessario che i castighi e i premi siano diseguali.

4. Come dalle disposizioni naturali un essere viene predisposto alla forma, così dalle opere buone e cattive uno viene predisposto rispettivamente al premio e al castigo. Ora, l'ordine che la provvidenza divina ha stabilito nelle cose esige che i soggetti maggiormente predisposti ricevano una forma più perfetta. Dunque secondo la diversità delle opere buone o cattive, deve esserci anche diversità nei castighi e nei premi.

5. Nelle opere buone come in quelle cattive l'eccedenza può capitare in due modi: primo, numericamente, in quanto uno con-

1. Il. pp.: vedi capitolo precedente. Ad essi si deve però aggiungere per la diversità dei meriti I-II, q. 5, a. 2.

pie più opere buone o cattive di un altro; secondo, qualitativamente, in quanto uno compie opere migliori o peggiori di un altro. Ora, è necessario che al primo tipo di eccedenza, ossia a quella numerica, corrisponda un di più di premi e di castighi; altrimenti nel giudizio di Dio non ci sarebbe una ricompensa per tutte le azioni che uno compie, se alcune colpe rimanessero impunite, e alcune opere buone non fossero ricompensate. Per lo stesso motivo, anche all'eccedenza che dipende dalla diversa qualità delle opere deve corrispondere una disuguaglianza di premi e di castighi.

Di qui le parole della Scrittura: « Secondo la misura del peccato dovrà essere la misura delle piaghe » (*Deut.*, XXV, 3); « Con misura rimisurata, farò giustizia contro di lei, quando sarà rigettata » (*Is.*, XXVII, 8).

Viene confutato così l'errore di certuni[2] i quali dicevano che nel futuro premi e pene saranno tutti uguali.

Capitolo CXLIII
LA PENA DOVUTA AL PECCATO MORTALE E AL PECCATO VENIALE RISPETTO ALL'ULTIMO FINE[1]

Risulta evidente da quanto abbiamo già detto [c. 139] che si può peccare in due modi. Primo, in modo da distogliere del tutto l'intenzione dell'anima dall'ordine verso Dio, che è il fine ultimo di tutti i buoni: e questo è peccato mortale. Secondo, in modo che restando l'ordine dell'anima umana fisso verso il fine ultimo, si ammette un impedimento col quale essa viene trattenuta dal tendere liberamente verso il fine: e questo è chiamato peccato veniale. Ora, se la diversità delle pene deve essere secondo la diversità dei peccati [c. 142], è logico che colui che pecca mortalmente deve essere punito con la perdita del fine proprio dell'uomo; mentre chi pecca venialmente non merita di perderlo, bensì di subire ritardi e difficoltà nel conseguimento del fine. Infatti in tal modo viene

2. Vedi sopra c. 138.

1. Il. pp.: vedi c. 141.

osservata la giustizia: poiché l'uomo, come peccando volontariamente si allontana dal fine, così con la punizione contro la sua volontà, viene impedito nel conseguimento del fine.

2. Come negli uomini c'è la volontà, così negli esseri corporei c'è l'inclinazione naturale. Ora, se in un essere corporeo si toglie l'inclinazione naturale verso il proprio fine, è del tutto impossibile che tale essere possa conseguirlo: un corpo grave, p. es., quando perde la gravità mediante la corruzione che lo trasforma in un corpo lieve, non raggiungerà mai il centro di gravità. Se invece esso è solo impedito nel suo moto, restando però l'inclinazione al fine, tolto l'ostacolo raggiungerà il fine. Ora, in colui che pecca mortalmente l'intenzione della volontà è distolta totalmente dal fine ultimo; mentre in colui che pecca venialmente l'intenzione rimane volta verso il fine, ma è in qualche modo impedita per il fatto che aderisce più del dovuto ai mezzi ordinati al fine. Perciò a colui che pecca mortalmente, è dovuta questa punizione, di essere escluso del tutto dal conseguimento del fine; invece chi pecca venialmente è giusto che soffra delle difficoltà prima di raggiungere il fine.

3. Quando uno consegue un bene che non perseguiva, diciamo che lo deve alla fortuna e al caso [cfr. cc. 74, 92]. Perciò se colui la cui intenzione è distolta dal fine ultimo raggiungesse codesto fine, ciò sarebbe da attribuirsi alla fortuna e al caso. Ma questo è assurdo; perché il fine ultimo è un bene di ordine intellettivo, e ciò che è fortuito è incompatibile con l'intelligenza: poiché le cose fortuite capitano senza la preordinazione dell'intelletto. Ora, è inconcepibile che l'intelletto possa conseguire il proprio fine per una via inintelligibile. Dunque chi peccando mortalmente, ha l'intenzione sviata dal fine ultimo non potrà conseguire codesto fine.

4. La materia non riceve la forma dalla causa agente, se non è disposta alla forma. Ora, il fine e il bene costituiscono la perfezione della volontà, come la forma lo è della materia. Quindi la volontà non consegue l'ultimo fine, se non è disposta come si conviene. Ma la volontà viene disposta al fine dall'intenzione e dal desiderio di esso. Dunque non potrà conseguire il fine colui la cui intenzione è distolta dal fine.

5. Tra il fine e i mezzi ad esso ordinati c'è un legame così stretto che se il fine si attua, o si attuerà, è necessario che si attuino anche i mezzi ad esso ordinati; se invece non si attuano i mezzi, non si attua neppure il fine: poiché, se il fine potesse attuarsi anche senza l'attuazione dei mezzi ad esso ordinati, sarebbe inutile cercare il fine con tali mezzi. Ora, tutti ammettono che l'uomo raggiunge il suo ultimo fine, che è la felicità, mediante gli atti virtuosi, il cui elemento principale è l'intenzione del debito fine. Perciò se uno agisce contro la virtù, senza tendere all'ultimo fine, è giusto che venga privato di esso.

Di qui le parole evangeliche: « Allontanatevi da me, voi tutti che operate l'iniquità » (*Matt.*, VII, 23).

Capitolo CXLIV

PER IL PECCATO MORTALE SI HA LA PRIVAZIONE ETERNA DELL'ULTIMO FINE[1]

Questa pena inoltre, con la quale uno viene privato dell'ultimo fine, deve essere senza fine. Infatti:

1. Non si ha la privazione di una cosa, se non quando uno è fatto per averla: non si dice, infatti, che sia privo della vista il cagnolino appena nato. Ebbene, l'uomo non è fatto per conseguire l'ultimo fine in questa vita, come sopra abbiamo dimostrato [cc. 47 s.]. Perciò la privazione di codesto fine dovrà essere la punizione dell'altra vita. Ma dopo questa vita l'uomo non conserva la facoltà di raggiungere l'ultimo fine. L'anima infatti ha bisogno del corpo per il raggiungimento del suo fine: perché essa acquista la perfezione nella scienza e nella virtù mediante il corpo. Ora, l'anima, dopo essersi separata dal corpo non ritorna più nello stato di poter acquistare la perfezione mediante il corpo, come dicevano i sostenitori della metempsicosi, che abbiamo confutato in precedenza [lib. II, c. 44]. Dunque è necessario che chi è punito con la privazione dell'ultimo fine, rimanga privato di esso in eterno.

1. ll. pp.: come al c. 141. Nella *Somma Teologica* il trattato dei novissimi non è stato rielaborato dall'Autore, che lasciò l'opera incompiuta: lo troviamo nella compilazione del *Supplemento* [qq. 69 ss.]. Sull'argomento qui svolto vedi q. 99, aa. 2-4, che corrisponde a *Sent.*, IV, d. 46, q. 2, a. 3, qcc. 1-3.

2. Se un essere è privato di qualcosa che è richiesto dalla sua natura, come un animale privo della vista o di un altro senso, è impossibile che possa ricuperarlo, a meno che non ritorni alla materia preesistente, per essere generato di nuovo. Ma un essere già generato è impossibile che venga generato di nuovo, se prima non si distrugge; e allora con la stessa materia si potrà generare un altro individuo integro, identico al precedente non già nel numero, ma nella specie. Un essere spirituale però, come l'anima o l'angelo, non può risolversi nella materia preesistente, per ricavarne un altro individuo della medesima specie. Perciò, se questo essere viene privato di qualcosa che viene richiesto dalla sua natura, bisogna che ne sia privato per sempre. Ebbene, la natura dell'anima e dell'angelo implica un ordine all'ultimo fine che è Dio. Se dunque essa perde codesto ordine per una punizione, codesta pena rimane in perpetuo.

3. L'equità naturale esige che ognuno sia privato di quel bene contro il quale agisce: poiché con questo egli si rende indegno di tale bene. Ecco perché a norma della giustizia civile colui che pecca contro lo stato viene escluso del tutto dalla società dello stato, o con la morte, o con l'esilio perpetuo: né si considera quanto tempo egli ha impiegato nel peccare, ma la cosa contro la quale egli ha peccato. Ora, tutta la vita presente sta alla patria terrena come l'eternità sta alla società dei Beati, i quali, come sopra abbiamo visto [cc. 62 s.], sono chiamati a raggiungere l'ultimo fine. Perciò chi pecca contro l'ultimo fine e contro la carità, che costituiscono la società dei Beati e di coloro che tendono alla beatitudine, deve esser punito eternamente, sebbene abbia peccato per un breve spazio di tempo.

4. «Nel giudizio di Dio la volizione vale come il fatto compiuto» [S. Agost. *In Psal.*, LVII, 7]: poiché, «come gli uomini vedono quello che si fa di fuori, così Dio scruta i cuori degli uomini» (*I Re*, XVI, 7). Ora, colui che per un bene temporale si è sviato dall'ultimo fine, il cui possesso è eterno, ha preferito la fruizione di quel bene temporale all'eterna fruizione dell'ultimo fine. Perciò è evidente che egli a maggior ragione avrebbe preferito godere eternamente di quel bene temporale. Dunque secondo il giudizio di Dio deve essere punito, come se avesse peccato eternamente. Ora, nessuno dubita che per un peccato eterno sia dovuta una punizione

eterna. Quindi a colui che ripudia l'ultimo fine è dovuta una pena eterna.

5. Per l'identico motivo di giustizia viene inflitta la pena per i peccati, e viene dato il premio per gli atti buoni [c. 140]. Ora, « premio della virtù è la beatitudine » [*Ethic.*, I, c. 9, n. 3], la quale è eterna, come sopra [c. 140] abbiamo dimostrato. Dunque anche la pena con la quale uno è escluso dalla beatitudine deve essere eterna.

Di qui le parole evangeliche: « Andranno costoro al supplizio eterno, i giusti invece alla vita eterna » (*Matt.*, XXV, 46).

Viene così confutato l'errore di coloro i quali hanno affermato che le pene dei malvagi dovranno finalmente terminare. Codesta tesi sembra che sia derivata dall'affermazione di alcuni filosofi, i quali dicevano che tutte le pene sono purificatrici, e quindi destinate a finire[2].

La cosa sembrava accettabile per due motivi. Primo, in rapporto alle consuetudini umane. Poiché le leggi umane impongono delle punizioni per correggere i vizi: e quindi hanno valore medicinale. – Secondo, per la ragione seguente. Se la punizione viene inflitta non per un altro fine da raggiungere, ma per se stessa, ne segue che chi punisce gode direttamente del castigo: e questo non si può attribuire alla bontà divina. Dunque è necessario che le pene vengano inflitte per un altro scopo. E non sembra che ce ne possa essere uno più conveniente della correzione dei vizi. – Perciò sembra che sia giusto affermare che tutte le pene sono purificatrici, e quindi destinate a terminare: poiché quanto è purificabile è accidentale rispetto alla sostanza della creatura, in modo da poterlo togliere senza consumare la sostanza.

Ebbene, si deve concedere che le pene sono inflitte da Dio non per se stesse, come se Dio godesse della punizione, ma per un altro scopo: cioè per l'ordine da imporre alle creature, e nel quale consiste il bene dell'universo. Ora, l'ordine del creato esige che tutte le cose siano distribuite da Dio nella giusta proporzione: cosicché nel libro della *Sapienza* si legge che Dio fa tutte le cose « con peso, numero e misura » [*Sap.*, XI, 21]. Ora, come i premi sono proporzionati agli atti virtuosi, così le pene devono esserlo ai peccati.

[2] Nel suo commento al vangelo di S. Matteo, l'Autore attribuisce quest'opinione ad Origene (cfr. *In Matth.*, c. 25, n. 2113).

Ma a certi peccati sono proporzionate delle pene eterne, come noi abbiamo dimostrato. Dunque Dio per certi peccati infligge delle pene eterne, per custodire il debito ordine del creato, che manifesta la sua sapienza.

Tuttavia se uno concedesse che tutte le punizioni sono date per correggere ed emendare i costumi, e non per altri scopi, non sarebbe costretto per questo a sostenere che tutte le pene sono espiatrici e temporanee. Poiché anche secondo le leggi umane alcuni vengono puniti con la pena di morte, non già per l'emenda di loro stessi, ma per quella degli altri. Di qui le parole dei *Proverbi*, XIX, 25: « Se l'insolente viene flagellato, lo stolto si fa più prudente ». Alcuni inoltre, secondo la legge umana, vengono allontanati dallo stato con l'esilio perpetuo, affinché con la loro espulsione lo stato venga purificato. Ecco in proposito le parole dei *Proverbi*, XXII, 10: « Scaccia lo schernitore e se ne uscirà con lui la contesa, e cesseranno le liti e le ingiurie ». Perciò anche se si ritiene che le punizioni non abbiano altro scopo che la correzione, o l'emenda, niente impedisce che secondo il giudizio di Dio alcuni debbano essere separati per sempre dalla società dei buoni, ed essere puniti eternamente, affinché per il timore della pena eterna gli uomini desistano dal peccare, e la società dei buoni venga resa più pura dalla loro separazione; secondo le parole dell'*Apocalisse*, XXI, 27: « Non entrerà in essa », cioè nella celeste Gerusalemme, che corrisponde alla società dei buoni, « niente di immondo, e nessuno che commetta abominazione e menzogna ».

Capitolo CXLV

I PECCATI SONO PUNITI ANCHE CON DELLE PENE AFFLITTIVE [1]

Coloro però che peccano contro Dio devono essere puniti non solo con l'esclusione perpetua dalla beatitudine, ma anche con delle pene afflittive. Infatti:

1. La pena deve corrispondere proporzionalmente alla colpa, come sopra abbiamo visto [c. 142]. Ora, nel peccato l'anima non solo si

1. II. Pp.: I, q. 64, a. 3; *Sent.*, IV, d. 50, q. 2, a. 3, qcc. 1-4; *De Malo*, q. 1, a. 4.

allontana dall'ultimo fine, ma si volge anche disordinatamente ad altre cose, quasi mettendo in esse il suo fine. Perciò chi pecca va punito non solo con l'esclusione dal fine, ma anche col soffrire un danno da parte delle altre cose.

2. Le colpe vengono punite con delle pene, per ritrarre gli uomini dal peccato col timore che le pene incutono, come sopra abbiamo visto [c. 144]. Nessuno però teme di perdere quel che non desidera raggiungere. Quindi coloro che hanno la volontà sviata dall'ultimo fine, non temono di essere esclusi da esso. Dunque costoro non possono essere distolti dal peccato dalla sola privazione dell'ultimo fine. Perciò bisogna infliggere ai peccatori anche un'altra punizione che sia da essi temuta.

3. Se uno usa disordinatamente i mezzi ordinati a un dato fine, non solo viene privato del fine, ma incorre in un danno: com'è evidente nell'ingestione disordinata di qualche cibo, la quale non solo non nutre, ma provoca un'infermità. Ora, colui il quale ha posto il suo fine nelle cose create non fa buon uso di esse, indirizzandole all'ultimo fine. Quindi egli dev'essere punito non solo con la privazione della beatitudine, ma anche col ricevere un nocumento da esse.

4. A coloro che operano male è dovuto il male, esattamente come a coloro che operano bene è dovuto il bene. Ora, coloro che operano bene, nel fine perseguito ricevono perfezione e gioia. Perciò inversamente, a coloro che peccano è dovuta questa punizione, di ricevere afflizione e nocumento da quelle cose in cui hanno riposto il loro fine.

Ecco perché la Sacra Scrittura minaccia ai peccatori non solo l'esclusione dalla gloria, ma anche l'afflizione da parte delle altre creature. Nel Vangelo infatti si legge: « Andate lontani da me, o maledetti, al fuoco eterno che è stato preparato per il diavolo e per i suoi angeli » (*Matt.*, XXV, 41). E nei *Salmi* (X, 7): « Egli farà piovere castighi sopra i peccatori: fuoco, zolfo e vento procelloso sono la porzione del loro calice ».

Viene così confutata l'opinione di Algazel [2], il quale sosteneva [*Philosoph.*, II, tr. 5, c. 5] che ai peccatori viene inflitta questa sola punizione, di soffrire la perdita dell'ultimo fine.

2. *Algazel* è la riduzione latina di *al-Ghazālī* [1058-1111], celeberrimo filosofo e mistico mussulmano.

CAPITOLO CXLVI

I GIUDICI HANNO LA FACOLTÀ DI PUNIRE[1]

Siccome alcuni disprezzano le punizioni inflitte da Dio, perché essendo dediti alle cose sensibili badano soltanto alle cose che si vedono, la divina provvidenza ha ordinato che ci siano sulla terra degli uomini i quali con pene sensibili e presenti, costringano costoro ad osservare la giustizia. Ora, è evidente che tali persone non peccano quando puniscono i malvagi. Infatti:

1. Nessuno pecca nel compiere la giustizia. Ma che i malvagi siano puniti è una cosa giusta: poiché, come abbiamo visto sopra [c. 140], la colpa viene riparata dalla pena. Dunque i giudici non peccano nel punire i malvagi.

2. Gli uomini che in terra sono posti a comandare sugli altri sono come gli esecutori della provvidenza divina: poiché Dio, secondo il piano della sua provvidenza, governa gli esseri inferiori mediante quelli superiori, com'è evidente dalle cose già dette [cc. 77 ss.]. Ora, nessuno pecca per il fatto che eseguisce il piano della divina provvidenza. Ebbene, codesto piano come abbiamo visto [c. 140] implica la ricompensa dei buoni e la punizione dei cattivi. Dunque gli uomini che governano gli altri non peccano per il fatto che premiano i buoni e puniscono i malvagi.

3. Il bene non ha bisogno del male, ma viceversa. Perciò non può essere intrinsecamente male ciò che è necessario per conservare il bene. Ma per conservare la concordia tra gli uomini è necessario che ai cattivi vengano inflitte delle punizioni. Perciò punire i cattivi non è una cosa intrinsecamente cattiva.

4. Il bene comune è superiore al bene particolare di un individuo [*Ethic.*, I, c. 2, n. 8]. Quindi è giusto eliminare un bene particolare, per conservare il bene comune. Ma la vita di certi uomini pestiferi impedisce il bene comune, che è la concordia della società umana. Dunque codesti uomini è giusto che siano eliminati con la morte dalla società umana.

1. II, PP.: I-II, q. 100, a. 8, ad 3; q. 105, a. 2, ad 9-12; II-II, q. 64, a. 2; *De Carit.*, q. 2, a. 8, ad 10; *De Decem Praec.*, pr. 5; *Rom.*, c. 12, lect. 3.

5. Come il medico ha di mira la salute, che consiste nell'ordinata concordia degli umori, così il reggitore dello stato ha di mira la pace, che consiste nell'« ordinata concordia dei cittadini » [cfr. c. 128]. Ora, il medico, fa una cosa buona e utile nel recidere un organo in putrefazione, quando esso minaccia l'infezione di tutto il corpo. Quindi anche il reggitore dello stato uccide con giustizia e senza peccato gli uomini malvagi, affinché non sia turbata la pace dello stato.

Ecco perché l'Apostolo ha scritto ai Corinzi: « Non sapete che un po' di lievito corrompe tutta la massa? » (*I Cor.*, V, 6). E poco dopo aggiunge: « Togliete il male di mezzo a voi » (c. 13). Scrivendo poi ai Romani, dice a proposito del potere civile, che « non senza ragione porta la spada: poiché è ministro di Dio, e vindice per punire il malfattore » (*Rom.*, XIII, 4). E S. Pietro afferma: « Siate sottomessi per amore di Dio, ad ogni creatura umana: al re, come a colui che è sopra tutti; ai governatori, come spediti da lui per far vendetta dei malfattori e per onorare i buoni » (*I Piet.*, II, 13 s.).

Viene così confutato l'errore di certuni i quali negano che sia lecito infliggere delle pene corporali [2]. Costoro a sostegno della loro tesi adducono il testo dell'*Esodo* (XX, 13): « Non ammazzare ». Testo che viene riferito anche dal Vangelo (*Matt.*, V, 21). Inoltre adducono un altro passo evangelico (*Matt.*, XIII, 30), in cui il Signore ai servitori che volevano togliere la zizzania di mezzo al grano rispose: « Lasciate che crescano entrambi fino alla mietitura ». Ora, la zizzania sta a indicare « i figli del maligno », e la mietitura sta a indicare « la fine del mondo », come è detto poco dopo [v. 38]. Dunque i malvagi non devono essere eliminati di mezzo ai buoni con l'uccisione.

Inoltre insistono a dire che l'uomo fino a quando è in questo mondo può mutare in meglio. Quindi non va tolto dal mondo con l'uccisione, ma lasciato perché si converta.

Ma questi argomenti sono sciocchi. Poiché nella legge in cui si dice: « Non uccidere », si aggiunge anche « Non lasciar vivere i

2. Questa tesi era sostenuta, a quanto sembra, da Pietro Valdo e dai suoi seguaci. Infatti il Papa Innocenzo III nel 1208 aveva imposto a Durando di Osca e ai suoi compagni, che intendevano abiurare codesta setta, l'esplicita dichiarazione di ammettere nel potere civile l'autorità di reprimere la delinquenza anche con la pena di morte (cfr. DENZ.-S., n. 795).

malfattori » (*Es.*, XXII, 18). Facendo così comprendere che è proibita l'uccisione ingiusta degli uomini. – Ciò risulta anche dalle parole del Signore. Infatti dopo aver detto: « Avete udito che fu detto agli antichi, Non uccidere », continua: « Io invece ci dico: Chi si adira col suo fratello, ecc. ». Facendo così capire che è proibita l'uccisione proveniente dall'ira, non già quella che proviene dallo zelo della giustizia. – E anche l'espressione del Signore: « Lasciate che crescano entrambi fino alla mietitura », viene spiegata da quello che segue: « Perché togliendo la zizzania non sradichiate anche il grano » [v. 29]. Perciò con essa viene proibita l'uccisione dei malvagi, quando ciò non si può fare senza pericolo dei buoni. E ciò capita spesso, quando i cattivi non si possono ancora discernere dai buoni con dei peccati manifesti; oppure quando si teme il pericolo che i cattivi possano sedurre un gran numero di buoni.

Il fatto poi che i malvagi mentre vivono possono emendarsi, non toglie che si possano giustamente uccidere: poiché il pericolo derivante dal loro vivere è più grave e più certo che il bene sperato della loro emenda. Del resto anche di fronte alla morte essi hanno la possibilità di convertirsi a Dio col pentimento. Se invece sono così ostinati che anche di fronte alla morte il loro cuore non recede dal male, si può supporre con probabilità che non si ravvederanno mai dalla loro malizia.

Capitolo CXLVII

L'UOMO HA BISOGNO DELL'AIUTO DI DIO PER CONSEGUIRE LA BEATITUDINE [1]

Stando però alle cose già dette sopra [cc. 112 ss.], è evidente che la divina provvidenza dispone le creature ragionevoli diversamente dalle altre, in quanto esse per la loro natura ne differiscono; perciò rimane da spiegare come in base alla nobiltà del loro fine, la divina provvidenza usi un modo più alto nel governarle [cfr. c. 111].

Ora, è evidente che esse, come si addice alla loro natura, possono raggiungere una partecipazione più alta del fine; poiché, essendo

1. II. pp.: I-II, q. 109, aa. 3-5; q. 114; *Sent.*, II, d. 28, a. 1; d. 29, a. 1; *De Verit.*, q. 24, a. 1, ad 2; a. 14; *Quodl.*, I, q. 4, a. 2.

nature intelligenti, con l'esercizio della loro intelligenza possono raggiungere la verità intelligibile, che invece è negata agli altri esseri che sono privi d'intelligenza. E poiché esse raggiungono con una azione naturale la verità intelligibile, è chiaro che Dio provvede loro diversamente che agli altri esseri: in quanto all'uomo sono date l'intelligenza e la ragione per poter discernere e investigare la verità; e gli sono date le potenze sensitive, sia interne che esterne, per aiutarlo in tale investigazione; inoltre gli è dato l'uso della parola, mediante la quale l'uno può manifestare all'altro la verità che ha concepito con la mente, in modo che gli uomini possano aiutarsi nella conoscenza della verità come nelle altre cose necessarie alla vita, essendo l'uomo « per natura un animale socievole » [*Ethic.*, I, c. 7, n. 6].

Però l'ultimo fine dell'uomo consiste nella conoscenza di una verità, che sorpassa le sue capacità naturali: vale a dire, come già abbiamo dimostrato sopra [cc. 50 ss.], nel vedere in se stessa la prima Verità. Ora, le creature inferiori non hanno tale capacità, cioè di poter raggiungere un fine che sorpassa le loro capacità naturali. Quindi in rapporto a codesto fine deve risultare un modo di governare gli uomini ben diverso da quello che interessa le altre creature inferiori. Infatti:

1. I mezzi ordinati al fine è necessario che siano ad esso proporzionati. Perciò se l'uomo è ordinato a un fine che sorpassa la sua capacità naturale, è necessario che Dio gli fornisca un aiuto soprannaturale, col quale tendere verso il fine.

2. Una realtà di natura inferiore non può essere portata a ciò che è proprio di una natura superiore, se non per la virtù di quella natura superiore: la luna, p. es., che non splende di luce propria, diventa luminosa per la virtù e l'azione del sole: e l'acqua, che di suo non scalda, diventa calda per la virtù e l'azione del fuoco. Ora, vedere la Verità in se stessa è tanto superiore alla natura umana, da essere proprio di Dio, come sopra abbiamo spiegato [c. 52]. Perciò l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio per raggiungere codesto fine.

3. Ciascuna cosa raggiunge l'ultimo fine mediante la propria operazione. Ma l'operazione trae la sua virtù dal principio operativo: è per questo che mediante l'azione del seme viene generato un individuo di quella determinata specie, la cui virtù è racchiusa nel seme.

Perciò l'uomo con la sua operazione non può raggiungere il suo ultimo fine che sorpassa la capacità delle potenze naturali, a meno che la sua operazione non riceva la forza di raggiungere il fine suddetto dalla virtù di Dio.

4. Nessuno strumento è in grado di portare alla perfezione ultima con la virtù della propria forma, ma solo con la virtù dell'agente principale: sebbene con la virtù propria possa produrre delle disposizioni all'ultima perfezione. Segare il legno, p. es., appartiene alla sega in forza della propria forma, ma la sagoma del sedile deriva dall'arte, che si serve dello strumento. Così la decomposizione e la digestione del cibo nel corpo dell'animale dipende dal calore, ma la generazione della carne, la determinazione della crescita e altre cose del genere derivano dall'anima vegetativa, che si serve del calore come di uno strumento. Ora, tutte le intelligenze e tutte le volontà sono subordinate a Dio, che è il primo essere intelligente e volente, come strumenti rispetto all'agente principale. Dunque è necessario che le loro operazioni ricevano efficacia in rapporto all'ultima perfezione, che è il conseguimento della finale beatitudine, solo dalla virtù di Dio. Perciò la natura ragionevole ha bisogno dell'aiuto di Dio per raggiungere l'ultimo fine.

5. Molti sono gli ostacoli che l'uomo incontra per raggiungere l'ultimo fine. Viene infatti impedito dalla debolezza della ragione, che facilmente lo porta all'errore, il quale lo allontana dalla retta via che conduce al fine. Viene impedito dalle passioni della parte sensitiva, e dagli affetti che lo trascinano ai beni sensibili e inferiori, e quanto più vi aderisce tanto più si allontana dall'ultimo fine: poiché questi beni sono inferiori all'uomo, mentre il fine dell'uomo è a lui superiore. Inoltre spesso è impedito di compiere gli atti virtuosi, con i quali si tende alla beatitudine, dalla fragilità del corpo. Dunque l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio, perché tali ostacoli non gli impediscano del tutto di conseguire l'ultimo fine.

Di qui le parole evangeliche: « Nessuno può venire a me, se non lo attrae il Padre che mi ha mandato » (*Giov.*, VI, 44). E ancora: « Come il tralcio non può portare frutto da se stesso, se non rimane nella vite, così neppure voi, se non rimarrete in me » (XV, 4).

Viene così escluso l'errore dei Pelagiani [2], i quali dicevano che l'uomo può meritare la gloria di Dio col solo libero arbitrio [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, 88].

Capitolo CXLVIII

DALL'AIUTO DELLA DIVINA GRAZIA L'UOMO NON VIENE COSTRETTO ALLA VIRTÙ [1]

Qualcuno potrebbe pensare che dall'aiuto di Dio sia imposta all'uomo una costrizione ad agire rettamente, poiché sta scritto: « Nessuno può venire a me se non l'attrae il Padre che mi ha mandato » [*Giov.*, VI, 44]; « Coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio sono figli di Dio » (*Rom.*, VIII, 14); « La carità di Cristo ci spinge » (*II Cor.*, V, 14). Infatti attrarre, muovere, spingere sembrano implicare coazione. Ma che questo non è vero si può dimostrare chiaramente. Infatti:

1. La provvidenza divina provvede a tutte le cose secondo la loro natura, come sopra [c. 71] abbiamo visto. Ora, è proprio dell'uomo, come di tutte le creature intellettive, agire volontariamente ed essere padrone dei propri atti, com'è evidente da quanto abbiamo detto [lib. II, cc. 47 s.]. Ebbene la coazione è incompatibile con questo. Dunque Dio col suo aiuto non costringe l'uomo ad agire rettamente.

2. L'aiuto di Dio viene dato all'uomo per agire virtuosamente nel senso che Dio opera in noi le nostre opere, come la causa prima compie gli atti delle cause seconde, e come l'agente principale compie le operazioni dello strumento. Di qui le parole di Isaia (XXVI, 12): « Tutte le opere nostre le hai compiute tu in noi, o Signore ».

2. *Pelagio* [354-427c] fu un monaco della Britannia, acerbamente combattuto da S. Agostino per le sue teorie che negavano l'assoluta necessità della grazia, nonché il peccato originale (vedi infra lib. IV, c. 52).

1. Il. pp.: I-II, q. 10, a. 4; q. 55, a. 4; *Sent.*, II, d. 27, div. text., expos. text., a. 2. – Ci sembra che il tema qui svolto sia dettato dalla celeberrima definizione agostiniana della virtù, che Pietro Lombardo aveva inserito e illustrato nel suo breve trattato sulla grazia, lasciando molte perplessità (cfr. *Sent.*, II, d. 27, c. 2): « Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur » (*De Libero Arbitrio*, II, c. 19).

Ora, la causa prima causa gli atti della causa seconda rispettando il modo, o la natura di essa. Dunque anche Dio causa in noi le nostre opere secondo il modo nostro, che è quello di agire volontariamente e non per costrizione. Quindi dall'aiuto di Dio nessuno viene costretto ad agire virtuosamente.

3. L'uomo è ordinato al fine della volontà: poiché il bene e il fine sono oggetto della volontà. Ma a noi l'aiuto di Dio viene dato soprattutto per conseguire il fine. Perciò il suo aiuto non esclude un atto di volontà da parte nostra, anzi è proprio questo che egli compie principalmente in noi. Cosicché l'Apostolo ha scritto: « È Dio che compie in noi il volere e il fare secondo la buona volontà » (*Filipp.*, II, 13). La costrizione invece esclude in noi l'atto volontario: poiché noi compiamo per costrizione quelle cose di cui vogliamo il contrario. Dunque col suo aiuto Dio non ci costringe ad agire rettamente.

4. L'uomo raggiunge il suo ultimo fine con atti di virtù: poiché la felicità è il premio della virtù. Ora, gli atti compiuti per necessità non sono atti di virtù: poiché nella virtù la cosa principale è la deliberazione o elezione, che non può sussistere senza volontarietà, ed è incompatibile con la violenza. Dunque da Dio l'uomo non viene costretto ad agire rettamente.

5. I mezzi devono essere proporzionati al fine. Ora, quel fine ultimo che è la felicità non spetta che a coloro i quali agiscono volontariamente, e che sono padroni dei loro atti: infatti non si dice che siano felici gli esseri inanimati, o gli animali bruti, come non diciamo che essi sono fortunati o sfortunati, se non in senso metaforico. Perciò l'aiuto che Dio dà all'uomo per raggiungere la felicità non è costrittivo.

Di qui le parole della Scrittura: « Considera che il Signore oggi ha messo davanti a te la via del bene, e dall'altra parte la morte e il male: affinché tu ami il Signore Dio tuo, e cammini nelle sue vie... Ma se il tuo cuore si sviasse e tu non volessi dare ascolto... io ti predico oggi che perirai » (*Deut.*, XXX, 15-18). E ancora: « Dinanzi all'uomo stanno la vita e la morte, il bene e il male. Gli sarà dato ciò che a lui piacerà » (*Eccli.*, XV, 18).

Capitolo CXLIX

L'UOMO NON PUÒ MERITARE L'AIUTO DIVINO[1]

Da quanto abbiamo detto è facile dimostrare che l'uomo non può meritare l'aiuto divino. Infatti:

1. Qualsiasi essere sta a ciò che è superiore come la materia [sta alla forma]. Ora, la materia non si muove da se stessa alla perfezione, ma è necessario che sia mossa da altri. Quindi l'uomo non può muovere se stesso per conseguire l'aiuto divino, che è superiore a lui, ma piuttosto deve essere mosso da Dio per poterlo conseguire [c. 147]. Ora, la mozione del motore precede il moto del corpo che esso muove, sia nell'ordine logico, sia nell'ordine casuale. Perciò l'aiuto divino ci è dato non perché noi ci siamo preparati ad esso con le opere buone, ma piuttosto noi ci arricchiamo di opere buone perché siamo stati prevenuti dall'aiuto di Dio.

2. L'agente strumentale non predispone il soggetto alla perfezione intesa dall'agente principale, se non in quanto agisce in virtù dell'agente principale: il calore, p. es., non predispone la materia alla forma della carne, piuttosto che ad altre forme, se non in quanto agisce in virtù dell'anima. Ora, la nostra anima agisce alle dipendenze di Dio come l'agente strumentale alle dipendenze dell'agente principale. Dunque l'anima non può prepararsi a ricevere l'influsso dell'aiuto di Dio, se non in quanto agisce con la virtù di Dio. Quindi essa è prevenuta dall'aiuto divino nel suo ben operare, piuttosto che prevenire codesto aiuto, col meritarlo in qualche modo, o preparandosi ad esso.

3. Nessuna causa agente particolare può prevenire universalmente l'azione della prima causa agente universale: poiché qualsiasi azione dell'agente particolare ha origine dall'agente universale, come nei corpi terrestri tutti i moti sono prevenuti dal moto dei cieli. Ora, l'anima umana è subordinata a Dio come un agente particolare è subordinato alla causa agente universale. Perciò è impossibile che ci sia in essa un moto virtuoso che non sia prevenuto dall'azione divina. Ecco perché il Signore ha affermato: « Senza di me voi non potete far nulla » (*Giov.*, XV, 5).

1. Il. pp.: I-II, q. 109, a. 6; *Sent.*, II, d. 5, q. 2, a. 1; d. 28, a. 4; IV, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2; *De Verit.*, q. 24, a. 15; *Quodl.*, I, q. 4, a. 2; *In Ioann.*, c. 1, lect. 6; *Hebr.*, c. 12, lect. 3.

4. La mercede è proporzionata al merito: poiché nella retribuzione va osservata l'uguaglianza della giustizia. Ora, l'effetto dell'aiuto divino, il quale sorpassa la capacità della natura, non è proporzionato agli atti che l'uomo produce con le sue capacità naturali. Dunque l'uomo con codesti atti non può meritare l'aiuto suddetto.

5. La conoscenza precede il moto della volontà. Ma la conoscenza del fine soprannaturale l'uomo la riceve da Dio; poiché con la sua ragione naturale l'uomo non è in grado di raggiungerlo, essendo egli superiore alla capacità della natura. Dunque è necessario che l'aiuto di Dio prevenga il moto della nostra volontà verso l'ultimo fine.

Di qui le parole di S. Paolo: « Non per le opere di giustizia compiute da noi, ma per la sua misericordia ci ha salvati » (*Tit.*, III, 5). E le altre: « Non appartiene a chi vuole » il volere, « né a chi corre » il correre, « ma a Dio che usa misericordia » (*Rom.*, IX, 16). Questo perché l'uomo per volere ed operare rettamente ha bisogno di essere prevenuto dall'aiuto divino; e secondo l'uso un effetto viene attribuito non all'operante prossimo, bensì al suo primo motore. Infatti, la vittoria che è ottenuta dal combattimento dei soldati viene attribuita al comandante. Perciò con tali parole non viene escluso il libero arbitrio della volontà, come alcuni intesero erroneamente, quasi che l'uomo non sia padrone dei propri atti, sia interni che esterni; ma viene chiarito che esso è sottoposto a Dio. In tal senso sono le parole di Geremia: « Signore convertici a te, e noi ci convertiremo » (*Lament.*, V, 21), da cui risulta che la nostra conversione a Dio è prevenuta dall'aiuto di Dio che ci converte.

Tuttavia altrove è detto a nome di Dio: « Convertitevi a me, e io mi convertirò a voi » (*Zacch.*, I, 3); non per negare che l'azione di Dio, come abbiamo già spiegato, previene la nostra conversione; ma perché egli aiuta anche successivamente la nostra conversione con la quale ci siamo convertiti a lui, rafforzandola perché ottenga il suo effetto, e confermandola perché raggiunga il debito fine.

Viene escluso così l'errore dei Pelagiani, i quali dicevano che codesto aiuto ci è accordato per i nostri meriti; e che l'inizio della nostra « giustificazione » viene da noi, mentre il suo coronamento viene da Dio.

CAPITOLO CL

L'AIUTO DIVINO SUDDETTO È DENOMINATO GRAZIA. CHE COSA SIA LA GRAZIA «GRATUM FACIENS» [O SANTIFICANTE][1]

Poiché quanto viene dato a qualcuno, senza un suo merito precedente, si dice che gli viene dato *gratis*; dal momento che l'aiuto divino concesso all'uomo previene ogni merito umano, come abbiamo ora dimostrato, ne segue che tale aiuto è dato all'uomo gratuitamente, ed era giusto che esso prendesse il nome di *grazia*. Di qui le parole dell'Apostolo: «Se è grazia non è dovuta alle opere: altrimenti la grazia non sarebbe più grazia» (*Rom.*, XI, 6).

Ma c'è un'altra ragione per cui l'aiuto divino suddetto ha ricevuto il nome di *grazia*. Si dice infatti che una persona è «nelle grazie» di un'altra per il fatto che questa l'ama: e quindi colui che è amato da un altro si dice che ne riscuote la «grazia». Ora, è nella natura dell'amore che chi ama voglia e faccia del bene alla persona amata. Dio però vuole e compie del bene a favore di tutte le creature: poiché l'esistenza stessa della creatura e ogni sua perfezione derivano dalla volontà e dall'operazione di Dio, come sopra abbiamo spiegato [lib. II, c. 15]. Di qui le parole della *Sapienza* (XI, 25): «Tu ami tutte le cose che sono, e non odi nessuna delle cose che hai fatto». Tuttavia va considerata un'altra ragione speciale dell'amore di Dio verso coloro ai quali egli offre un aiuto per far loro conseguire un bene che sorpassa l'ordine della loro natura, cioè la perfetta fruizione non di un bene creato, ma di se stesso. Perciò è giusto che questo aiuto venga chiamato *grazia*, non solo perché è dato gratis, come abbiamo visto: ma anche perché con questo aiuto l'uomo è reso grato a Dio per una speciale prerogativa. Infatti l'Apostolo scrive: «[Dio] ci ha predestinato all'adozione di figli... secondo il proposito della sua volontà, perché si celebri la gloria della sua grazia, mediante la quale ci ha giustificati nel suo Figlio diletto» (*Efes.*, I, 5-6).

1. Il. pp.: I-II, q. 110, aa. 1, 2; q. 111, a. 1; *Sent.*, II, d. 26, aa. 1, 2; *De Vent.*, q. 27, a. 1; a. 2, ad 7; *Comp. Theol.*, c. 124; *Rom.*, c. 1, lect. 3; *Ephes.*, c. 1, lect. 2.

Ebbene, è necessario che questa grazia, nell'uomo che ne è gratificato, sia qualcosa come una forma e una perfezione personale. Infatti:

1. Ciò che è orientato verso un fine è necessario che abbia un ordine continuo verso di esso: ed è per questo che il movente è continuamente in moto fino a che il soggetto da lui mosso non raggiunge il termine mediante il moto. Ora, siccome l'uomo viene guidato verso l'ultimo fine dall'aiuto della divina grazia, come sopra abbiamo visto [c. 147], si richiede che l'uomo goda continuamente di tale aiuto, fino a che non raggiunga il fine. Ma questo non avverrebbe, se l'uomo partecipasse di codesto aiuto mediante una mozione, o un influsso momentaneo, e non mediante una forma permanente e quasi stabile in lui: poiché il moto o influsso suddetto non sarebbe nell'uomo se non quando si volge al fine in maniera attuale; cosa che l'uomo non compie di continuo, com'è evidente soprattutto nei dormienti. Dunque la grazia *gratum faciens* è una forma o perfezione permanente dell'uomo, anche quando egli non agisce.

2. L'amore di Dio è causa del bene esistente in noi, esattamente al contrario di come l'amore dell'uomo viene provocato e causato da un dato bene esistente nella persona amata. Ora, l'uomo viene provocato ad amare qualcuno in maniera speciale per uno speciale bene esistente nell'amato. Quindi nel caso in cui c'è un amore speciale di Dio verso un uomo, bisogna logicamente supporre il conferimento a lui di un bene speciale da parte di Dio. Perciò, siccome stando alle cose già dette la grazia designa un amore speciale di Dio verso l'uomo, bisogna che per questo si venga a indicare come esistente nell'uomo una speciale bontà e perfezione.

3. Ogni essere è ordinato a un fine che gli si addice secondo la natura della propria forma: infatti per specie diverse ci sono fini diversi. Ma il fine cui l'uomo è indirizzato dall'aiuto della divina grazia è al di sopra della natura umana. Quindi è necessario che all'uomo venga aggiunta una forma o perfezione, dalla quale venga ordinato al fine suddetto.

4. È necessario che l'uomo raggiunga l'ultimo fine con le proprie operazioni. Ciascun essere però agisce secondo la propria forma. Dunque affinché l'uomo raggiunga l'ultimo fine con le proprie ope-

razioni, si richiede che gli venga fornita una forma dalla quale le sue operazioni ricevano una certa efficacia di meritare l'ultimo fine.

5. La divina provvidenza provvede a tutti gli esseri secondo il modo della loro natura, come è evidente dalle cose già dette in precedenza [c. 71]. Ora, il modo proprio degli uomini è questo, che per la perfezione delle loro operazioni devono esserci in loro, oltre le potenze naturali, delle perfezioni o abiti, mediante i quali in maniera quasi connaturale, facile e piacevole, compiano il bene in maniera perfetta. Perciò l'aiuto della grazia, che l'uomo riceve da Dio per conseguire l'ultimo fine, vuol indicare una forma o perfezione esistente nell'uomo.

Ecco perché la grazia di Dio viene presentata dalla Scrittura come una luce; infatti l'Apostolo scrive agli *Efesini* (V, 8): « Un tempo eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signore ». Ed è giusto che sia chiamata *luce*, ossia principio della visione, quella perfezione con la quale l'uomo viene condotto all'ultimo fine, che consiste nella visione di Dio [2].

Viene così esclusa l'opinione di alcuni i quali dicevano che la grazia di Dio non pone niente all'uomo: come il fatto che uno goda della grazia del re non pone niente in chi ne è oggetto, ma solo nel re che lo ama. Ora, è evidente che essi si sono ingannati, per non aver considerato la differenza tra l'amore divino e l'amore umano. Infatti l'amore divino causa il bene che ama in un altro; non sempre invece è così nell'amore umano.

Capitolo CLI

LA GRAZIA « GRATUM FACIENS » [O SANTIFICANTE] CAUSA IN NOI L'AMORE DI DIO [1]

Da ciò che precede è facile dimostrare che con l'aiuto della grazia divina *gratum faciens* l'uomo ottiene di amare Dio. Infatti:

1. La grazia *gratum faciens* è nell'uomo l'effetto della predilezione divina. Ora, l'effetto proprio che codesto amore ha nell'uomo

2. L'antica liturgia pasquale, cui fa eco la festa dell'Epifania, insisteva molto su questa immagine della luce, per descrivere in qualche modo il mistero della divina grazia.

1. Il. pp.: I-II, q. 109, a. 3; *Sent.*, III, d. 29, a. 3; *De Carit.*, a. 2, ad 16; a. 4, ad 1, 9; *Quodl.*, I, q. 4, a. 3.

sembra essere appunto che questi ami Dio. Infatti l'intenzione principale di chi ama è di essere riamato: poiché lo sforzo di chi ama tende soprattutto ad attrarre l'amato al proprio amore; e se questo non avviene, l'amore finisce per dissolversi. Perciò dalla grazia *gratum faciens* segue nell'uomo l'amore verso Dio[2].

2. Le cose che hanno un unico fine devono avere una certa unione in quanto sono ordinate al fine: nella vita civile, p. es., gli uomini sono ordinati da una certa concordia per poter conseguire il bene dello stato; e i soldati nel combattimento bisogna che siano uniti e che agiscano concordemente, per conseguire la vittoria che è il fine comune. Ora, il fine ultimo, al quale l'uomo è guidato dall'aiuto della grazia divina, è la visione di Dio per essenza, che è propria di Dio stesso: cosicché codesto bene finale Dio lo comunica all'uomo. Dunque l'uomo non può esser guidato a questo fine, se non si unisce a Dio mediante la conformità del suo volere. Ma questo è l'effetto proprio dell'amore: poiché «è proprio degli amici volere e non volere la stessa cosa, e delle stesse cose rallegrarsi e rattristarsi» [*Ethic.*, IX, c. 5, n. 4]. Dunque dalla grazia santificante l'uomo è reso amico di Dio, poiché da essa l'uomo è guidato verso il fine a lui connaturale da Dio.

3. La grazia santificante, la quale guida l'uomo all'ultimo fine, deve costituire la perfezione principale dell'affetto umano, perché oggetto proprio dell'appetito o dell'affetto è il fine e il bene. Ora, la principale perfezione dell'affetto è l'amore. E lo manifesta il fatto che tutti i moti affettivi derivano dall'amore: poiché nessuno desidera, spera, o gode, se non per il bene che ama; e così pure nessuno sente ripulsa, timore, tristezza, o ira se non per delle cose che contrastano il bene amato. Perciò l'effetto principale della grazia santificante è l'amore dell'uomo verso Dio.

4. La forma mediante la quale un dato essere è ordinato al fine, in qualche modo rende codesto essere simile al fine: un corpo, p. es., mediante la forma della gravità acquista somiglianza e conformità col luogo verso il quale è mosso dalla natura. Ebbene, sopra noi abbiamo dimostrato che la grazia santificante è una forma mediante

2. S. Tommaso ha avuto il merito di presentare l'amore verso Dio, ossia la carità, come amicizia, tirandone da par suo tutte le conseguenze (cfr. II-II, q. 26, a. 1. Vedi *La Somma Teologica*, vol. XV, «La carità», Salani, Firenze 1966, pp. 9 ss., 24-28).

la quale l'uomo è ordinato all'ultimo fine che è Dio. Quindi con essa l'uomo consegue una somiglianza con Dio. Ma la somiglianza è la causa dell'amore: poiché « ogni essere ama il proprio simile » [*Eccli.*, XIII, 19]. Dunque l'uomo dalla grazia è reso amatore di Dio.

5. La perfezione nell'operare richiede costanza e prontezza. Ebbene, a far questo è soprattutto l'amore, per il quale sembrano leggere anche le cose difficili. Ora, siccome le nostre operazioni sono chiamate a diventare perfette mediante la grazia santificante, come è chiaro da quanto abbiamo detto, è necessario che da codesta grazia venga prodotto in noi l'amore di Dio.

Di qui le parole dell'Apostolo: « La carità di Dio è stata effusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo, che ci è stato dato » (*Rom.*, V, 5). Inoltre è a coloro che lo amano che il Signore ha promesso la visione di se stesso: « Chi ama me sarà amato dal Padre mio: ed io lo amerò e gli manifesterò me stesso » (*Giov.*, XIV, 21).

Perciò è evidente che la grazia, la quale guida verso il fine che è la visione di Dio, causa in noi l'amore di Dio.

Capitolo CLII

LA GRAZIA DI DIO CAUSA IN NOI LA FEDE[1]

Per il fatto che la grazia di Dio causa in noi la carità, è necessario che causi in noi anche la fede. Infatti:

1. Il moto, col quale siamo guidati all'ultimo fine dalla grazia, è volontario, non già violento, come sopra abbiamo spiegato [c. 148]. Ma non può esserci un moto volontario verso qualcosa, se questo qualcosa non è conosciuto. Quindi la grazia deve prestabilire in noi la conoscenza dell'ultimo fine, affinché volontariamente ci dirigiamo verso di esso. Ma questa conoscenza nello stato presente non può essere per una visione aperta, come sopra abbiamo dimostrato [cc. 48, 52]. Quindi dovrà essere una conoscenza per fede.

2. In ogni essere conoscitivo il modo della conoscenza segue il modo della propria natura: infatti l'angelo, l'uomo e l'animale bruto

1. Il. pp.: I-II, q. 113, a. 4; II-II, q. 2, a. 9; *Sent.*, IV, d. 17, q. 1, a. 3, qc. 3; *De Verit.*, q. 28, a. 4; *Ephes.*, c. 2, lect. 3.

hanno modi diversi di conoscere, secondo la diversità della loro natura, com'è evidente da quanto abbiamo detto in precedenza [lib. II, cc. 68, 82; III, cc. 96 ss.]. Ma all'uomo, per conseguire l'ultimo fine viene concessa una perfezione superiore alla propria natura, cioè la grazia [cfr. c. 150]. Perciò al di sopra della conoscenza naturale umana deve essere concessa a lui una conoscenza superiore alla ragione naturale. E questa è la conoscenza della fede, che ha per oggetto cose che non si possono vedere con la ragione naturale.

3. Ogni qual volta un essere viene mosso da un agente verso quello che è proprio di codesto agente, necessariamente da principio il paziente subisce in maniera imperfetta tale influsso, come se si trattasse di cose estranee e non proprie, fino a che non diventano proprie al termine del moto stesso: la legna, p. es., da principio viene scaldata dal fuoco, ma codesto calore non è proprio del legno, bensì estraneo alla sua natura; alla fine invece, quando la legna è infuocata, il calore le diventa proprio e connaturale. Parimente, quando uno viene istruito dal maestro, bisogna che ne riceva le nozioni non in quanto le capisce personalmente, ma per una certa credulità, come se fossero superiori alla propria capacità: ma alla fine quando ormai ha imparato, è in grado di capirle. Ora, com'è evidente dalle cose già dette [c. 147], noi siamo guidati all'ultimo fine dall'aiuto della divina grazia. Ma l'ultimo fine è la visione chiara della Prima Verità in se stessa, come sopra abbiamo visto [cc. 50 ss.]. Dunque è necessario che prima di giungere a codesto fine l'intelletto dell'uomo si sottometta a Dio in atteggiamento di fede, sotto l'influsso della divina grazia.

4. All'inizio poi di quest'Opera abbiamo enumerato i motivi per cui era necessario che agli uomini venisse proposta per fede la verità divina [lib. I, cc. 3 ss.]. E anche da essi si può concludere che era necessario che la fede venisse prodotta in noi dalla grazia.

Di qui le parole dell'Apostolo: « Con la grazia siete stati salvati mediante la fede. E questo non fu per merito vostro: essendo dono di Dio » (*Efes.*, II, 8).

Viene così escluso l'errore dei Pelagiani, i quali dicevano che l'inizio della fede in noi non proviene da Dio, ma da noi stessi.

Capitolo CLIII

LA GRAZIA DI DIO CAUSA IN NOI LA SPERANZA [1]

In base a ciò si può dimostrare inoltre che la grazia deve causare in noi anche la speranza della futura beatitudine. Infatti:

1. L'amore verso gli altri deriva nell'uomo dall'amore che ha verso se stesso, poiché si tratta l'amico come uno tratta se stesso. Ora, uno ama se stesso in quanto vuole a se stesso del bene; e ama un altro in quanto gli vuole del bene. Perciò l'uomo dovrà giungere a interessarsi del bene altrui dal fatto che è interessato al bene proprio. E nel fatto che uno spera del bene da un altro, trova una via che lo conduce ad amare per se stesso colui dal quale spera del bene: poiché uno viene amato per se stesso quando chi lo ama gli vuole del bene, anche senza che gliene venga nulla. Ora, siccome dalla grazia santificante viene causato nell'uomo l'amore di Dio per se stesso [c. 151], ne segue che da essa l'uomo acquista anche la speranza in Dio. – Però l'amicizia con la quale uno ama un altro per se stesso, anche se non è motivata dall'utilità propria, implica tuttavia molti vantaggi, in quanto un amico aiuta l'altro come un altro se stesso. Perciò per il fatto che uno ama un altro e sa di essere riamato da lui, ha la speranza in lui. Ebbene, la grazia costituisce l'uomo amatore di Dio secondo l'affetto della carità, in modo da insegnargli pure, mediante la fede, che in antecedenza è stato amato da Dio, secondo le parole di S. Giovanni: «La carità sta in questo, che non noi abbiamo amato Dio, ma che Dio per primo ci ha amati» (*I Giov.*, IV, 10). Perciò ne segue che l'uomo per il dono della grazia ha la speranza in Dio. – E ne segue pure che, come la speranza è una preparazione dell'uomo al vero amore di Dio, così viceversa dalla carità l'uomo viene confermato nella speranza.

2. In ogni persona che ama nasce il desiderio di unirsi per quanto è possibile all'amato: ed è per questo che è cosa sommamente dilettevole per gli amici vivere insieme. Perciò se la grazia costituisce l'uomo amatore di Dio, è necessario che venga causato in lui il desiderio di unirsi a Dio per quanto è possibile. Ora, la fede, causata anch'essa dalla grazia, mostra che è possibile l'unione dell'uomo con Dio in quella perfetta fruizione in cui consiste la bea-

1. Il. pp.: II-II, q. 17, aa. 7, 8.

titudine. Perciò nell'uomo il desiderio della fruizione deriva dall'amore di Dio. Ma il desiderio di una cosa è fastidioso per l'anima del desiderante, se non c'è la speranza di soddisfarlo. Dunque era conveniente che negli uomini nei quali la grazia di Dio causa la carità e la fede, causi pure la speranza di raggiungere la futura beatitudine.

3. Se nelle cose ordinate a un fine che si desidera sorge qualche difficoltà, si ha un conforto dalla speranza di raggiungere il fine: si sopporta facilmente, p. es., l'amaro della medicina per la speranza della guarigione. Ora, nel nostro cammino verso la beatitudine, che è il termine di tutti i nostri desideri, s'incontrano molte difficoltà; poiché la virtù, che è la via per raggiungere la beatitudine, «ha per oggetto cose difficili» (*Ethic.*, II, c. 3, n. 10). Perciò, affinché l'uomo tendesse con maggiore facilità e prontezza alla beatitudine, era necessario provvederlo della speranza di raggiungerla.

4. Nessuno si muove verso un fine che egli crede sia impossibile raggiungere. È quindi necessario che per raggiungere un fine, uno lo percepisca come possibile a ottenersi; e questo è il sentimento della speranza. L'uomo perciò, essendo guidato dalla grazia all'ultimo fine della beatitudine, era necessario che nel suo affetto venisse impressa dalla grazia la speranza di conseguire la beatitudine.

Di qui le parole della Scrittura: «Ci rigenerò ad una speranza viva, ad una eredità immarcescibile, riserbata nei cieli» (*I Piet.*, I, 3-4). E ancora: «Siamo stati salvati nella speranza» (*Rom.*, VIII, 24).

Capitolo CLIV

SUI DONI DELLA GRAZIA «GRATIS DATA», E INCIDENTALMENTE SULLE PREDIZIONI DEI DEMONI [1]

Non potendo l'uomo conoscere le cose che non vede direttamente, se non ricevendole da colui che le vede, e la fede avendo per oggetto le cose che non vediamo, è necessario che le cose di

1. I due argomenti sono piuttosto eterogenei: di qui la necessità di segnalare separatamente i luoghi paralleli.

Sulle grazie *gratis datae*, vedi: I-II, q. 111, aa. 1, 4, 5; *Comp. Theol.*, c. 214; *Rom.*, c. 1, lect. 3; *Cor.*, I, c. 12, lect. 2; *Ephes.*, c. 1, lect. 2.

Sulle predizioni dei demoni vedi: II-II, q. 95, aa. 1-8; q. 172, a. 5; *In Isaiam*, c. 3; *De Sortibus*, c. 4. – Questa massiccia intrusione della *divinatio* nel trattato sulla grazia dice già quanto l'Autore nella redazione dell'Opera fosse lontano dalla sistematica perfetta con cui svolge i suoi trattati nella *Somma Teologica*.

fede derivino da colui che le vede direttamente. Ebbene, costui è Dio, il quale comprende se stesso perfettamente, e vede naturalmente la propria essenza [lib. I, c. 47]: la nostra fede infatti ha Dio per oggetto. Bisogna quindi che ci vengano da Dio le cose che teniamo per fede. Ma poiché le cose che vengono da Dio sono compiute con un certo ordine, come sopra abbiamo dimostrato [c. 77], anche nella manifestazione delle cose di fede era necessario rispettare un certo ordine: in modo che alcuni le ricevessero immediatamente da Dio, e altri da costoro, e così fino agli ultimi.

Ma nelle cose in cui si riscontra un certo ordine, si richiede che quanto più una è vicina al primo principio, tanto più ne risenta la virtù. E questo appare anche nell'ordine della rivelazione divina. Infatti le realtà invisibili, la cui visione rende beati, e che sono oggetto della fede, prima di tutto Dio le rivela agli angeli beati mediante l'aperta visione, com'è evidente da quanto abbiamo già detto [cc. 79 ss.]. Successivamente, per il ministero degli angeli, esse sono rivelate ad alcuni uomini, non già mediante un'aperta visione, ma con una certezza che deriva dalla rivelazione divina.

Questa rivelazione avviene mediante una luce interiore ed intellettiva, che eleva la mente a percepire cose, alle quali non può giungere la luce naturale dell'intelligenza. Come infatti dalla luce sua naturale l'intelligenza è resa certa delle cose che conosce, con quella luce, p. es., dei primi princìpi, così deve esserlo di ciò che conosce con la luce soprannaturale. E questa certezza è necessaria per poter proporre agli altri le cose conosciute per rivelazione divina: poiché non possiamo presentare agli altri con sicurezza cose di cui non siamo certi. Questa luce, però, che illumina interiormente l'intelligenza, talora è accompagnata nella rivelazione divina da certi sussidi esterni o interni della conoscenza: p. es., dalle parole, o sensibili esternamente, e prodotte dalla virtù di Dio; o percepite internamente, con l'intervento di Dio, dall'immaginativa; oppure da cose viste corporalmente, perché formate esternamente da Dio, o delineate interiormente nell'immaginazione. E anche da questi sussidi l'uomo, mediante la luce interiore infusa nella sua anima, può ricevere la conoscenza delle cose divine. Perciò questi sussidi, senza la luce interiore, non sono sufficienti per conoscere le cose di Dio: mentre la luce interiore può bastare senza di essi.

1. Ebbene, questa rivelazione delle realtà invisibili di Dio, spetta alla *sapienza*, che, propriamente, è la conoscenza delle cose divine. Perciò, sta scritto, che « la sapienza di Dio attraverso le nazioni si spande nelle anime sante; poiché Dio ama soltanto colui che abita con la sapienza » (*Sap.*, VII, 27-28). E ancora: « Il Signore lo riempì dello spirito di sapienza e d'intelletto » (*Eccli.*, XV, 5).

2. Ma poiché « le cose invisibili di Dio si conoscono mediante le cose che sono state create » [*Rom.*, I, 20], la grazia di Dio rivela agli uomini non solo le cose divine, ma anche alcune cose create; e ciò sembra sia da attribuirsi alla *scienza*. Di qui le parole della Scrittura: « Egli mi diede la vera scienza delle cose che sono, per farmi conoscere la disposizione dell'orbe della terra e le virtù degli elementi » (*Sap.*, VII, 17). E nel secondo libro dei *Paralipomeni* il Signore dice a Salomone: « A te sono state date la sapienza e la scienza » (*II Paral.*, I, 12).

3. D'altra parte l'uomo non può comunicare ad altri le sue conoscenze in modo conveniente, che mediante la parola. Perciò, siccome secondo l'ordine voluto da Dio, quelli che hanno ricevuto la divina rivelazione devono istruire gli altri, era necessario che a loro fosse data « la grazia del parlare », secondo le esigenze di coloro che devono essere istruiti. A ciò si riferisce quel testo di Isaia (L, 4): « Il Signore mi ha dato una lingua erudita, affinché con la parola sappia sostenere chi è stanco ». E il Signore dice ai suoi discepoli: « Io darò a voi parole e sapienza, cui non sapranno resistere e contraddire i vostri avversari » (*Luc.*, XXI, 15). – E sempre per questo motivo, quando fu necessario che la verità della fede fosse predicata ai diversi popoli da pochi uomini, alcuni furono istruiti da Dio « a parlare varie lingue », come si legge negli *Atti* (II, 4): « Tutti furono ripieni di Spirito Santo, e cominciarono a parlare in varie lingue, come dettava loro lo Spirito Santo ».

4. Siccome però il discorso che viene proposto ha bisogno di una conferma, per essere accolto, se non è di per sé manifesto, essendo le cose di fede nascoste alla ragione umana, era necessario che venisse adoperato qualche mezzo per confermare la parola dei predicatori della fede. Ma questa non poteva essere confermata da qualche principio di ragione, mediante una dimostrazione: poiché le cose di fede sorpassano la ragione. Dunque era necessario che la parola dei predicatori venisse confermata da alcuni indizi, i quali

mostrassero chiaramente che codesto insegnamento proviene da Dio; in quanto che i predicatori, « col guarire gli infermi e operando altri prodigi », compivano tali cose che Dio solo può compiere. Ecco perché il Signore nell'inviare i discepoli a predicare diceva: « Guarite gli infermi, risuscitate i morti, mondate i lebbrosi, scacciate i demoni » (*Matt.*, X, 8). E S. Marco conclude: « Essi poi partiti predicarono dovunque, mentre il Signore cooperava con loro; e confermava la parola con i miracoli che l'accompagnavano » (*Marc.*, XVI, 20).

5. Ci fu poi un'altra maniera di confermare questo insegnamento, in modo che annunziando la verità a proposito di avvenimenti nascosti, ma verificabili in seguito, i predicatori venissero creduti quando proclamavano la verità su cose che gli uomini non possono sperimentare. Per questo si rese necessario « il dono della profezia », mediante il quale essi potevano conoscere per rivelazione divina ed indicare agli altri le cose future e altre cose che d'ordinario sono ignote agli uomini: e così mentre si riscontrava che dicevano il vero su tali cose, potessero essere creduti anche nelle cose della fede. Ecco in proposito le parole dell'Apostolo: « Se tutti profetizzano, ed entra un infedele o un profano, egli è convinto da tutti, viene giudicato da tutti; i segreti del suo cuore si fanno palesi, e così prostratosi faccia a terra adorerà Dio, proclamando che Dio è realmente in voi » [*I Cor.*, XIV, 24 s.].

Però questo dono della profezia non sarebbe una testimonianza efficace della fede, se non riguardasse cose che Dio solo può conoscere: esattamente come non possono esserlo i miracoli, se non sono di cose che solo Dio può compiere. Tra le realtà terrestri tali sono principalmente i segreti dei cuori, che Dio solo può conoscere, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, c. 68]; e i futuri contingenti, che rientrano esclusivamente nella conoscenza di Dio, poiché egli li vede in loro stessi, essendo a lui presenti a motivo della sua eternità, come sopra abbiamo dimostrato [*ibid.*, c. 67].

Tuttavia certi futuri contingenti possono essere conosciuti in precedenza anche dagli uomini: però non in quanto futuri, bensì in quanto preesistono nelle loro cause. Conoscendo queste ultime, o in se stesse, oppure dai loro effetti evidenti, che ne sono i segni, di certi effetti futuri l'uomo può avere in anticipo la conoscenza: il medico, p. es., prevede la morte o la guarigione futura dallo stato

della virtù naturale, che egli conosce dal polso, dall'urina e da altri segni del genere. Ma questa conoscenza del futuro in parte è certa, ed in parte è incerta. Preesistono infatti delle cause dalle quali gli effetti futuri seguono necessariamente: quando nell'animale, p. es., preesiste una combinazione di elementi contrari, la morte segue necessariamente. Invece dalla preesistenza di certe altre cause gli effetti non seguono in maniera necessaria, bensì nella maggior parte dei casi: dallo sperma umano, p. es., immesso nella matrice segue per lo più un uomo perfetto; talora però vengono generati dei mostri, per qualche impedimento sopraggiunto nelle funzioni della virtù naturale. Perciò circa gli effetti del primo tipo si ha in anticipo una conoscenza certa; ma circa gli effetti di questo secondo tipo la conoscenza previa non è infallibilmente certa. Invece la conoscenza delle cose future che si ha per rivelazione divina con il dono della profezia è del tutto certa: come è certa la conoscenza divina. Dio infatti conosce le cose future non solo come preesistenti nelle loro cause, ma infallibilmente come sono in se stesse, secondo le spiegazioni date in precedenza [lib. I, c. 67]. Quindi anche la conoscenza profetica delle cose future è data all'uomo in tal modo, ossia con certezza assoluta. – E tuttavia questa certezza non esclude la contingenza delle cose future, come non l'esclude la certezza della scienza divina [*ibid.*].

Talvolta però certi effetti futuri vengono rivelati ai profeti non come sono in se stessi, bensì come esistenti nelle loro cause. E allora niente proibisce, se le cause vengono impedite di raggiungere i loro effetti, che la predizione del profeta subisca una mutazione. Isaia, p. es., predisse all'infermo Ezechia: « Disponi della tua casa, perché morrai e non vivrai più » [*Is.*, XXXVIII, 1]; e tuttavia questi guarì. E il profeta Giona predisse che « dopo quaranta giorni Ninive sarebbe stata distrutta » [*Gion.*, III, 4], e invece non fu distrutta. Perciò Isaia predisse la morte di Ezechia secondo la predisposizione del corpo e delle altre cause inferiori a tale effetto; e Giona predisse la distruzione di Ninive secondo l'esigenza delle sue colpe. Ma in entrambi i casi avvenne diversamente in forza dell'intervento di Dio che volle perdonare e guarire.

Perciò la predizione profetica delle cose future è argomento efficace a favore della fede: poiché, sebbene gli uomini prevedano alcune cose future, tuttavia non hanno una conoscenza certa del fu-

turo come i profeti. Infatti anche se talora al profeta viene fatta la rivelazione di un dato effetto in base all'ordine causale, tuttavia contemporaneamente, o in seguito, gli viene fatta la rivelazione che tale effetto dovrà essere modificato. A Isaia, p. es., fu rivelata anche la guarigione di Ezechia [*Is.*, XXXVIII, 5]; e a Giona la liberazione dei Niniviti [*Gion.*, III, 5 ss.].

Ma gli spiriti maligni, volendo combattere la verità della fede cristiana, come tentano di abusare della facoltà di compiere miracoli a sostegno dell'errore e per menomare tale argomento a favore della vera fede, pur senza fare veri miracoli, bensì cose che gli uomini prendono per miracolose [cfr. c. 103]; così tentano di abusare della predizione profetica, non già profetando, bensì predicendo delle cose occulte per gli uomini, ma che essi conoscono in base all'ordine causale, per dimostrare che conoscono le cose future in se stesse. Ora, sebbene gli effetti contingenti derivino da cause naturali, tuttavia codesti spiriti, per l'acutezza del loro intelletto, possono conoscere meglio degli uomini come e quando gli effetti delle cause naturali possono essere impediti: perciò nel predire il futuro sembrano più mirabili e più veraci di qualsiasi uomo per quanto sapiente. E tra le cause naturali le più alte e le più lontane dalla nostra conoscenza sono le virtù dei corpi celesti che invece codesti spiriti conoscono quale prerogativa della loro natura, com'è evidente da quanto abbiamo visto in precedenza [lib. II, cc. 99 s.]. Perciò, siccome i corpi inferiori dipendono tutti dal moto e dalle virtù dei corpi superiori [c. 82], gli spiriti suddetti possono predire molto meglio di qualsiasi astrologo i venti e le tempeste, la corruzione dell'aria e altre cose del genere circa le mutazioni dei corpi inferiori, che dipendono dal moto dei corpi superiori. D'altra parte, sebbene i corpi celesti non possano influire direttamente sulla parte intellettiva dell'anima, come sopra si è visto [cc. 84 s.], tuttavia la maggioranza segue l'impulso delle passioni e le inclinazioni naturali, sulle quali è chiaro che influiscono efficacemente i corpi celesti; poiché è solo dei sapienti, il cui numero è molto ristretto, resistere efficacemente a codeste passioni. Ecco perché gli spiriti maligni sono in grado di predire molte cose anche relative all'agire degli uomini: sebbene talora anch'essi s'ingannino nelle loro predizioni, per gli imprevisti del libero arbitrio.

Le cose che essi prevedono non le predicono illuminando la mente, come avviene nella rivelazione divina: poiché essi non hanno l'intenzione di perfezionare l'anima umana con la conoscenza della verità, ma piuttosto di sviarla dalla verità. Essi invece fanno queste predizioni talora alterando l'immaginativa, o nel sonno, mostrando nei sogni alcuni indizi del futuro; o nella veglia com'è evidente nel caso degli ossessi e dei pazzi, i quali predicono delle cose future; oppure mediante certi segni esterni, come il volo e il canto degli uccelli, le figure trovate nelle viscere degli animali, quelle risultanti da determinati punti, e con altre cose del genere, che sembrano dipendere dal caso; talora poi apparendo visibilmente, e predicendo a parole le cose future.

Ora, a parte quest'ultimo fenomeno che è compiuto chiaramente dagli spiriti maligni, alcuni si sforzano di ridurre tutti gli altri a delle cause naturali. Dicono infatti che quando un corpo celeste produce un dato effetto col suo moto nei corpi terrestri, in certe altre cose appariscono pure dei segni di codesto suo influsso: poiché le varie cose ricevono diversamente l'influsso dei cieli. E in base a questo essi sostengono che le mutazioni che un corpo celeste produce in una data cosa si possono prendere come segni di quelle che produce in altre cose. Perciò dicono che i moti che capitano senza deliberazione della ragione, come le fantasie dei dormienti e degli alienati, il volo e il canto degli uccelli, le figure risultanti da quei dati punti ottenuti senza deliberare quanti se ne dovevano contare, dipendono dall'influsso dei corpi celesti. Perciò essi dicono che codeste cose possono essere segni di effetti futuri che vengono causati dal moto dei cieli.

Siccome però quest'opinione è poco probabile si deve piuttosto pensare che le predizioni suddette, compiute in base a tali segni, hanno origine da una sostanza intelligente, la quale con la sua virtù dispone i moti suddetti compiuti senza deliberazione, affinché servano alla predizione del futuro. E sebbene qualche volta tali cose siano così disposte dalla volontà divina, mediante il ministero degli spiriti buoni, poiché molte cose sono state rivelate da Dio con i sogni, come è evidente nel caso del Faraone [*Gen.*, XLI, 25] e di Nabuchodonosor [*Dan.*, II, 28]; e sebbene, come dice Salomone, «le sorti che si gettano nell'urna sono talora determinate dal Signore» [*Prov.*, XVI, 33]; tuttavia per lo più tali cose avvengono

per opera degli spiriti maligni, come dicono i santi Dottori, e come hanno pensato gli stessi Gentili. Infatti, Valerio Massimo afferma [*Facta et Dicta*, I, c. 1] che l'osservazione degli auguri e dei sogni ed altre cose del genere appartengono alla religione idolatrica. Ecco perché nell'antica legge tutte queste cose erano proibite insieme con l'idolatria. Si legge infatti nel *Deuteronomio*: « Non imitare le abominazioni di codeste genti », dedite all'idolatria; « né ci sia tra voi chi per purificare il figlio o la figlia li faccia passare attraverso il fuoco, o chi interroghi gli indovini, o dia retta ai sogni e agli auguri, né chi ricorra al maleficio o all'incantesimo, né chi consulti gli stregoni o gli indovini, o chi cerchi di conoscere la verità dai morti » (*Deut.*, XVIII, 9-11).

Invece la profezia rende alla predicazione della fede anche un'altra testimonianza: poiché, siccome vengono predicate quale oggetto di fede fatti che sono stati compiuti nel tempo, quali la nascita di Cristo, la sua passione, la sua resurrezione, ecc., per evitare che codeste cose siano ritenute come inventate dai predicatori stessi o prodotte casualmente, si dimostra che molto tempo prima tali cose sono state predette dai profeti. Di qui le parole dell'Apostolo: « Paolo, servo di Gesù Cristo, chiamato apostolo e messo a parte per annunziare il vangelo di Dio, che egli aveva innanzi promesso per mezzo dei suoi profeti nelle Scritture Sante, relativamente a suo Figlio nato dal seme di David secondo la carne » (*Rom.*, I, 1).

6. Dopo il grado di coloro che ricevono direttamente da Dio la rivelazione, si richiede un altro grado di grazia. Gli uomini infatti, ricevendo la rivelazione da Dio non solo per il tempo presente, ma anche per l'ammaestramento di tutti quelli che verranno, era necessario che la manifestassero a parole ai loro contemporanei, ma che la scrivessero per l'ammaestramento dei posteri. Perciò era indispensabile che ci fossero alcuni i quali « interpretassero » tali scritti. E anche questo deve derivare dalla grazia divina, come viene dalla grazia di Dio la rivelazione. Perciò sta scritto: « Non spetta forse a Dio l'interpretazione? » (*Gen.*, XL, 8).

7. Segue finalmente l'ultimo grado: quello di coloro i quali credono fedelmente le cose di cui altri hanno ricevuto la rivelazione ed altri ancora l'interpretazione. Che anche questo sia un dono di Dio lo abbiamo già visto sopra [c. 152].

8. Siccome però gli spiriti maligni compiono opere simili a quelle con cui viene confermata la fede, sia nel compimento dei prodigi che nella rivelazione delle cose future, come qui sopra abbiamo spiegato, affinché gli uomini ingannati da tali cose non credessero alla menzogna, era necessario che dall'aiuto della divina grazia fossero addestrati nel « discernimento degli spiriti », secondo le parole di S. Giovanni: « Non vogliate credere ad ogni spirito, ma provate gli spiriti, se sono da Dio » (*I Giov.*, IV, 1).

Orbene, tutti questi effetti della grazia, ordinati ad istruire e a confermare nella fede, sono così enumerati dell'Apostolo: « All'uno è data dallo Spirito la parola della sapienza; a un altro la parola della scienza, secondo il medesimo Spirito; a un altro la fede nel medesimo Spirito; a un altro il dono delle guarigioni nell'identico Spirito; a un altro l'operazione dei prodigi; a un altro la profezia; a un altro il discernimento degli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione dei discorsi » (*I Cor.*, XII, 8-10).

Viene così confutato l'errore di alcuni Manichei i quali negano che i miracoli corporali siano da Dio. – Così pure si esclude l'altro loro errore che consiste nel negare che i profeti abbiano parlato mossi dallo Spirito di Dio. – Inoltre viene escluso l'errore di Priscilla e di Montano, i quali affermano che i profeti, come alienati, non comprendevano quello che dicevano. Ciò non si addice alla rivelazione divina, in cui principalmente viene illuminata l'intelligenza.

Però negli effetti della grazia che sopra abbiamo descritto c'è da notare questa differenza: sebbene tutti meritino il nome di *grazie*, perché sono conferiti senza un merito precedente, tuttavia soltanto la carità, o amore merita per antonomasia il nome di grazia, per il fatto che « rende graditi a Dio », secondo le parole dei *Proverbi* (VIII, 17): « Io amo coloro che mi amano ». Perciò la fede, la speranza e tutte le altre cose che sono ordinate alla fede, possono essere anche nei peccatori, i quali non sono graditi a Dio: mentre l'amore o carità, è il dono proprio dei giusti, poiché « chi rimane nella carità rimane in Dio, e Dio rimane in lui » (*I Giov.*, IV, 16).

Negli effetti della grazia c'è da notare anche un'altra differenza. Alcuni di essi sono necessari per tutta la vita dell'uomo, poiché

senza di essi non ci può essere salvezza: tali sono credere, sperare, amare e ubbidire ai comandamenti di Dio. Per tali effetti l'uomo ha bisogno di possedere delle perfezioni abituali, in modo da poter agire in conformità con esse quando occorre. – Invece gli altri effetti non sono necessari per tutta la vita, bensì in particolari momenti e luoghi: così è del compimento dei miracoli, della predizione del futuro e di altre cose del genere. Per questi quindi non vengono concesse delle perfezioni abituali, ma Dio concede degli impulsi particolari che cessano al termine dell'atto, e che devono essere ripetuti quando occorrono. La mente del profeta, p. es., viene illuminata con una nuova luce in ogni rivelazione; e per ogni miracolo si richiede un nuovo influsso della virtù di Dio.

Capitolo CLV

L'UOMO HA BISOGNO DELL'AIUTO DELLA GRAZIA PER PERSEVERARE NEL BENE[1]

Inoltre l'uomo ha bisogno dell'aiuto della divina grazia per perseverare nel bene. Infatti:

1. Quanto di suo è variabile, per restare fisso in un dato modo ha bisogno dell'aiuto di un motore immobile. Ora, l'uomo è variabile, sia dal male al bene, che dal bene al male. Quindi affinché perseveri immobilmente nel bene ha bisogno dell'aiuto di Dio.

2. Per raggiungere quello che sorpassa le forze del libero arbitrio, l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia di Dio. Ora, la virtù del libero arbitrio non si estende alla perseveranza finale nel bene. Ed eccone la prova. Il potere del libero arbitrio abbraccia le cose che ricadono sotto la sua deliberazione. Ora, ciò che è oggetto di deliberazione è un atto particolare da compiere. Ma l'atto particolare da compiere è qualcosa di concreto e di attuale. Perciò quanto ricade sotto il potere del libero arbitrio è qualcosa da farsi nel momento. Invece perseverare non dice qualcosa di operabile attualmente,

1. Il. pp.: I-II, q. 109, a. 10; q. 114, a. 9; II-II, q. 137, a. 4; *Sent.*, II, d. 29, exp. litt.; *De Verit.*, q. 24, a. 13.

ma continuità di un'operazione per tutto il tempo. Dunque l'effettiva perseveranza nel bene è superiore alla virtù del libero arbitrio. Quindi per perseverare nel bene l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia divina.

3. L'uomo pur essendo padrone dei propri atti mediante la volontà e il libero arbitrio, tuttavia non è padrone delle proprie potenze naturali. Perciò, sebbene sia libero di volere o di non volere una data cosa, tuttavia non può fare con la sua volizione che la volontà nel volere una data cosa rimanga immobile in quello che vuole, o che ha deliberato. Ora, proprio questo si richiede per perseverare, che la volontà rimanga fissa nel bene. Dunque la perseveranza non è in potere del libero arbitrio. Perciò si richiede che l'uomo per perseverare sia assistito dall'aiuto della divina grazia.

4. Quando più cause agenti si susseguono in modo che l'una agisca dopo l'altra, la continuità della loro azione non può essere causata da una sola di esse: perché nessuna di esse ha un'azione duratura, e neppure può essere causata da tutte, perché non agiscono simultaneamente; quindi bisogna che tale continuità sia causata da una causa agente superiore che abbia un'azione duratura. È così che il Filosofo dimostra nell'ottavo libro della *Fisica* [cc. 6 ss.] che la continuità della generazione negli animali è causata da una causa superiore sempiterna. Ebbene, ammettiamo che uno perseveri nel bene. In lui si riscontrano molti moti del libero arbitrio orientati verso il bene, i quali si sono succeduti l'uno all'altro sino alla fine. Quindi di questa continuità di bene, che è la perseveranza, non può essere causa uno qualsiasi di codesti moti, perché nessuno di essi è durato sempre. E neppure possono esserlo tutti insieme: perché non sono esistiti simultaneamente, e quindi non possono aver causato simultaneamente. Dunque è necessario che questa continuità sia causata da una causa superiore. Quindi l'uomo ha bisogno dell'aiuto di una grazia superiore per perseverare nel bene.

5. Quando si riscontrano molte cose ordinate ad un unico fine, tutta la loro coordinazione sino al raggiungimento del fine dipende dalla prima causa agente che le guida verso il fine. Ora, in colui che persevera nel bene ci sono molti impulsi e molte operazioni tendenti a un unico fine. Perciò è necessario che tutto l'ordine di codesti impulsi ed operazioni sia causato dalla prima causa che li

guida verso il fine. Ma sopra noi abbiamo dimostrato [c. 147], che essi vengono guidati verso il fine ultimo dalla divina grazia. Dunque, tutto l'ordine e la continuità delle opere buone in colui che persevera nel bene deriva dall'aiuto della grazia divina.

Di qui le parole di S. Paolo ai *Filippesi* (I, 6): « Colui che ha iniziato in voi l'opera buona, la porterà al compimento fino al giorno del Cristo Gesù ». E quelle di S. Pietro: « Il Dio di ogni grazia il quale ci ha chiamati all'eterna sua gloria, egli stesso con un po' di sofferenza vi porterà alla perfezione, vi confermerà e vi consoliderà » (*I Piet.*, V, 10).

6. Inoltre nella Sacra Scrittura si riscontrano molte preghiere nelle quali si chiede a Dio la perseveranza. Nei *Salmi*, p. es., si legge: « Tieni fermi i miei passi nei tuoi sentieri, perché non vacillino i miei piedi » (*Sal.*, XVI, 5); e in S. Paolo: « Dio, nostro Padre, conforti i vostri cuori e li confermi in ogni opera e parola buona » (*II Tess.*, II, 16-17). Questa stessa cosa viene chiesta anche nell'Orazione Dominicale, soprattutto quando diciamo: « Venga il tuo regno »; poiché il regno di Dio non verrà a noi, se non saremo perseveranti nel bene. Ora, sarebbe uno scherzo chiedere a Dio una cosa di cui egli non è il donatore. Dunque la perseveranza umana deriva da Dio.

Viene così escluso l'errore dei Pelagiani i quali affermavano che per perseverare nel bene basta all'uomo il libero arbitrio, e che egli per questo non ha bisogno dell'aiuto della grazia.

Si noti però, partendo dal fatto che anche chi possiede la grazia chiede a Dio di perseverare nel bene, che come il libero arbitrio non basta per questo effetto che è la perseveranza nel bene, senza l'aiuto esterno di Dio, così non si richiede in noi per questo un abito infuso. Infatti gli abiti che Dio infonde in noi nella vita presente non tolgono del tutto al libero arbitrio la disponibilità al male; sebbene con essi il libero arbitrio venga in qualche modo confermato nel bene. Perciò quando diciamo che l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia per la perseveranza finale, non intendiamo che oltre la grazia abituale già infusa in precedenza per operare il bene, ne venga infusa un'altra per perseverare: ma che, pur avendo ricevuto tutti gli abiti gratuiti, l'uomo ha ancora bisogno dell'aiuto della divina provvidenza che lo governi esternamente.

CAPITOLO CLVI

CHI PERDE LA GRAZIA COL PECCATO PUÒ ESSERE SANATO DI NUOVO MEDIANTE LA GRAZIA[1]

Da quanto abbiamo detto appare evidente che l'uomo con l'aiuto della grazia, anche se non è stato perseverante, ma è caduto in peccato, può riabilitarsi nella bontà. Infatti:

1. È compito della medesima virtù preservare la salute di un dato soggetto e ripararla dopo la sua interruzione: la virtù naturale infatti, che preserva la sanità del corpo, è l'identica virtù che la ripara nella malattia. Ora, l'uomo persevera nel bene con l'aiuto della grazia divina [c. 155]. Dunque se cade in peccato, può essere sanato con l'aiuto della grazia divina.

2. Una causa agente che non richiede la disposizione del soggetto su cui agisce, può imprimere il suo effetto in un soggetto comunque disposto: perciò Dio, il quale nell'agire non richiede un soggetto disposto, può introdurre una forma fisica senza la predisposizione del soggetto; come quando dà la vista a un cieco, quando risuscita un morto, e così via. Egli però, come non richiede la disposizione fisica nel soggetto corporeo, così non richiede il merito nella volontà per conferire la grazia: poiché essa è data senza meriti come abbiamo già visto [c. 149]. Perciò Dio può dare a qualcuno la grazia santificante, che cancella i peccati, anche dopo che costui ha perduto la grazia col peccato.

3. L'uomo è impossibilitato a ricuperare soltanto quelle cose che egli ottiene per via di generazione, quali le potenze naturali e le membra, non potendo egli esser generato di nuovo [cfr. c. 144]. Ma l'aiuto della grazia non viene dato all'uomo mediante la generazione, bensì quando già esiste. Quindi dopo la perdita della grazia col peccato, l'uomo può essere restaurato col perdono dei peccati.

4. La grazia è una disposizione abituale esistente nell'anima, come sopra abbiamo visto [c. 150]. Ora, gli abiti acquisiti, se si perdono, possono riacquistarsi mediante gli atti che sono serviti ad acqui-

1. Il. pp.: I-II, q. 114, a. 7; III, q. 86, aa. 1 ss.; *Sent.*, II, d. 27, a. 4, ad 3; a. 6; *Hebr.*, c. 6, lect. 3.

sirli. Dunque, a maggior ragione, mediante l'intervento divino, può essere ricuperata la grazia, eventualmente perduta, la quale unisce a Dio e libera dal peccato.

5. Nelle opere di Dio come nelle opere della natura non c'è niente di inutile: anzi la natura questo lo deve a Dio. Ora, un essere si muoverebbe inutilmente, qualora non potesse raggiungere il fine del suo moto. Perciò è necessario che quanto è fatto per muoversi verso un dato fine, possa raggiungere codesto fine. Ebbene, dopo che è caduto in peccato, l'uomo (fino a che dura lo stato della vita presente) conserva l'attitudine a muoversi verso il bene: ne sono un segno il desiderio del bene e il dolore del male, che rimangono nell'uomo anche dopo il peccato. Dunque, l'uomo, dopo il peccato, ha la possibilità di tornare al bene per opera della grazia.

6. Nella natura non si trova una potenza passiva che non sia possibile attuare mediante una potenza attiva naturale. Molto meno quindi può esserci una potenza nell'anima umana che non sia attuabile dalla potenza attiva divina. Ora, nell'anima umana rimane anche dopo il peccato la potenza al bene: poiché il peccato non elimina le potenze naturali, da cui l'anima umana è ordinata al proprio bene. Dunque essa può essere restaurata nel bene dalla potenza divina. E quindi l'uomo con l'aiuto della grazia può conseguire la remissione dei peccati.

Di qui le parole di Isaia (I, 18): « Se i vostri peccati saranno [scarlatti] come la cocciniglia, diventeranno bianchi come la neve »; e quelle dei *Proverbi* (X, 12): « La carità ricopre tutte le colpe ». Ed è questo ciò che noi non invano chiediamo ogni giorno, quando diciamo: « Rimetti a noi i nostri debiti ».

Viene così confutato l'errore dei Novaziani [2], i quali affermavano, che dei peccati commessi dopo il battesimo l'uomo non può ottenere il perdono [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, 38].

2. La corrente rigorista cui si accenna ebbe origine in Roma da Novaziano, il quale aveva svolto mansioni importanti durante la vacanza della sede romana negli anni 250 e 251. Dopo l'elezione di S. Cornelio, che deluse le sue mire ambiziose, per dare una motivazione dottrinale allo scisma da lui promosso, sostenne la tesi rigorista ricordata qui da S. Tommaso. In seguito egli fece causa comune con la fazione lassista della chiesa africana (i Novaziani), capeggiata dall'eretico Novato contro S. Cipriano. Anche costoro accettarono l'idea dell'assoluta inutilità della penitenza per i peccati commessi dopo il battesimo. A rigore quindi la setta avrebbe dovuto chiamarsi dei *Novazianisti*; ma il gregario ebbe in questo caso più fortuna del suo capitano.

CAPITOLO CLVII
L'UOMO PUÒ ESSERE LIBERATO DAL PECCATO SOLO MEDIANTE LA GRAZIA[1]

Da ciò si può dimostrare che l'uomo non può risorgere dal peccato mortale che mediante la grazia. Infatti:

1. Dal peccato l'uomo viene distolto dall'ultimo fine. Ma all'ultimo fine egli non viene ordinato che dalla grazia. Dunque soltanto mediante la grazia l'uomo può risorgere dal peccato.

2. L'offesa non può esser tolta che dall'amore. Ora, col peccato mortale l'uomo incorre nell'offesa di Dio: poiché sta scritto che « Dio odia i peccatori » [*Sap.*, XIV, 9; *Eccli.*, XII, 3, 7], in quanto vuole che siano esclusi dall'ultimo fine che egli ha preparato a coloro che ama. Perciò l'uomo non può risorgere dal peccato mortale che mediante la grazia, la quale causa una certa amicizia tra Dio e l'uomo.

A questo proposito si possono addurre anche tutti gli argomenti che abbiamo elencato sopra, per dimostrare la necessità della grazia [cc. 147 ss.].

Di qui le parole di Isaia: « Sono io, io stesso, che cancello le tue iniquità per me stesso » (*Is.*, XLIII, 25); e nei *Salmi* si legge: « Tu hai rimesso l'iniquità del tuo popolo, hai ricoperto tutti i loro peccati » (*Sal.*, LXXXIV, 3).

Viene così escluso l'errore dei Pelagiani, i quali affermavano che l'uomo può risorgere dal peccato col libero arbitrio.

CAPITOLO CLVIII
IN CHE MODO L'UOMO SI LIBERI DAL PECCATO[1]

L'uomo, non potendo raggiungere da una posizione contraria la sua posizione primitiva, senza abbandonare quella attuale, per tornare con l'aiuto della grazia allo stato di rettitudine, è necessario che si allontani dal peccato col quale si era allontanato dalla rettitudine.

1. Il. pp.: infra, lib. IV, c. 72; I-II, q. 109, a. 7; q. 113, a. 2; *Sent.*, II, d. 28, a. 2; *De Verit.*, q. 24, a. 12, ad 10; q. 28, a. 2; *Ephes.*, c. 5, lect. 5.

1. Il. pp.: I-II, q. 113, a. 5; III, q. 86, a. 2; *Sent.*, IV, d. 17, q. 1, a. 3, qc. 4; *De Verit.*, q. 28, a. 5.

E poiché l'uomo si dirige verso l'ultimo fine e si allontana da esso principalmente con la volontà, non solo è necessario che si allontani dal peccato con gli atti esterni, cessando di peccare, ma che se ne allontani anche con la volontà, per risorgere dal peccato con la grazia. Ebbene, l'uomo lascia il peccato con la volontà quando si pente del passato e propone di evitarlo nel futuro. Perciò è necessario che l'uomo il quale risorge dal peccato si penta del peccato commesso e proponga di evitarlo per l'avvenire. Infatti:

1. Se uno non proponesse di desistere dal peccato, il peccato non sarebbe direttamente contrario alla sua volontà. Se poi volesse desistere dal peccato, ma non si pentisse di quello commesso, il peccato commesso non sarebbe contrario alla sua volontà. Invece il moto col quale ci si allontana da una cosa è contrario a quello col quale si raggiunge, come l'imbiancatura è contraria all'annerimento. Perciò bisogna che la volontà si allontani dal peccato con atti contrari a quelli con i quali si era piegata al peccato. Ora, essa si era piegata al peccato per il desiderio e il piacere delle cose inferiori. Dunque è necessario che si allontani dal peccato per mezzo di atti penitenziali, in cui si affligga per aver peccato: poiché come dal piacere la volontà fu portata a consentire al peccato, così dalle penitenze viene confermata nella detestazione di esso.

2. Vediamo che anche gli animali bruti vengono distolti dai piaceri più grandi mediante il dolore delle percosse. Ora, chi risorge dal peccato non solo ha bisogno di detestare il peccato commesso, ma anche di evitarlo per l'avvenire. Perciò è bene che si affligga per le sue colpe, per confermarsi maggiormente nel proposito di evitare peccati.

3. Le cose che noi acquistiamo con lavoro e con pena le amiamo di più e le conserviamo con maggiore diligenza; infatti quelli che guadagnano il danaro col proprio lavoro lo spendono meno di quelli che lo ricevono senza lavorare, ossia dai genitori, o in qualsiasi altro modo. Ma l'uomo che risorge dal peccato è nella necessità massima di conservare con diligenza lo stato di grazia e l'amore di Dio, perduti per negligenza col peccato. Dunque è giusto che egli sostenga fatiche e pene per i peccati commessi.

4. L'ordine della giustizia esige che al peccato sia imposta una pena. D'altra parte il fatto stesso che nelle cose l'ordine viene mantenuto, manifesta la sapienza di Dio che le governa. Perciò rientra

nella manifestazione della bontà e della gloria di Dio che al peccato venga applicata la pena. Orbene, il peccatore peccando ha agito contro l'ordine stabilito da Dio, trasgredendo le sue leggi. È giusto quindi che egli compensi tale mancanza punendo in se stesso il proprio peccato: poiché così egli esce totalmente dal disordine.

Da ciò risulta chiaramente che l'uomo dopo aver ottenuto con la grazia la remissione del peccato e lo stato di grazia, rimane obbligato per la giustizia di Dio a sopportare delle pene per il peccato commesso. E se queste pene uno se le impone volontariamente, si dice che rende *soddisfazione* a Dio; in quanto egli con fatica e dolore ristabilisce l'ordine istituito da Dio, punendo se stesso per il peccato: quell'ordine che aveva trasgredito seguendo la propria volontà. Se invece questa pena uno non se la impone da sé, non potendo le cose soggette alla divina provvidenza rimanere disordinate, questa pena gli sarà imposta da Dio. Ma tale pena allora non sarà soddisfattoria, non dipendendo dalla volontà di chi la subisce, ma sarà *purgatoria*, o purificatrice, perché mediante la punizione il peccatore sarà purificato, col ristabilimento nel debito ordine di quanto in lui era stato disordinato. – Di qui le parole dell'Apostolo: « Se ci giudicassimo da noi stessi, non saremmo giudicati; ma quando siamo giudicati, siamo castigati dal Signore, per non essere condannati con questo mondo » (*I Cor.*, XI, 31-32).

Si noti però che quando un'anima si allontana dal peccato, il dispiacere della colpa può essere così intenso e così forte l'adesione a Dio, da non lasciar nessun obbligo di altra pena. Come infatti si può ricavare dalle cose già dette, la pena che uno soffre dopo la remissione del peccato è necessaria per questo: per far sì che l'anima aderisca con più fermezza al bene, poiché i castighi sono delle medicine; e per ristabilire l'ordine della giustizia, sottoponendo alla pena colui che ha peccato. Ma l'amore verso Dio può bastare per rendere ferma nel bene l'anima umana, soprattutto quando è forte; e d'altronde il dispiacere delle colpe passate, quando è intenso, arreca un grande dolore. Ecco perché l'intensità dell'amore di Dio e dell'odio verso il peccato commesso, tolgono la necessità della pena, sia soddisfattoria che purgatoria: e se anche codesta intensità non è così grande da togliere totalmente la pena, tuttavia quanto più intenso sarà l'amore, tanto minore sarà la pena richiesta.

Si noti inoltre che « quanto possiamo fare con gli amici, sembra che lo facciamo da noi stessi » [*Ethic.*, III, c. 3, n. 13]: perché l'amicizia, e soprattutto l'amore di carità, di due amici fa per l'affetto una persona sola. Perciò, uno come può dare soddisfazione a Dio per se stesso, così può farlo per un altro: specialmente in casi di necessità. Infatti la pena che un amico soffre per l'altro sembra a quest'altro di soffrirla lui stesso: e quindi egli non resta senza pena, perché partecipa al dolore dell'amico: tanto più in quanto sa di essere causa di quel dolore. Perciò la carità esistente in colui che soffre per un amico rende la sua soddisfazione più accetta a Dio che se l'offrisse per se stesso: poiché tale soddisfazione è dovuta alla prontezza della carità, mentre quest'ultima è dovuta alla necessità. Da ciò risulta che l'uno può soddisfare per l'altro, se entrambi vivono nella carità. Di qui le parole rivolte dall'Apostolo ai *Galati* (VI, 2): « Portate gli uni i pesi degli altri, e così adempirete la legge di Cristo ».

Capitolo CLIX

È RAGIONEVOLE IMPUTARE A UN UOMO CHE EGLI NON SI CONVERTA A DIO, SEBBENE NON POSSA FARLO SENZA LA GRAZIA[1]

Siccome nessuno può guidarsi verso il fine ultimo senza l'aiuto della grazia, com'è evidente da quanto abbiamo detto [cc. 147 ss.]; e poiché senza di essa nessuno può avere le cose indispensabili per tendere all'ultimo fine, quali la fede, la speranza, la carità e la perseveranza, qualcuno potrebbe pensare che non sia imputabile a un uomo, se manca di codeste cose; specialmente se si pensa che l'aiuto della grazia divina non si può meritare, e che uno non si può convertire a Dio, se Dio non lo converte: poiché a nessuno viene imputato quello che dipende da un altro. Ma se si ammettesse questo, ne seguirebbero evidentemente molte cose inammissibili. Infatti ne seguirebbe che colui il quale è privo di fede, di speranza o di amor di Dio, o che non è perseverante nel bene, non è degno

1. II. pp.: I, q. 23, a. 3; II-II, q. 161, a. 3; *Sent.*, I, d. 40, q. 4, a. 1; *Rom.*, c. 9, lect. 2.

di pena; mentre il Vangelo dice espressamente: « Chi non crede nel Figlio non vedrà la vita, ma rimane su di lui l'ira di Dio » (*Giov.*, III, 38). – E poiché nessuno raggiunge il fine della beatitudine senza codeste cose, ne seguirebbe pure che ci sono degli uomini i quali né conseguono la beatitudine, né subiscono la punizione di Dio. E ciò contro quello che risulta dal Vangelo, là dove si dice a tutti coloro che saranno presenti al divino giudizio: « Venite, possedete il regno preparato per voi »; oppure: « Andate al fuoco eterno » (*Matt.*, XXV, 34-41).

Per sciogliere questo dubbio si deve notare che, sebbene nessuno possa meritare o pretendere la grazia divina col moto del libero arbitrio, tuttavia chiunque può trattenersi dall'impedire a se stesso di riceverla. Infatti ci sono alcuni, dei quali sta scritto: « Hanno detto a Dio: Allontanati da noi, non vogliamo conoscere le tue vie » (*Giob.*, XXI, 14); e ancora: « Essi furono ribelli alla luce » (*Giob.*, XXIV, 13). Essendo quindi in potere del libero arbitrio impedire o non impedire di ricevere la grazia, non è ingiusto imputarlo a colpa, quando uno mette ostacolo alla recezione della grazia. Dio infatti, per quanto dipende da lui, è disposto a dare la grazia a tutti; poiché « egli vuole che tutti gli uomini si salvino, e giungano alla conoscenza della verità », come dice S. Paolo (*I Tim.*, II, 4); ma vengono privati della grazia coloro che offrono in se stessi qualche impedimento alla grazia; come quando il sole illumina il mondo, va imputato a colpa di chi chiude gli occhi, se per questo egli si fa del male, sebbene costui non possa vedere, se non è prevenuto dalla luce del sole.

CAPITOLO CLX

L'UOMO CHE È IN PECCATO NON PUÒ EVITARE IL PECCATO SENZA LA GRAZIA [1]

La conclusione del capitolo precedente, che è in potere del libero arbitrio evitare di mettere ostacoli alla grazia, si riferisce a coloro nei quali la potenza naturale è rimasta integra. Ma se questa per un

1. Il. pp.: I-II, q. 109, a. 8; *Sent.*, II, d. 20, q. 2, a. 3, ad 5; d. 24, q. 1, a. 4; d. 28, a. 2; *De Verit.*, q. 22, a. 5, ad 7; q. 24, a. 1, ad 10, 12; aa. 12, 13; *De Malo*, q. 3, a. 1, ad 9; *I Cor.*, c. 12, lect. 1; *Hebr.*, c. 10, lect. 3.

disordine precedente è stata deviata verso il male, non sarà affatto in suo potere evitare tutti gli ostacoli alla grazia. Sebbene infatti per un dato tempo uno possa astenersi da un particolare atto di peccato con la propria capacità, se è lasciato lungamente a se stesso, cadrà in peccato, mettendo così un ostacolo alla grazia. Infatti:

1. Quando l'anima dell'uomo abbandona lo stato di grazia, è evidente che si allontana dall'ordine del debito fine. Cosicché quanto dovrebbe essere al primo posto nei suoi affetti come ultimo fine, diviene meno amato di ciò cui l'anima disordinatamente si è volta come al suo ultimo fine. Perciò ogni qual volta capita qualcosa che conviene a quel fine disordinato e incompatibile col debito fine, esso sarà oggetto di elezione; a meno che uno non venga ricondotto al debito ordine da preferire il debito fine a ogni altra cosa, il che è effetto della grazia. Ma quando uno sceglie qualcosa che è incompatibile col fine ultimo, mette ostacolo alla grazia, la quale guida verso il fine. Perciò è evidente che dopo il peccato l'uomo non può astenersi da tutti i peccati, prima che la grazia lo abbia riportato al debito ordine.

2. Quando un'anima è inclinata a qualcosa non è predisposta ugualmente a entrambi gli opposti, ma lo è maggiormente verso quello cui è inclinata. Ebbene, l'anima sceglie di preferenza ciò cui si sente più affine, a meno che col ragionamento non ne sia distolta per qualche altra preoccupazione: ecco perché negli atti repentini si possono scorgere i segni delle disposizioni interiori [cfr. *Ethic.*, III, c. 8, n. 15]. Ora, non è possibile che l'anima dell'uomo sia di continuo così vigilante da ragionare su tutto ciò che deve volere e fare. Quindi ne segue che essa talora scelga quello cui è inclinata, mentre rimane codesta inclinazione. Cosicché, se essa è inclinata al peccato, non starà a lungo senza peccare, offrendo un ostacolo alla grazia, a meno che non sia ricondotta allo stato di grazia.

3. Inoltre operano in tal senso anche gli impulsi delle passioni corporali, gli oggetti sensibilmente appetibili, e le numerosissime occasioni di fare il male, dalle quali l'uomo è spinto facilmente a peccare, se non è trattenuto dalla ferma adesione al suo ultimo fine, che è opera della grazia.

Appare stolta quindi l'opinione dei Pelagiani, i quali dicevano che un uomo in istato di peccato può evitare i peccati senza la grazia.

Il contrario invece risulta da questa domanda del *Salmista*: « Quando verrà meno la mia virtù, non mi abbandonare » [*Salm.*, LXX, 9]. E il Signore ci ha insegnato a pregare così: « Non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male ».

Tuttavia, sebbene quelli che sono in peccato non possano con le proprie forze evitare, come abbiamo visto, di mettere ostacoli alla grazia, senza il previo intervento della grazia; nondimeno questo è loro imputato a colpa, perché questo difetto è rimasto in essi da una colpa precedente; come un ubriaco non è scusato dall'omicidio per il fatto che lo ha commesso per l'ubriachezza in cui è caduto colpevolmente.

Inoltre, sebbene colui che è in peccato non abbia il potere di evitare del tutto il peccato, ha tuttavia quello di evitare questo o quell'altro peccato, come sopra abbiamo detto. Perciò qualunque peccato commetta, egli lo commette volontariamente. Non è dunque ingiusto che [tutti] gli vengano imputati a colpa.

Capitolo CLXI

ALCUNI DIO LI LIBERA DAL PECCATO, MENTRE ALTRI LI LASCIA NEL PECCATO[1]

Sebbene chi pecca metta ostacoli alla grazia, e, per quanto lo esige l'ordine delle cose, non debba ricevere la grazia, tuttavia, siccome Dio può agire anche al di sopra dell'ordine stabilito nelle cose [c. 99], come quando ridona la vista a un cieco, o risuscita un morto; talora per l'abbondanza della sua bontà previene col suo aiuto anche coloro che mettono ostacoli alla grazia, distogliendoli dal male e convertendoli al bene. Però come non ridona la vista a tutti i ciechi e non guarisce tutti i malati, per mostrare in quelli che guarisce l'opera della sua potenza, e per conservare negli altri l'ordine della natura; così non previene col suo aiuto tutti coloro che mettono ostacolo alla grazia, distogliendoli dal male e convertendoli al bene, ma alcuni soltanto, nei quali vuol far risplendere la sua misericordia, in modo che negli altri sia manifesto l'ordine della giu-

1. Ll. pp.: I, q. 23, a. 7; *Sent.*, I, d. 40, q. 3; q. 4, a. 2; *De Verit.*, q. 6, a. 4.

stizia. Di qui le parole dell'Apostolo: « Volendo Dio mostrare la sua ira, e far conoscere la sua potenza, con molta pazienza sopportò i vasi d'ira atti alla perdizione, per mostrare i tesori della sua gloria verso i vasi di misericordia, che ha preparato per la gloria » (*Rom.*, IX, 22-23).

E poiché tra gli uomini che sono irretiti negli stessi peccati Dio certuni li converte col prevenirli, mentre altri li sopporta, ossia permette che procedano secondo l'ordine delle cose, è inutile cercare la ragione perché converte questi e non quelli. Ciò infatti dipende dalla sua semplice volontà: come è dipeso dalla sua semplice volontà, mentre creava dal nulla, che alcune cose siano state fatte più nobili di altre; ossia come dipende dalla semplice volontà dell'artefice formare con la stessa materia egualmente predisposta alcuni vasi destinati ad usi nobili, ed altri destinati ad usi ignobili. Di qui le parole dell'Apostolo: « Non ha forse il vasaio la facoltà di fare con la stessa creta un vaso per uso onorevole, e un vaso per uso vile? » (*Rom.*, IX, 21).

Viene così confutato l'errore di Origene, il quale diceva che a Dio si convertono queste persone e non queste altre per le opere che le loro anime avrebbero compiuto prima di unirsi ai corpi. Ma codesta tesi l'abbiamo confutata più diffusamente nel *Secondo Libro* [cc. 44, 83 ss.].

Capitolo CLXII

DIO NON È PER NESSUNO CAUSA DI PECCATO[1]

Sebbene Dio non converta a sé certi peccatori, ma li lasci, come si meritano, nei loro peccati, tuttavia non è lui a indurli al peccato. Infatti:

1. Gli uomini peccano perché deviano da Dio, che è l'ultimo fine, come sopra abbiamo visto [cc. 139, 143]. Ora, poiché ogni causa agente agisce col tendere al fine proprio e a se stessa proporzionato, è impossibile che per l'influsso di Dio alcuni si distolgano dall'ultimo fine, che è Dio stesso. Dunque è impossibile che Dio faccia peccare qualcuno.

1. Il. pp.: I-II, q. 79, aa. 1-4; *Sent.*, II, d. 34, a. 3; d. 37, q. 2, a. 1; *De Malo*, q. 3, a. 1; *Rom.*, c. 1, lect. 7.

2. Il bene non può essere causa del male. Ma il peccato è il male dell'uomo; perché è incompatibile col bene proprio dell'uomo, che è vivere secondo ragione. Perciò è impossibile che Dio sia per qualcuno causa di peccato.

3. Tutta la sapienza e la bontà dell'uomo deriva dalla sapienza e bontà di Dio, come un'imitazione di essa. Ma alla sapienza e alla bontà umana ripugna di far peccare qualcuno. Molto più dunque ciò ripugna a quella divina.

4. Ogni peccato proviene da qualche difetto dell'agente immediato, non già dall'influsso della prima causa agente: il difetto dello zoppicare, p. es., proviene dalla stortura della tibia, non già dalla facoltà motrice; pur derivando da quest'ultima quanto c'è di perfezione nel moto di chi zoppica. Ora, l'agente immediato e prossimo del peccato umano è la volontà. Dunque il difetto del peccato dipende dalla volontà dell'uomo, e non già da Dio, che è la prima causa agente: dal quale però deriva quanto c'è di perfezione operativa nell'atto del peccato.

Di qui le parole dell'*Ecclesiastico*: « Non dire: Egli mi ha sedotto. Perché egli non ha bisogno di uomini empi » (*Eccli.*, XV, 12); « A nessuno ha comandato di agire da empio, e a nessuno ha dato facoltà di peccare » (*ibid.*, 21). E S. Giacomo ammonisce: « Nessuno, quando è tentato, dica che è tentato da Dio; poiché Dio non tenta al male » (*Giac.*, I, 13).

Si riscontrano però nella Scrittura dei passi dai quali potrebbe sembrare che Dio è per alcuni causa di peccato. Nell'*Esodo*, p. es., si legge: « Io ho indurito il cuore di Faraone e quello dei suoi ministri » (*Es.*, X, 1); e in Isaia (VI, 10): « Acceca il cuore di questo popolo, e indurisci le sue orecchie; perché non vedano coi loro occhi e si convertano e io li guarisca »; « Ci facesti deviare dalle tue vie, hai indurito il nostro cuore; affinché non avessimo timore di te » (*Is.*, LXIII, 17). E S. Paolo afferma: « Dio li abbandonò a sentimenti riprovevoli, perché concepissero cose indegne » (*Rom.*, I, 28). Tutte queste affermazioni vanno intese nel senso che Dio ad alcuni non dà l'aiuto necessario per evitare il peccato, che invece offre a certi altri.

E questo aiuto non è soltanto l'infusione della grazia, ma anche la custodia esterna mediante la quale la divina provvidenza toglie all'uomo le occasioni di peccato, e attutisce ciò che provoca il pec-

cato. Inoltre Dio aiuta l'uomo contro il peccato con la luce naturale della ragione e con gli altri beni naturali che gli conferisce. Perciò quando egli sottrae questi aiuti ad alcuni, come meritano le loro azioni e come esige la sua giustizia, si dice che li « indurisce », o che li « acceca », o compie qualche altra cosa di quelle ricordate.

Capitolo CLXIII

PREDESTINAZIONE, RIPROVAZIONE ED ELEZIONE DIVINA [1]

Avendo noi dunque dimostrato [c. 161] che per opera di Dio alcuni sono guidati all'ultimo fine con l'aiuto della grazia, mentre altri, privi di essa, falliscono l'ultimo fine; e d'altra parte le cose compiute da Dio essendo state previste e predisposte *ab aeterno* dalla sua sapienza, come sopra abbiamo visto [c. 64]; è necessario che la suddetta distinzione tra gli uomini sia stata predisposta da Dio fin dall'eternità. Di coloro quindi che egli ha preordinato dall'eternità di guidarli all'ultimo fine, si dice che li ha *predestinati*. A ciò si riferiscono le parole dell'Apostolo: « Egli ci predestinò all'adozione di figliuoli, secondo il proposito della sua volontà » (*Efes.*, I, 5). – Di coloro invece ai quali dall'eternità egli dispose di non dare la grazia, si dice che li ha *riprovati*, oppure che li ha *odiati*, secondo l'espressione di Malachia: « Ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù » (*Malach.*, I, 2, 3). – A proposito poi di questa distinzione, ossia del fatto che Dio riprova alcuni e predestina altri, si parla di *elezione* divina, alla quale si riferisce l'affermazione di S. Paolo: « Ci elesse in lui prima della costituzione del mondo » (*Efes.*, I, 4).

È evidente quindi che predestinazione, elezione e riprovazione fanno parte della divina provvidenza, in quanto questa ordina gli uomini al loro ultimo fine. Ed è pure evidente che la predestinazione ed elezione non impongono nessuna necessità per gli stessi motivi per cui la divina provvidenza, come sopra abbiamo visto [c. 72], non toglie la contingenza alle cose.

1. Il. pp.: I, q. 23, aa. 1, 3-5; *Sent.*, I, d. 40, q. 1, aa. 1, 2; q. 4, a. 1; d. 41, aa. 2, 3; *De Verit.*, q. 6, a. 2; *In Ioann.*, c. 15, lect. 3; *Rom.*, c. 1, lect. 3; c. 8, lect. 6; c. 9, lect. 3; *Ephes.*, c. 1, lectt. 1, 4.

Che poi la predestinazione e l'elezione non siano causate da meriti umani viene chiarito non solo dal fatto che la grazia di Dio, la quale è un effetto della predestinazione, non è preceduta da nessun merito, bensì precede tutti i meriti umani, come sopra abbiamo spiegato [c. 149]; ma può anche essere chiarito dal fatto che la volontà o provvidenza divina è la causa prima di ciò che viene fatto, mentre niente può esser causa della volontà e della provvidenza divina [c. 97; lib. I, c. 87]; sebbene tra gli effetti della provvidenza come della predestinazione, l'uno possa esser causa dell'altro.

« Chi infatti », dice l'Apostolo, « per primo ha dato qualcosa a lui, per averne una ricompensa? Poiché da lui, e in lui, e per lui sono tutte le cose. A lui onore e gloria nei secoli dei secoli » (*Rom.*, XI, 35, 36). AMEN.

LIBRO QUARTO

Capitolo I

PROLOGO[1]

> « Ecco, quello che abbiamo detto è solo in parte qualcosa delle sue vie, e quando noi avremo ascoltato appena una piccola stilla delle sue parole, chi potrà intuire il tuono della sua grandezza? »
>
> (*Giob.*, XXVI, 14).

L'intelligenza dell'uomo, desumendo il proprio sapere in modo connaturale dalle cose sensibili, non è in grado di raggiungere direttamente l'intellezione dell'essenza divina in se stessa, la quale si eleva oltre misura al di sopra delle cose sensibili, anzi al di sopra di tutti gli esseri. Siccome però il bene perfetto dell'uomo consiste nel conoscere in qualche modo Dio, affinché una creatura così nobile non risultasse del tutto inutile, non riuscendo essa a raggiungere il proprio fine, è stata offerta all'uomo una via per potersi elevare alla conoscenza di Dio: cosicché mentre tutte le perfezioni delle cose discendono ordinatamente da Dio, vertice supremo della realtà, l'uomo, cominciando dalle cose inferiori e salendo gradatamente, può progredire nella conoscenza di Dio; poiché anche nel moto degli esseri corporei la via per cui si discende è identica a quella che sale, a prescindere dai rapporti con i rispettivi punti di partenza e di arrivo.

1. Di tutto il *Quarto Libro* non possediamo più nulla dell'autografo. A tutto rigore non possiamo neppure escludere l'ipotesi che esso non sia mai esistito; e cioè che l'Autore abbia composto quest'ultima parte dell'Opera ricorrendo direttamente all'aiuto dei suoi segretari.

Del suddetto processo di graduale diminuzione delle perfezioni provenienti da Dio ci sono due ragioni. La prima si desume dall'origine primordiale delle cose: poiché la divina sapienza, per introdurre la perfezione nell'universo, produsse le creature secondo un ordine, in modo che l'universo risultasse composto di esseri superiori ed inferiori. La seconda ragione deriva dalle cose stesse. Infatti poiché le cause sono superiori agli effetti, i primi esseri causati sono inferiori alla causa prima che è Dio; e tuttavia codesti esseri sono superiori ai loro effetti, e così di seguito fino agli effetti più remoti. E poiché in Dio, vertice supremo della realtà, si riscontra la più perfetta unità; e poiché ciascun essere quanto è più unitario, tanto è più dotato di virtù e nobiltà; ne segue che quanto più ci si allontana dal primo principio, tanto maggiore è la diversità e la varietà che si riscontra nelle cose. Perciò il processo di emanazione delle cose da Dio è necessariamente unitario nel suo principio, e molteplice secondo le infinite cose nelle quali va a terminare. Quindi secondo la diversità delle cose risulta una diversità di vie, che incominciano da un unico principio e diramano verso termini diversi.

Attraverso codeste vie, quindi, il nostro intelletto può salire alla conoscenza di Dio; ma per la debolezza della nostra intelligenza non possiamo conoscere perfettamente neppure queste vie. Infatti siccome il senso, dal quale comincia la nostra conoscenza, ha per oggetto gli accidenti esterni, che sono i sensibili *per se*, quali il calore e simili, l'intelletto difficilmente è in grado di giungere per mezzo di essi alla conoscenza perfetta della natura inferiore, persino di quelle cose i cui accidenti sono compresi perfettamente dal senso. Molto meno quindi potrà giungere a comprendere la natura di quelle cose di cui pochi accidenti possiamo afferrare con i sensi; e meno ancora la natura di quelle, i cui accidenti non sono percepibili dai sensi, anche se vengono conosciuti mediante certi loro effetti inadeguati. Ma anche se noi conoscessimo la natura delle cose, tuttavia il loro ordine reciproco, in quanto sono disposte e governate dalla divina provvidenza verso il loro fine, potrebbe essere conosciuto da noi molto vagamente: poiché noi non arriviamo a conoscere il criterio della divina provvidenza. Perciò se le stesse vie sono conosciute da noi imperfettamente, come potremo arrivare a conoscere perfettamente il loro principio? Poiché esso sorpassa senza confronto le vie sud-

dette, cosicché anche se conoscessimo perfettamente codeste vie, non avremmo in noi la perfetta conoscenza del loro principio.

Perciò siccome la conoscenza intellettiva di Dio, cui l'uomo sarebbe potuto arrivare attraverso le vie suddette, era tanto debole, Dio per l'eccesso della sua bontà, volle rivelare agli uomini certe cose di se stesso che sorpassano l'intelletto umano, affinché l'uomo avesse di Dio una conoscenza più sicura. Ma anche in questa rivelazione, come si addiceva all'uomo, è conservato un certo ordine, così da raggiungere lo stato perfetto attraverso uno stato imperfetto: come avviene in tutti gli altri esseri soggetti al moto. Dapprima quindi l'uomo ne riceve la rivelazione, però senza l'intellezione, per poter credere così le cose ascoltate; poiché l'intelletto umano in questo stato in cui è legato alle cose sensibili, è del tutto impari alla visione intellettiva di cose che sono al di là di ogni proporzione col senso. Ma quando esso sarà libero da ogni legame con le cose sensibili, allora sarà elevato alla visione delle cose rivelate.

Perciò nell'uomo si riscontrano tre tipi di conoscenza delle cose divine. Il primo è quello con cui, mediante la luce naturale della ragione, arriva alla conoscenza di Dio attraverso le creature. – Il secondo è quello in cui la verità divina, che trascende l'intelletto umano, discende in noi sotto forma di rivelazione, ma non di ordine visivo, bensì di ordine discorsivo in modo da poterla credere. – Il terzo tipo è quello in cui la mente umana verrà elevata a vedere perfettamente le cose rivelate.

Ebbene, Giobbe nelle parole citate accenna a questi tre tipi di conoscenza. Infatti con l'espressione: « Ecco, quello che abbiamo detto è solo in parte qualcosa delle sue vie », si riferisce alla conoscenza con la quale il nostro intelletto sale alla cognizione di Dio attraverso la via delle creature. E poiché codeste vie le conosciamo imperfettamente, giustamente aggiunge, « solo in parte ». Perché, come dice l'Apostolo, « noi conosciamo in parte » (*I Cor.*, XIII, 9).

La frase che segue, « e quando noi avremo ascoltato appena una piccola stilla delle sue parole », si riferisce al secondo tipo di conoscenza, in cui mediante la locuzione ci vengono rivelate le cose divine che dobbiamo credere. « La fede infatti », come dice S. Paolo, « viene dall'ascoltare, e l'ascoltare si riferisce alla parola di Dio » (*Rom.* X, 17), di cui è detto nel Vangelo: « Santificali nella verità: la tua parola è verità » (*Giov.*, XVII, 17). Perciò, sic-

come la verità rivelata intorno alle cose di Dio è proposta non per essere veduta ma creduta, giustamente è detto: « avremo ascoltato ». – Ma poiché questa conoscenza imperfetta deriva da quella conoscenza perfetta con la quale la verità divina è veduta in se stessa, in quanto essa ci viene rivelata da Dio mediante gli angeli, « i quali vedono la faccia del Padre » [*Matt.*, XVIII, 10], giustamente si parla di « una stilla ». Ad essa si riferiscono le parole di Gioele (III, 18): « In quel giorno i monti stilleranno dolcezza ». – E poiché non tutti i misteri che gli angeli e gli altri beati vedono nella prima verità vengono rivelati a noi, ma pochi soltanto, Giobbe ricorre di proposito all'aggettivo « piccola ». Di qui le parole dell'*Ecclesiastico* (XLIII, 35, 36): « Chi potrà magnificarlo [Dio] come è dall'inizio? Molte sono le sue opere nascoste maggiori di queste; poiché è ben poco quel che vediamo delle sue opere ». E il Signore dice per questo ai discepoli: « Ho ancora molte cose da dirvi, ma per ora non ne siete capaci » (*Giov.*, XVI, 12). – Ma anche queste poche cose che ci sono state rivelate vengono proposte sotto il velame di immagini e l'oscurità di parole: affinché soltanto gli studiosi possano arrivare in qualche modo a capirle, mentre gli altri si contentano di venerarle nella loro oscurità, e gli increduli non possano denigrarle. Di qui le parole dell'Apostolo: « Ora vediamo in maniera enigmatica come in uno specchio » (*I Cor.*, XIII, 13, 12). Ecco perché Giobbe usa il termine « appena » per indicare la difficoltà.

Le parole successive invece, « Chi potrà intuire il tuono della sua grandezza? » si riferiscono al terzo tipo di conoscenza, con la quale si conosce la Prima Verità non per fede, ma per visione: « poiché lo vedremo com'egli è », dice S. Giovanni (*I Giov.*, III, 2). Ecco perché Giobbe parla di « intuizione ». – Allora non conosceremo qualcosa dei divini misteri, ma vedremo la stessa maestà divina, e tutta la perfezione del bene. Di qui le parole del Signore a Mosè: « Io ti mostrerò ogni bene » (*Es.*, XXXIII, 19). È giusto quindi che si parli di « grandezza ». – E la verità non sarà proposta all'uomo nascosta sotto dei veli, ma del tutto svelata, secondo le parole che il Signore disse ai suoi discepoli: « Viene l'ora in cui non vi parlerò più per via di paragoni, ma apertamente vi parlerò del Padre » (*Giov.*, XVI, 25). Opportunamente perciò si parla di « tuono », per indicare tale evidenza.

Ebbene, le parole citate inquadrano il nostro programma. Poiché nei libri precedenti abbiamo parlato della conoscenza delle cose divine alla quale può giungere la ragione naturale mediante le creature; però l'abbiamo fatto in maniera inadeguata, e secondo la possibilità del nostro ingegno, cosicché possiamo ripetere con Giobbe: « Ecco, quello che abbiamo detto è solo in parte qualcosa delle sue vie ». – Rimane ora da trattare di quanto Dio ci ha rivelato come cose da credere, e superiori all'intelletto umano.

Le parole sopra citate ci indicano pure come si debba procedere in questo lavoro. Infatti dopo aver appena ascoltato nelle parole della Sacra Scrittura la verità come una piccola stilla che cade su di noi, non potendo nessuno di noi nello stato presente intuire « il tuono della grandezza » divina, dovremo seguire questo metodo: prendendo come principio le verità che ci sono trasmesse dalle parole della Sacra Scrittura e quello che esse ci trasmettono con oscurità di linguaggio, dobbiamo cercare per quanto è possibile di capirlo, difendendolo dagli attacchi degli infedeli; fuggendo però la presunzione di conoscere tali cose perfettamente; poiché esse vanno dimostrate con l'autorità della Sacra Scrittura e non con la ragione naturale. Tuttavia si deve dimostrare che esse non sono incompatibili con la ragione naturale, in modo da difenderle dagli attacchi degli increduli, o infedeli. Ma di questo metodo abbiamo già parlato all'inizio di quest'Opera [lib. I, c. 9].

Però siccome la ragione naturale sale alla conoscenza di Dio attraverso le creature, mentre la conoscenza della fede, in ordine inverso, discende a noi da Dio per rivelazione divina; essendo identica la via che sale e quella che discende, nell'esporre le cose che noi crediamo perché superiori alla ragione, bisogna procedere per la medesima via, che sopra abbiamo percorso trattando le verità divine conoscibili con la ragione naturale. Cosicché tratteremo prima delle verità di fede riguardanti Dio stesso, ossia della fede nella Trinità [cc. 2-26]; in secondo luogo delle opere che Dio ha compiuto al di sopra della ragione, ossia dell'opera dell'Incarnazione, e di quanto è connesso con essa [cc. 27 ss.]; in terzo luogo tratteremo degli eventi che sono attesi per l'ultima fine dell'umanità, quali la resurrezione e la glorificazione dei corpi, la perpetua beatitudine delle anime, e le cose connesse con tali avvenimenti [cc. 79 ss.]

Capitolo II

COME IN DIO CI SIA GENERAZIONE PATERNITÀ E FILIAZIONE[1]

Iniziando la nostra considerazione del mistero della generazione divina premettiamo quello che di essa dobbiamo ritenere secondo l'insegnamento della Sacra Scrittura. Quindi esporremo gli argomenti che l'incredulità ha escogitato contro la verità della fede [c. 10]; e così, dandone la soluzione [cc. 11-14], avremo raggiunto lo scopo che ci siamo proposto.

La Sacra Scrittura ci insegna che in Dio si riscontrano i termini di *paternità* e di *filiazione,* attestando che Gesù Cristo è « il Figlio di Dio ». Ciò è frequentissimo nei libri del Nuovo Testamento. Infatti in S. Matteo (XI, 27) si legge: « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre; e nessuno conosce il Padre se non il Figlio ». – E S. Marco comincia di qui il suo Vangelo: « Inizio del Vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio ». – E l'Evangelista S. Giovanni insiste spesso su questo tema: « Il Padre ama il Figlio, e ha posto tutto nelle sue mani » (*Giov.*, III, 35); « Come il Padre resuscita e dà vita ai morti, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole » (*Giov.*, V, 21). – Frequenti sono pure i passi di S. Paolo in questo senso. Infatti iniziando la *Lettera ai Romani* (I, 1-3), dice di essere « scelto per il Vangelo di Dio, che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sante Scritture intorno al Figlio suo »; e iniziando quella agli *Ebrei* (I, 1), afferma: « Dio molte volte e in molti modi parlò nel passato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente in questi giorni ha parlato a noi nel suo Figliuolo ».

Questo viene insegnato, sia pure più di rado, anche nei libri del Vecchio Testamento. Nei *Proverbi* (XXX, 4) infatti si legge: « Qual è il suo nome, e qual è il nome del suo Figlio, se lo conosci? »; e nei *Salmi* (II, 7): « Il Signore mi ha detto: tu sei mio Figlio »; e ancora: « Egli mi invocherà: tu sei mio Padre » (*Sal.*, LXXXVIII, 27).

1. Il. pp.: I, q. 27, aa. 1, 2; q. 32, aa. 2, 3; q. 34, a. 2; *Sent.*, I, d. 4, q. 1, aa. 1-3; d. 5, q. 2, aa. 1, 2; q. 2, a. 1; d. 7, q. 1, aa. 1-3; *De Verit.*, q. 4, a. 5; *De Pot.*, q. 2, a. 1; q. 10, a. 1; *In Ioann.*, c. 1, lect. 11; *Comp. Theol.*, cc. 40, 43.

Sebbene alcuni abbiano voluto dare un altro senso a queste due ultime frasi, mettendo in bocca a Salomone l'espressione: « Il Signore mi ha detto: tu sei mio Figlio »; e in bocca a David la frase: « Egli mi invocherà: Tu sei mio Padre », tuttavia il contesto mostra che le due frasi non si riferiscono a David e a Salomone. Infatti né a David può competere la frase seguente: « Io oggi ti ho generato »; e quella successiva: « ti darò le genti in eredità e in possesso i confini della terra »; poiché il suo regno non si estese fino ai confini della terra, come sappiamo dal *Libro dei Re*. Né a Salomone può assolutamente riferirsi la frase: « Egli mi invocherà: Tu sei mio Padre »; poiché ad essa segue l'affermazione: « Stabilirò la sua sede nei secoli dei secoli, e il suo trono come i giorni del cielo » [*ibid.*, v. 30]. Perciò si comprende che nelle frasi suddette certe cose possono riferirsi a David e a Salomone, non così certe altre; e quelle stesse che si attribuiscono a David e a Salomone, si attribuiscono loro in quanto essi, secondo l'uso della Scrittura, sono prefigurazioni di un altro in cui tutte si sarebbero compiute.

Ma poiché i nomi di *Padre* e di *Figlio* derivano da una qualche generazione, la Scrittura non ha mancato di parlare della « generazione divina ». Infatti nei *Salmi* si legge: « Oggi io ti ho generato ». – E nei *Proverbi* (VIII, 24-25): « Non erano ancora gli abissi, e io [la Sapienza] ero già stata concepita: prima delle montagne io ero partorita »; oppure, secondo un'altra lezione: « Prima dei monti il Signore mi generò ». – In Isaia poi è detto: « Io che faccio partorire altri, forse che non potrò partorire? dice il Signore. E se ad altri dò facoltà di generare, io resterei sterile? dice il Signore Dio » (*Is.*, LXVI, 9). Benché si possa anche dire che queste ultime frasi si riferiscano alla moltiplicazione dei figli d'Israele di ritorno dall'esilio, come si rileva dal versetto precedente: « Sion ha partorito e generato i suoi figli », ciò tuttavia non impedisce di utilizzare il testo nel senso inteso da noi. Poiché a qualsiasi oggetto si riferisca, la frase riportata come proferita da Dio rimane ferma e valida, nel senso che se egli dà agli altri la facoltà di generare, non può lui stesso essere sterile. E neppure sarebbe conveniente che, mentre egli dà agli altri la possibilità di generare veramente, lui generasse solo in senso metaforico: poiché una perfezione deve trovarsi in modo più perfetto nella causa che nel causato, come sopra abbiamo fatto notare [c. 1]. – Inoltre in S. Giovanni si legge: « Ab-

biamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre» (*Giov.*, I, 14); e ancora: «Il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, egli ce lo ha rivelato» [v. 18]. – E S. Paolo scrive: «E quando [il Padre] introduce nuovamente il suo primogenito sulla terra afferma: "E lo adorino tutti gli angeli di Dio"» (*Ebr.*, I, 6).

Capitolo III

IL FIGLIO DI DIO È DIO[1]

Si deve però notare che la Sacra Scrittura si serve dei nomi suddetti anche per indicare la creazione delle cose. In *Giobbe* (XXXVIII, 28, 29), p. es., si legge «Chi è padre della pioggia? Chi generò le stille della rugiada? Da quale seno è uscito il ghiaccio? E chi dal cielo ha generato il gelo?». Quindi per evitare che con i termini *paternità*, *filiazione* e *generazione* non si intendesse nient'altro che l'efficacia creativa, i testi della Scrittura nel nominare il *Figlio* e il *Generato* non omette di chiamarlo *Dio*, in modo che con la generazione suddetta s'intendesse qualche cosa di più della creazione. Nel Vangelo infatti si legge: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio» (*Giov.*, I, 1). E che il *Verbo* suddetto fosse il Figlio si rileva dalle parole che seguono: «E il Verbo si è fatto carne ed ha abitato tra noi, e noi abbiamo veduto la sua gloria, gloria come di Unigenito del Padre» [v. 14]. – E S. Paolo afferma: «Apparve la benignità e l'umanità del Salvatore nostro Dio» (*Tit.*, III, 4).

Neppure il Vecchio Testamento ha taciuto questa dottrina, dando a Cristo il nome di Dio. Infatti nei *Salmi* si legge: «Il tuo trono, o Dio, nei secoli dei secoli; lo scettro del tuo regno è scettro di equità: tu hai amato la giustizia ed hai odiato l'iniquità» (*Sal.*, XLIV, 7, 8). E che queste parole si riferiscano a Cristo risulta da quanto segue: «Per questo, o Dio, il tuo Dio, ti unse con l'unguento di letizia a preferenza dei tuoi compagni». E Isaia ha scritto: «Ci è nato un pargolo, ci fu dato un figlio; sulle sue spalle

1. Ll. pp.: I, q. 31, a. 2; *Sent.*, I, d. 4, q. 1, a. 1; d. 19, q. 1, a. 1, ad 2; d. 24, q. 2, a. 1; *De Pot.*, q. 9, a. 8.

è stato posto il principato; e sarà chiamato col nome di Ammirabile, Consigliere, Dio forte, Padre del secolo venturo, Principe della pace » (*Is.*, IX, 6).

Perciò la Sacra Scrittura ci insegna che il Figlio di Dio, generato da Dio, è Dio. D'altra parte Pietro ha proclamato che il Figlio di Dio è Gesù Cristo, quando disse: « Tu sei il Cristo, Figlio di Dio vivo », [*Matt.*, XVI, 16]. Dunque Gesù è Unigenito e Dio.

CAPITOLO IV

L'OPINIONE DI FOTINO E SUA CONFUTAZIONE [1]

Alcuni uomini perversi, presumendo di misurare la verità di questa dottrina col loro giudizio, concepirono in proposito vane e svariate opinioni.

Alcuni infatti si fermarono a considerare che è consuetudine della Scrittura di chiamare « figli di Dio » coloro che sono giustificati dalla divina grazia, come nei testi seguenti: « Diede il potere di diventare figli di Dio a coloro che credono nel suo nome » (*Giov.*, I, 12); « Lo stesso Spirito rende testimonianza al nostro spirito, che siamo figli di Dio » (*Rom.*, VIII, 16); « Guardate quale carità ci ha dimostrato il Padre, da chiamarci ed essere figli di Dio » (*I Giov.*, III, 1). – Anzi la Scrittura non manca di chiamarli « generati da Dio ». Infatti S. Giacomo scrive: « Egli volontariamente ci ha generati con la parola di verità » (*Giac.*, I, 18). E S. Giovanni: « Chiunque è nato da Dio non pecca, poiché conserva in sé il seme di lui » (*I Giov.*, III, 9). – E, cosa ancora più meravigliosa, talora essi vengono chiamati persino col nome di Dio. Il Signore infatti disse a Mosè: « Io ti ho costituito dio del Faraone » [*Es.*, VII, 1]. E nei *Salmi* si legge: « Io dissi: siete dèi e tutti figli dell'Altissimo » [*Sal.*, LXXXI, 6]; e, come il Signore spiega nel Vangelo, [la Scrittura] « chiama dèi coloro ai quali fu indirizzata la parola di Dio » (*Giov.*, X, 35). – In base a questo costoro, opinando che Cristo fosse un puro uomo, che ha avuto l'inizio della sua esistenza da Maria Vergine, e che ha acquistato più di ogni altro per il merito della

1. Il. pp.: III, q. 2, a. 11; q. 16, a. 1; *In Ioann.*, c. 1, lectt. 1, 5, 14; c. 5, lect. 5; c. 6, lect. 5; *Rom.*, c. 1, lect. 2.

vita beata l'onore della divinità, pensarono che egli al pari degli altri uomini fosse il figlio di Dio mediante lo spirito di adozione; che fosse generato da Dio mediante la grazia; e che dalle Scritture fosse denominato Dio per una certa somiglianza con Dio: non già per natura, ma per una certa partecipazione della bontà divina, come si dice anche dei santi: « Affinché diventiate partecipi della divina natura, fuggendo la corruzione della concupiscenza che è nel mondo » (*II Piet.*, I, 4).

Questa tesi essi cercarono di confermarla con i testi [seguenti] della Sacra Scrittura. Infatti:

1. In S. Matteo il Signore afferma: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra » (*Matt.*, XXVIII, 18). Ora, se egli fosse Dio da prima del tempo, non avrebbe ricevuto questo potere in un dato tempo.

2. S. Paolo, parlando del Figlio, dice che « fu fatto a lui », cioè a Dio, « dal seme di David secondo la carne », e che, « fu predestinato ad essere Figlio di Dio quanto a potenza » (*Rom.*, I, 3, 4). Ora, ciò che è predestinato e fatto non sembra che possa essere eterno.

3. Scrivendo poi ai Filippesi, l'Apostolo afferma: « [Cristo] si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce; per questo Dio lo esaltò e gli diede un nome che è sopra ogni nome » (*Fil.*, II, 8). Da ciò sembra che si possa dedurre che egli ha ricevuto l'onore divino e l'esaltazione sopra ogni altra cosa per i meriti della sua obbedienza e della sua passione.

4. E anche S. Pietro ha affermato: « Sappia dunque con ogni certezza la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo questo Gesù, che voi avete crocifisso » (*Atti*, II, 36). Dunque sembra che egli sia divenuto Dio in un dato tempo, non già che sia nato prima dei tempi.

In appoggio alla loro opinione costoro adducono anche quei fatti che nella Scrittura parlano dei difetti di Cristo: p. es., la sua gestazione nel seno di una donna, la sua crescita secondo l'età, la sofferenza della fame, della fatica e della morte; inoltre il progresso nel sapere, la sua confessata ignoranza del giorno del giudizio, lo spavento da lui provato davanti alla morte, e altre cose di questo genere, che non possono attribuirsi a chi ha la natura di Dio. Perciò essi concludono che egli ha conseguito l'onore divino mediante la grazia, senza essere di natura divina.

Questa tesi fu escogitata da principio da alcuni antichi eretici, come Cerinto ed Ebione [S. Agost., *De Haeres.*, 8], fu poi ripresa da Paolo di Samosata [*ibid.*, 44], e finalmente fu difesa da Fotino [*ibid.*, 45], cosicché coloro che la difendono sono chiamati Fotiniani [2].

Ma esaminando con diligenza le parole della Sacra Scrittura, è evidente che esse non hanno il senso che codesti eretici vollero trovarci con la loro opinione. Infatti:

1. Salomone nell'affermare [della Sapienza], « non erano ancora gli abissi ed io era già concepita » [*Prov.*, VIII, 4], mostra chiaramente che questa generazione è esistita prima di tutti gli esseri corporei. Perciò il Figlio generato da Dio non può aver iniziato l'esistenza da Maria. – Ma poiché codesti eretici hanno cercato di distorcere questo ed altri testi consimili, dicendo che essi vanno intesi per indicare la predestinazione, cioè nel senso che prima della creazione del mondo era stato disposto che il Figlio di Dio nascesse da Maria Vergine, e non già che il Figlio di Dio sia esistito prima del mondo; bisogna dimostrare che quei testi non indicano solo tale predestinazione, ma che egli esisteva realmente prima di Maria. Infatti Salomone aggiunge: « Quando poneva i fondamenti della terra ero con lui a disporre tutte le cose » [*ibid.*, vv. 29, 30]. Ora, se la Sapienza fosse stata presente solo nella predestinazione, non avrebbe potuto agire realmente. E questo è ribadito nelle parole dell'Evangelista S. Giovanni; poiché egli, dopo aver detto: « In principio era il Verbo » [*Giov.*, I, 1], indicando con questo nome il Figlio di Dio, come abbiamo già spiegato [c. 3], perché nessuno potesse intendere le sue parole riferendole alla predestinazione, aggiunge: « Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui, e senza

2. Cerinto era nativo di Antiochia, e fu uno dei massimi rappresentanti della gnosi siriaca, che diffuse soprattutto nell'Asia Minore. Qui egli fu combattuto direttamente dall'Evangelista Giovanni. – Più volte nelle sue opere S. Tommaso attribuisce gli errori degli *Ebioniti* (setta eretica sorta tra i cristiani giudaizzanti: *ebion* = poveri) a un inesistente eresiarca di nome *Ebione* (vedi, p. es., *In Ioann.*, c. 1, lect. 1). – Paolo di Samosata (seconda metà del secolo III), vescovo di Antiochia, fu più volte condannato per il suo *adozionismo* antitrinitario. – Fotino invece appartiene al secolo successivo. Vescovo di Sirmio in Pannonia, si ricollega storicamente alle vicende dell'arianesimo; ma teoricamente si ricollegava piuttosto a Paolo di Samosata. Nulla è rimasto delle sue opere.

di lui nulla è stato fatto » [v. 3], il che non potrebbe esser vero, se egli non fosse esistito prima dell'universo. – Inoltre il Figlio di Dio ha dichiarato: « Nessuno sale al cielo se non colui che è disceso dal cielo, il figlio dell'uomo, che è in cielo » (*Giov.*, III, 13); e ancora: « Io sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato » (*Giov.*, VI, 38). Perciò è evidente che egli esisteva prima di discendere dal cielo.

2. Secondo la tesi suddetta un uomo con i suoi meriti sarebbe diventato Dio. Invece l'Apostolo insegna il contrario, ossia che Gesù, essendo Dio, si fece uomo. Ecco le sue parole: « Sussistendo egli in natura di Dio, non considerò questa sua uguaglianza con Dio come una rapina; ma annientò se stesso assumendo la natura di schiavo, e facendosi simile all'uomo, e nella condizione riscontrato come uomo » (*Fil.*, II, 6-7). Perciò l'opinione suddetta è incompatibile con l'affermazione dell'Apostolo.

3. Tra tutti coloro che ebbero la grazia di Dio, Mosè la ebbe in maniera assai copiosa, poiché di lui si legge nell'*Esodo* (XXXIII, 11) che « il Signore gli parlava faccia a faccia, come fa l'uomo col proprio amico ». Se quindi Gesù Cristo non fosse denominato Figlio di Dio che per la grazia dell'adozione, come gli altri santi, Mosè sarebbe figlio di Dio per l'identica ragione per cui lo è Cristo, sebbene Cristo abbia goduto di una grazia più grande: poiché anche tra gli altri santi uno ha più grazia di un altro, e tuttavia tutti sono denominati figli di Dio per l'identica ragione. Invece Mosè non può dirsi figlio di Dio secondo l'identica ragione per cui lo è Cristo. Poiché l'Apostolo distingue Cristo da Mosè come il figlio dal servo; così infatti egli scrive agli *Ebrei* (III, 5): « Mosè fu fedele in tutta la casa di Dio come servitore per testificare tutto ciò che andava detto; ma Cristo fu come figlio nella propria casa ». Dunque è evidente che Cristo non è denominato Figlio di Dio per la grazia dell'adozione come gli altri santi.

4. Un argomento simile si può dedurre da molti altri passi della Scrittura, i quali affermano che Cristo è Figlio di Dio in modo singolare al di sopra di tutti gli altri. Talora proclamandolo singolarmente « Figlio », per distinguerlo dagli altri, come quando la voce del Padre risuonò nel suo battesimo: « Questi è il mio Figliuolo diletto in cui mi sono compiaciuto [*Matt.*, III, 17]. – Talora invece denominan-

dolo « Unigenito », come nel prologo di Giovanni (I, 14): « Abbiamo veduto la sua gloria, gloria come di Unigenito del Padre »; e ancora: « L'Unigenito, che è nel seno del Padre egli ce lo ha rivelato » [v. 18]. Ora, se egli fosse denominato figlio nel senso ordinario, ossia come lo sono gli altri, non potrebbe dirsi unigenito. – Talora poi egli è chiamato anche « Primogenito », per mostrare che gli altri derivano da lui la condizione di figli, secondo le parole di S. Paolo: « Coloro che egli [Dio] aveva previsto li ha anche predestinati a divenire conformi all'immagine del Figlio suo, affinché questi sia il primogenito tra molti fratelli » (*Rom.*, VIII, 29); « Dio mandò il proprio Figlio, affinché noi ricevessimo l'adozione di figli » (*Gal.*, IV, 4). Perciò egli è Figlio per una ragione diversa, e a somiglianza dalla sua filiazione si denominano figli tutti gli altri.

5. Inoltre nella sacra Scrittura vengono attribuite a Dio delle cose che in senso proprio non possono competere ad altri, come la santificazione delle anime e la remissione dei peccati. Nel *Levitico* (XX, 8) infatti si legge: « Io sono il Signore, che vi santifico »; e in Isaia (XLIII, 25): « Sono io che cancello per me stesso le vostre iniquità ». Ebbene, la Scrittura le attribuisce entrambe a Cristo. È detto infatti di lui nella lettera agli *Ebrei* (II, 11): « Colui che santifica e i santificati provengono tutti da uno »; e più avanti: « Gesù per santificare col suo sangue il popolo soffrì fuori della porta » (*Ebr.*, XIII, 12). E il Signore stesso affermò di avere « il potere di rimettere i peccati », e lo confermò con un miracolo (*Matt.*, IX, 6). Anzi già l'angelo dell'annunciazione predisse di lui: « Egli salverà il suo popolo dai loro peccati » (*Matt.*, I, 21). Perciò Cristo, il quale santifica e rimette i peccati, è chiamato Dio, non come quelli che vengono santificati, e cui vengono rimessi i peccati, ma come colui che ha la potenza e la natura divina[3].

E i passi della Scrittura con i quali gli eretici tentano di dimostrare che Cristo non è Dio per natura, non servono a dimostrare la loro tesi. Infatti noi confessiamo che in Cristo Figlio di Dio, dopo il mistero dell'incarnazione, ci sono due nature, cioé l'umana e la

3. Nonostante il progresso degli studi biblici nell'era moderna, le ragioni portate qui da S. Tommaso per dimostrare che le pagine del Nuovo Testamento proclamano la divinità di Cristo conservano un loro valore. Egli infatti argomenta dal contesto e dalla logica interna dei brani riferiti, e non dal semplice valore filologico dei termini usati.

divina. Cosicché si attribuiscono a lui gli attributi che sono propri di Dio, a motivo della natura divina; e quanto si riduce a un difetto, gli viene attribuito a motivo della natura umana, come spiegheremo meglio in seguito [cc. 9, 27]. Per ora, a proposito della generazione divina, basti aver dimostrato che dalla Sacra Scrittura Cristo è chiamato Figlio di Dio e Dio, non semplicemente come un puro uomo per la grazia dell'adozione, ma per la sua natura divina.

Capitolo V

L'OPINIONE DI SABELLIO SUL FIGLIO DI DIO E SUA CONFUTAZIONE [1]

Essendo ben radicato nella mente di quanti hanno un'idea giusta di Dio, che non può esserci che un Dio solo, alcuni, riscontrando dalle Scritture che Cristo è in realtà e per natura Dio e Figlio di Dio, affermarono che il Cristo Figlio di Dio e Dio Padre sono un unico Dio; però non nel senso che Dio possa dirsi Figlio per la sua natura e dall'eternità: ma dal fatto che derivò la filiazione dal momento che nacque da Maria Vergine, mediante il mistero dell'Incarnazione. Cosicché tutto ciò che Cristo subì secondo la carne, costoro l'attribuivano al Padre: p. es., che è figlio della Vergine, che fu concepito e nacque da lei, che patì, morì, e resuscitò, e tutte le altre cose che la Scrittura narra di Cristo in quanto uomo.

Essi si sforzavano di confermare la loro tesi con i testi seguenti della Scrittura: Nell'*Esodo* [e nel *Deut.*, VI, 4] si legge: « Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è l'unico Dio » (*Es.*, XX, 2-3). – E nel *Deuteronomio* (XXXII, 39): « Vedete che io sono solo e non c'è altro Dio all'infuori di me ». – E nel Vangelo: « Il Padre che è in me è lui che compie le mie opere » (*Giov.*, V, 19; XIV, 10); e ancora: « Chi vede me, vede anche il Padre » (*ibid.*, XIV, 9); « Io sono nel Padre, e il Padre è in me » [v. 11]. E da tutte queste frasi costoro deducevano che il Figlio incarnato dalla Vergine non è altro che il Padre medesimo.

1. Il. pp.: I, q. 27, a. 1; *Sent.*, I, d. 24, q. 2, a. 1; *In Ioann.*, c. 1, lect. 1; c. 5, lectt. 3, 4, 5; c. 7, lect. 2; c. 8, lectt. 2, 5; c. 10, lect. 5; c. 12, lect. 7; c. 14, lectt. 3, 4; c. 17, lectt. 1, 5; *Rom.*, c. 1, lect. 2.

Questa era l'opinione dei Sabelliani, i quali furono detti anche Patripassiani, perché ritenevano che il Padre avesse subito la passione, affermando che il Cristo era il Padre medesimo [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, 41] [2].

Ora, sebbene differisca, questa posizione dalla precedente [c. 4] rispetto alla divinità di Cristo, poiché ritiene che Cristo è Dio in verità e per natura, mentre quella precedente lo negava, tuttavia concordano entrambe rispetto alla generazione e alla filiazione: infatti come l'opinione precedente asserisce che la filiazione e la generazione per cui Cristo si denomina Figlio non è esistita prima di Maria, così fa altrettanto questa seconda opinione. Perciò entrambe le opinioni escludono la generazione e la filiazione dalla natura divina, ma la riferiscono solo alla natura umana. – Ma secondo quest'ultima, ed è la sua particolarità, quando si parla del « Figlio di Dio » non si designerebbe una persona sussistente, bensì una proprietà sopraggiunta a una persona preesistente: poiché il Padre stesso, in quanto prese carne dalla Vergine, avrebbe preso il nome di Figlio: non già che il Figlio sia una persona sussistente distinta dalla persona del Padre.

Ma la falsità di quest'opinione si mostra chiaramente in base ai testi della Scrittura. Infatti:

1. Nella Scrittura Cristo non è detto soltanto figlio della Vergine, ma anche Figlio di Dio, come è evidente dai passi riferiti sopra [c. 2]. Ora, è impossibile che uno sia figlio di se stesso: poiché il figlio essendo generato dal padre, per il fatto che ne riceve l'essere, ne seguirebbe che sarebbe l'identica realtà a dare e a ricevere l'essere, il che è assolutamente impossibile. Dunque il Figlio non s'identifica con Dio Padre, ma Figlio e Padre sono distinti.

2. Inoltre il Signore afferma: « Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato »

2. Le origini del *modalismo*, che fu chiamato anche *monarchismo* e *patripassianismo* storicamente non sono molto chiare. I primi suoi propagatori furono Prassea e Noeto. « Gli altri difensori della dottrina modalista sono *Epigone* che fondò a Roma una setta ai primi del secolo III, *Cleomene* che gli successe a capo di codesta setta, e, finalmente, *Sabellio*, che esercitò nella stessa epoca, sotto Zefirino e Callisto, una grande influenza dando il suo nome al partito. Il *sabellianismo* subì, a poco a poco, notevoli modificazioni; e, quando i Padri del IV secolo si videro costretti a combatterlo, presentava la sua dottrina sotto forme sottilissime e capziosissime » (Cayré, *op. cit.*, vol. I, p. 175).

(*Giov.*, VI, 38); e ancora: « O Padre, glorificami presso di te » (*ibid.*, XVII, 5). Ora, da queste parole e da altre consimili risulta evidente che il Figlio è distinto dal Padre.

Ma secondo quest'opinione si potrebbe replicare che Cristo si dice Figlio di Dio Padre solo secondo la natura umana: e cioè perché Dio Padre medesimo ha creato ed ha santificato la natura umana che ha assunto. E così egli secondo la natura divina si direbbe padre di se stesso secondo la natura umana. Cosicché niente impedisce che egli, pur essendo lo stesso, secondo l'umanità sia distinto da se stesso secondo la divinità.

Però in tal modo ne seguirebbe che Cristo è denominato figlio di Dio come altri uomini, a motivo o della creazione, o della santificazione. Ora, invece noi abbiamo dimostrato sopra [c. 4], che Cristo si dice Figlio di Dio diversamente dagli altri santi. Perciò non si può accettare l'idea che Cristo possa essere il Padre stesso e figlio di se stesso.

3. Dove abbiamo un unico soggetto sussistente non è ammissibile l'uso del plurale. Ora, Cristo parla di se stesso e del Padre al plurale, dicendo: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (*Giov.*, X, 30). Dunque il figlio non s'identifica col Padre.

4. Se il Figlio non fosse distinto dal Padre che per il mistero dell'Incarnazione, prima dell'incarnazione non ci sarebbe stata tra loro nessuna distinzione. Invece dalla Sacra Scrittura risulta che prima dell'incarnazione il Figlio era distinto dal Padre. Nel Vangelo infatti si legge: « In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio » (*Giov.*, I, 1). Perciò il Verbo che era presso Dio aveva una certa distinzione da lui: perché il modo di esprimersi comporta appunto questo, quando si dice che uno è presso un altro. – Così pure i *Proverbi* (VIII, 30) affermano che egli è generato da Dio: « Ero con lui nel disporre tutte le cose », esprimendo ugualmente un'associazione e una distinzione. – E in Osea (I, 7) si legge: « Avrò misericordia della casa di Giuda, e li salverò nel Signore loro Dio »; nella quale espressione Dio Padre parla di salvare il popolo nel Dio Figlio, come mediante una persona distinta, degna però del nome di Dio. – Nella *Genesi* (I, 26) inoltre è riferita la frase: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza »; nella quale è designata espressamente la pluralità e la distinzione dei creatori dell'uomo. Ora, la Scrittura insegna che l'uomo è stato creato

dall'unico Dio. Perciò la pluralità e distinzione di Dio Padre e di Dio Figlio esisteva anche prima dell'incarnazione. Dunque non è vero che il Padre stesso è denominato Figlio per il mistero dell'Incarnazione [3].

5. Una vera filiazione appartiene a colui che è denominato figlio: infatti la mano o il piede di un uomo non prendono propriamente il nome di figlio, ma solo l'uomo stesso di cui fanno parte. Ora, *padre* e *figlio* implicano la distinzione di coloro che ne sono denominati, esattamente come *generante* e *generato*. Perciò se uno è vero figlio, si richiede che si distingua quale supposito o soggetto dal padre. Ma Cristo è vero Figlio di Dio; poiché in S. Giovanni si legge: « Affinché siamo nel suo vero Figlio Gesù Cristo » (*I Giov.*, V, 20). Dunque è necessario che Cristo sia un soggetto distinto dal Padre. Quindi il Padre non s'identifica col Figlio. – Inoltre dopo il mistero dell'Incarnazione il Padre ha attestato del Figlio: « Questi è il mio Figlio diletto » [*Matt.*, III, 17]. Ora, questa presentazione si riferiva a un soggetto. Perciò Cristo è un soggetto distinto dal Padre.

Gli argomenti poi con i quali Sabellio si sforza di confermare la sua tesi non dimostrano quello che lui vuole, come vedremo meglio in seguito [c. 9]. Poiché il fatto che « Dio è uno », o che « il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre » non dimostra che il Padre e il Figlio siano un solo supposito; poiché due supposti distinti possono avere tra loro un altro tipo di unità.

CAPITOLO VI

L'OPINIONE DI ARIO CIRCA IL FIGLIO DI DIO [1]

Essendo incompatibile con la Sacra Dottrina ritenere che il Figlio di Dio debba a Maria l'inizio della sua esistenza, come affermava Fotino [cfr. c. 4], o che il Padre, il quale è Dio dall'eternità, abbia cominciato ad essere Figlio mediante l'assunzione della carne, come aveva detto Sabellio [cfr. c. 5], ci furono altri che appoggiandosi

3. L'esegesi moderna è assai meno propensa ad ammettere il valore trinitario dei testi dell'Antico Testamento, qui riferiti da S. Tommaso.

1. Vedi I, q. 27, a. 1; e tutti gli altri ll. pp. indicati al capitolo precedente. In più vedi *Rom.*, c. 9, lect. 1; *Gal.*, c. 4, lect. 4; *Col.*, c. 1, lect. 4.

alla Scrittura sostennero l'opinione seguente circa la generazione divina: che il Figlio di Dio esisteva prima del mistero dell'Incarnazione, e prima della creazione del mondo; ma poiché il Figlio è distinto dal Padre, pensarono che egli non fosse della stessa natura del Padre. Essi infatti non potevano capire e non volevano credere che due realtà distinte secondo la persona avessero un'unica essenza o natura. E poiché secondo l'insegnamento della fede la sola natura di Dio Padre si ritiene che sia eterna, credettero che la natura del Figlio non fosse eterna, sebbene il Figlio sia anteriore alle altre creature. E siccome tutto ciò che non è eterno è stato fatto dal nulla e creato da Dio, affermavano che il Figlio di Dio è stato fatto dal nulla ed è una creatura. Ma poiché i testi della Scrittura li costringevano a denominare Dio anche il Figlio, com'è evidente da quanto sopra abbiamo riferito [c. 3], dicevano che egli è una cosa sola col Padre, non per natura, bensì per una certa unione di volontà, e per una partecipazione della somiglianza divina superiore a quella delle altre creature. Perciò siccome le creature più sublimi, che chiamiamo angeli, nella Scrittura sono denominati « dèi » e « figli di Dio », come in quel testo di *Giobbe* (XXXVIII, 7), « dov'eri tu... quando insieme mi lodavano gli astri del mattino, e giubilavano tutti i figli di Dio? », e in quell'espressione dei *Salmi* (LXXXI, 1), « Dio si alza nell'assemblea degli dèi », bisognava chiamare Figlio di Dio e Dio anche questa creatura al di sopra delle altre, in quanto più nobile di esse, al punto che per mezzo di lui Dio Padre ha creato ogni altra creatura [2].

Costoro si sforzavano di confermare la loro tesi con dei passi della Sacra Scrittura. Infatti:

1. Rivolgendosi al Padre il Figlio afferma: « Questa è la vita eterna, che conoscano te solo vero Dio » (*Giov.*, XVII, 3). Dunque solo il Padre è vero Dio. Quindi siccome il Figlio non è il Padre, il Figlio non può essere vero Dio.

2. L'Apostolo scrisse nella *I a Tim.* (VI, 14 ss.): « Osserverai questo comando irreprensibile senza macchia, sino alla venuta del Signor nostro Gesù Cristo, il quale verrà mostrato a suo tempo

2. Data l'enorme risonanza dell'eresia di Ario, S. Tommaso le dedica tre lunghi capitoli, che nella *Cont. Gent.*, costituiscono il nucleo centrale del suo trattato teologico sulla SS. Trinità.

dal beato e solo potente Re dei re e Signore dei dominanti, che solo possiede l'immortalità ed abita in una luce inaccessibile»; parole nelle quali appare netta la distinzione tra Dio Padre che mostra e Cristo che viene mostrato. Perciò solo Dio Padre che mostra è il potente Re dei re e Signore dei dominanti, il solo che possieda l'immortalità e che abiti in una luce inaccessibile. Dunque solo il Padre è vero Dio. Quindi non il Figlio.

3. Inoltre il Signore afferma: «Il Padre è maggiore di me» (*Giov.*, XIV, 28); e l'Apostolo scrive che il Figlio è soggetto al Padre: «Quando tutte le cose gli saranno sottomesse, allora anche il Figlio sarà soggetto a lui», cioè al Padre, «che gli assoggettò tutte le cose» (*I Cor.*, XV, 28). Ora, se la natura del Padre e del Figlio fosse unica, unica sarebbe anche la loro grandezza e maestà: poiché il Figlio non sarebbe minore del Padre, né soggetto al Padre. Dunque, secondo la Scrittura, il Figlio, come costoro credevano, non ha la stessa natura del Padre.

4. La natura del Padre esclude l'indigenza. Invece essa si riscontra nel Figlio: infatti la Scrittura mostra che questi riceve dal Padre; e ricevere è di chi è nell'indigenza. In Matteo, p. es., si legge: «Tutte le cose mi sono state date dal Padre mio» (*Matt.*, XI, 27); e in Giovanni: «Il Padre ama il Figlio e ha dato tutto in suo potere» (*Giov.*, III, 35). Perciò il Figlio non è della stessa natura del Padre.

5. Imparare ed essere soccorsi è proprio di chi ha bisogno. Ora, il Figlio è istruito ed aiutato dal Padre. Infatti nel Vangelo si legge: «Il Figlio non può fare nulla da solo, ma soltanto quello che vede fare dal Padre» (*Giov.*, V, 19); e poco dopo: «Il Padre ama il Figlio e gli manifesta tutto quello che fa» [v. 20]; e ancora, il Figlio dice ai suoi discepoli: «Vi ho fatto conoscere tutto quello che ho udito dal Padre» (*Giov.*, XV, 15). Quindi il Figlio non è della stessa natura del Padre.

6. Ricevere comandi, ubbidire, pregare ed essere inviato è proprio dell'inferiore. Ebbene, tutto questo è affermato dal Figlio. Ecco le sue parole: «Come il Padre mi ha comandato, così io agisco» (*Giov.*, XIV, 31). E S. Paolo scrive: «Si è fatto obbediente al Padre fino alla morte» (*Fil.*, II, 8). E nel Vangelo si legge: «Io pregherò il Padre, che vi dia un altro consolatore» (*Giov.*, XIV, 16).

Finalmente l'Apostolo afferma: « Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il proprio Figlio » (*Gal.*, IV, 4). Dunque il Figlio è minore del Padre e a lui sottoposto.

7. Il Figlio è stato glorificato dal Padre, come diceva lui stesso: « Padre, glorifica il tuo nome... Venne allora una voce dal cielo: L'ho glorificato e lo glorificherò di nuovo » (*Giov.*, XII, 28). E l'Apostolo scrive: « Dio resuscitò Gesù Cristo dai morti » (*Rom.*, VIII, 11). S. Pietro inoltre afferma che egli « è stato esaltato alla destra di Dio » (*Atti*, II, 33). Quindi sembra da tutto questo che egli sia inferiore al Padre.

8. Nella natura del Padre non può esserci nessun difetto. Invece nel Figlio si riscontra una limitazione di potere: poiché in Matteo (XX, 22) si legge: « Quanto a farvi sedere alla mia destra o alla mia sinistra non spetta a me concedervelo, ma spetterà a coloro per i quali è stato preparato dal Padre mio ». – Inoltre si riscontra una limitazione di scienza; poiché egli stesso afferma: « Nessuno conosce quel giorno e quell'ora, né gli angeli del cielo né il Figlio, ma solo il Padre » (*Marco*, XIII, 32). – E si riscontra in lui anche una mancanza di serenità spirituale, poiché la Scrittura asserisce che in lui ci furono tristezza, ira ed altre passioni del genere. Perciò il Figlio non aveva la stessa natura del Padre.

9. La Scrittura inoltre dice espressamente che il Figlio di Dio è una creatura. Infatti nell'*Ecclesiastico* [la Sapienza] afferma: « Ha parlato a me il creatore di tutte le cose, e colui che mi ha creato ha riposato nella mia tenda » (*Eccli.*, XXIV, 12). E ancora: « Fui creata da principio e prima dei secoli » [v. 14]. Dunque il Figlio è una creatura.

10. Il Figlio è annoverato fra le creature. Infatti nell'*Ecclesiastico* sono riferite queste parole della Sapienza: « Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo, primogenita, prima di ogni altra creatura » (*Eccli.*, XXIV, 5). E l'Apostolo scriveva a proposito del Figlio, che egli è: « primogenito tra tutte le creature » (*Col.*, I, 15). Quindi è chiaro che il Figlio è nella serie delle creature, e occupa tra loro il primo posto.

11. Il Figlio inoltre così prega il Padre per i suoi discepoli: « La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data ad essi, affinché siano una cosa sola, come anche noi siamo una cosa sola » (*Giov.*, XVII, 22).

Perciò Padre e Figlio sono una cosa sola come Cristo voleva che lo fossero i discepoli. Ora, egli non voleva che i discepoli fossero una cosa sola per essenza. Dunque il Padre e il Figlio non sono una cosa sola per essenza. E di conseguenza il Figlio è una creatura sottoposta al Padre.

Questa è dunque la tesi di Ario[3] e di Eunomio[4] [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, 49, 54]. E sembra che essa sia derivata dalle dottrine dei Platonici, i quali ammettevano un Dio sommo, padre e creatore di tutte le cose, da cui sarebbe sgorgata dapprima una *mente*, superiore a tutti gli altri esseri, nella quale sarebbero le forme di tutte le cose, e che essi denominavano « intelletto paterno »; ad essa sarebbe seguita l'anima del mondo; e finalmente le altre creature. Perciò quello che la Sacra Scrittura dice del Figlio di Dio, essi lo applicavano alla mente suddetta: specialmente perché i libri santi chiamavano il Figlio di Dio « sapienza di Dio », e « Verbo di Dio ». Con codesta opinione concorda la teoria di Avicenna [cfr. *Metaph.*, tract. 9, c. 4], il quale sopra l'anima del primo cielo ammetteva un'intelligenza prima, che muove il primo cielo, e sopra di essa e al vertice di tutto, collocava finalmente Dio.

Perciò gli Ariani immaginarono che il Figlio di Dio fosse una creatura superiore a tutte le altre creature, mediante la quale Dio avrebbe creato tutte le cose: specialmente perché alcuni Filosofi avevano insegnato che le cose sarebbero derivate dal primo principio con un certo ordine, cosicché mediante il primo essere creato sarebbero stati creati tutti gli altri.

3. Ario [256-336], originario della Libia, fu formato alla scuola teologica di Antiochia, e quindi incardinato nella chiesa di Alessandria. Poco o nulla rimane dei suoi scritti, che del resto non furono numerosi. Ma la diffusione delle sue idee, fedelmente ricapitolate in questa pericope da S. Tommaso, fu così grande nel secolo IV, da sconvolgere tutte le chiese d'Oriente e d'Occidente. Per far fronte all'eresia fu radunato nel 325 il Concilio di Nicea.

4. Eunomio [† 390 circa], segretario dell'ariano Aezio, nel 360 divenne vescovo di Cizico. Fino alla morte combatté accanitamente la fede nicena, diventando il più autorevole esponente della fazione ariana.

Capitolo VII

CONFUTAZIONE DELL'OPINIONE DI ARIO CIRCA IL FIGLIO DI DIO [1]

Ma che la suddetta opinione è incompatibile con la Sacra Scrittura lo può scorgere con chiarezza chiunque consideri attentamente le parole dei libri santi. Infatti:

1. Quando la Sacra Scrittura denomina figli di Dio, sia il Cristo Figlio di Dio, sia gli angeli, lo fa per motivi del tutto diversi. Ecco perché l'Apostolo scrive: « A quale mai degli angeli Dio disse: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato? » (*Ebr.*, I, 5); parole che invece egli riferisce a Cristo. Mentre, secondo l'opinione suddetta, gli angeli e Cristo dovrebbero dirsi figli per lo stesso motivo: poiché il termine *figlio* spetterebbe all'uno e agli altri per la sublimità della natura in cui sarebbero stati creati da Dio.

Poco importa che Cristo sia di una natura superiore a quella degli altri angeli: perché anche tra gli angeli si riscontrano diversi ordini, come sopra abbiamo visto [lib. III, c. 80], e tuttavia a tutti spetta l'identico tipo di filiazione. Perciò Cristo non è denominato Figlio di Dio nel senso asserito dagli Ariani.

2. Dal momento che a motivo della creazione il termine *figlio di Dio* spetta a molti esseri, ossia a tutti gli angeli e a tutti i santi, se anche Cristo fosse così denominato per lo stesso motivo, non sarebbe « unigenito », sebbene per l'eccellenza della sua natura tra tutti potrebbe dirsi « primogenito ». Invece la Scrittura asserisce che egli è unigenito: « Lo abbiamo visto quale unigenito del Padre » (*Giov.*, I, 14). Dunque egli non è denominato Figlio di Dio a motivo della creazione.

3. Il termine *figlio* con proprietà e verità deriva dalla generazione dei viventi, nei quali il generato procede dalla sostanza del generante: altrimenti il termine figlio non è usato secondo verità, ma piuttosto in senso metaforico, come quando chiamiamo figli i discepoli, o coloro che sono affidati alle nostre cure. Perciò se Cristo non fosse denominato Figlio che a motivo della creazione, dal momento che quanto è creato da Dio non deriva dalla sostanza di Dio, Cristo

1. Il. pp.: vedi cc. 5, 6.

non potrebbe denominarsi suo Figlio in senso vero. Ora invece, sta scritto che egli è vero Figlio, poiché in S. Giovanni si legge: « Affinché siamo nel vero Figlio di lui, Gesù Cristo » (*I Giov.*, V, 20). Quindi egli è detto Figlio di Dio, non perché creato da Dio nella più alta eccellenza di natura, ma perché generato dalla sostanza di Dio.

Se Cristo fosse denominato Figlio di Dio a motivo della creazione, non sarebbe vero Dio: poiché nessun essere creato può dirsi Dio, se non per una certa somiglianza con lui. Ora, Gesù Cristo è vero Dio: infatti S. Giovanni, dopo aver detto, « Affinché siamo nel vero Figlio di lui », aggiunge: « Questi è il vero Dio e la vita eterna » [loco cit.]. Dunque Cristo non è denominato Figlio di Dio a motivo della creazione.

5. Inoltre S. Paolo scrive: « Tra costoro [gli ebrei fedeli] c'è Cristo secondo la carne, il quale è sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli » (*Rom.*, IX, 5). E ancora: « Aspettando la beata speranza e la venuta gloriosa del grande Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo » (*Tit.*, II, 13). E in Geremia si legge: « Io susciterò a David un rampollo giusto... questo è il nome col quale sarà chiamato: Signore nostro giusto » (*Ger.*, XIII, 5, 6). Nella quale espressione l'ebraico usa il tetragramma [2], che certamente veniva riservato a Dio soltanto. Da ciò quindi risulta che il Figlio di Dio è vero Dio.

6. Se Cristo è vero Figlio, necessariamente ne segue che è vero Dio. Ciò che infatti è generato da un altro non si può dire suo vero figlio, anche se nato dalla sua sostanza, se non è della medesima specie del generante: il figlio di un uomo, insomma, deve essere uomo. Perciò se Cristo è vero Figlio di Dio, bisogna che sia vero Dio. Dunque non è qualcosa di creato.

7. Nessuna creatura può ricevere tutta la pienezza della bontà divina: poiché com'è evidente da quanto abbiamo detto [c. 1], le perfezioni derivano da Dio degradando progressivamente. Cristo ha invece in sé tutta la pienezza della bontà divina; poiché l'Apostolo afferma: « In lui abita tutta la pienezza della divinità » (*Col.*, II, 9). Quindi Cristo non è una creatura.

2. Il *tetragramma* non è che il nome di *Javè* composto appunto di quattro lettere dell'alfabeto ebraico: יהוה.

8. Sebbene l'intelletto angelico abbia una conoscenza più perfetta dell'intelletto umano, tuttavia è molto lontano dall'intelletto divino. Ora, l'intelletto di Cristo non è inferiore nella conoscenza all'intelletto divino; poiché l'Apostolo scrive che, « in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza » (*Col.*, II, 3). Perciò il Cristo Figlio di Dio non è una creatura di Dio.

9. Tutto quello che Dio ha in se stesso fa parte della sua essenza, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [cc. 21 ss.]. Ora, tutte le cose che il Padre ha, sono del Figlio; poiché il Figlio stesso afferma: « Tutto ciò che il Padre ha, è mio » (*Giov.*, XVI, 15); e parlando al Padre aggiunge: « Tutto ciò che è mio è tuo, e ciò che è tuo è mio » (*Giov.*, XVII, 10). Dunque è identica l'essenza del Padre e del Figlio. Quindi il Figlio non è una creatura.

10. L'Apostolo scrive ai *Filippesi* (II, 6, 7), che il Figlio prima di annientare se stesso prendendo la forma di servo, « era nella forma di Dio ». Ora, « forma di Dio » non significa altro che la natura divina: come « forma di servo » non significa altro che la natura umana. Dunque il Figlio è di natura divina. E quindi non è una creatura.

11. Niente di creato può essere uguale a Dio. Ora, il Figlio è uguale al Padre. Infatti nel Vangelo si legge: « I Giudei cercavano di ucciderlo, non solo perché trasgrediva il sabato, ma perché affermava che Dio era suo Padre, facendosi così eguale a Dio » (*Giov.*, V, 18). Questa quindi è la relazione dell'Evangelista, « la cui testimonianza è verace » [*ibid.*, XIX, 35; XXI, 24]: che Cristo dichiarava di essere Figlio di Dio e uguale a Dio, e che per questo i Giudei lo perseguitavano. Ora, nessun cristiano dubita che quanto Cristo diceva di se stesso è vero; poiché l'Apostolo afferma, che « egli non compiva una rapina nel considerarsi uguale a Dio » (*Fil.*, II, 6). Dunque il Figlio è uguale al Padre. E quindi non è una creatura.

12. Nei *Salmi* si legge che non si può paragonare nessuno a Dio neppure tra gli angeli, che sono denominati figli di Dio (*Sal.*, LXXXVIII, 7): « Chi è simile a Dio tra i figli di Dio? » E ancora: « O Dio, chi può dirsi simile a te? » (*Sal.*, LXXXII, 1). Ciò deve intendersi della perfetta somiglianza, com'è evidente da quanto abbiamo detto nel *Primo Libro* [c. 29]. Invece Cristo dichiara di avere una perfetta somiglianza col Padre persino nel vivere: « Come

il Padre ha
la vita in se
rare tra i fi
13. Ness
essenza: in
sono inferio
quiddità di
senta il Pad
di Dio invisi
magine imp
di farci con
« immagine
un'immagine
poiché l'Apo
figura della
una creatura.
14. Nessu
gere da causa
un uomo, p.
uomini; poich
che è fuori d
della generazi
universale di
lui tutte le cose
30) la Sapienza
tutte le cose »;
in cielo e in t
delle creature.
15. Da quan
evidente che le
possono essere p
strato [*ibid.*, c.
Ebbene, il Figli
cendoli nell'esser
minazioni, sia i
mezzo di lui e i
creatura.

il Padre ha la vita in se stesso, così diede anche al Figlio di avere la vita in se stesso » (*Giov.*, V, 26). Perciò Cristo non si può annoverare tra i figli di Dio per creazione.

13. Nessuna sostanza creata può rappresentare Dio nella sua essenza: infatti tutti gli aspetti di perfezione di qualsiasi creatura sono inferiori a ciò che Dio è; cosicché non si può conoscere la *quiddità* di Dio mediante nessuna creatura. Invece il Figlio rappresenta il Padre: poiché di lui l'Apostolo afferma che è « l'immagine di Dio invisibile » (*Col.*, I, 15). E perché non si pensi che sia un'immagine imperfetta, incapace di rappresentare l'essenza di Dio, e di farci conoscere la sua *quiddità*, al pari dell'uomo che è detto « immagine di Dio » (*I Cor.*, XI, 7), viene dichiarato che egli è un'immagine perfetta, la quale rappresenta l'essenza stessa di Dio; poiché l'Apostolo scrive: « Essendo lo splendore della gloria e figura della sua sostanza... » (*Ebr.*, I, 3). Dunque il Figlio non è una creatura.

14. Nessun essere che faccia parte di un dato genere, può fungere da causa universale delle cose che appartengono a quel genere: un uomo, p. es., non può essere la causa universale di tutti gli uomini; poiché niente può essere causa di se stesso; il sole invece che è fuori del genere umano, è [a suo modo] causa universale della generazione umana, e così pure Dio. Ora, il Figlio è causa universale di tutte le creature, poiché sta scritto: « Per mezzo di lui tutte le cose sono state create » (*Giov.*, I, 3); e nei *Proverbi* (VIII, 30) la Sapienza divina generata afferma: « Ero con lui nel costituire tutte le cose »; e l'Apostolo scrive: « In lui furono create tutte le cose in cielo e in terra » (*Col.*, I, 16). Dunque egli è fuori dal genere delle creature.

15. Da quanto abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* [c. 98] è evidente che le sostanze incorporee che denominiamo angeli, non possono essere prodotte che per creazione; ed abbiamo anche dimostrato [*ibid.*, c. 21] che nessun essere può creare all'infuori di Dio. Ebbene, il Figlio di Dio Gesù Cristo è causa degli angeli, producendoli nell'essere. Infatti l'Apostolo scrive: « Sia i troni, sia le dominazioni, sia i principati, sia le potestà, tutti sono stati creati per mezzo di lui e in lui » (*Col.*, I, 16). Dunque il Figlio non è una creatura.

16. L'azione propria di ciascun essere, derivando dalla natura di esso, a nessun essere può appartenere l'operazione propria di un dato essere, senza che esso ne abbia la natura: gli esseri infatti che non hanno la specie umana non possono avere neppure l'agire dell'uomo. Ora, al Figlio spettano le azioni proprie di Dio: ossia, creare, come abbiamo già dimostrato; sostentare e conservare tutte le cose nell'essere; e cancellare i peccati, che sono azioni proprie di Dio, come è evidente da quanto abbiamo già spiegato [lib. III, cc. 65, 157]. Del Figlio infatti si legge nella Scrittura, che « tutte le cose sussistono in lui » (*Col.*, I, 17); e ancora, che « egli sostiene tutte le cose con la parola della sua virtù, compiendo la purificazione dei peccati » (*Ebr.*, I, 3). Dunque il Figlio di Dio è di natura divina e non è una creatura.

Siccome però un Ariano potrebbe replicare che queste opere il Figlio le compie non come agente principale, bensì come suo strumento, agendo non per virtù propria, ma solo per virtù dell'agente principale, il Signore esclude codesta spiegazione, dicendo: « Tutto ciò che fa il Padre lo fa *egualmente* anche il Figlio » (*Giov.*, V, 19). Perciò come il Padre opera per se stesso e per virtù propria, così agisce anche il Figlio.

17. Inoltre da questo testo si deve concludere che è identica la virtù e la potenza del Figlio e del Padre. Infatti in esso si afferma non solo che il Figlio opera « ugualmente » come il Padre, ma che fa le stesse cose e ugualmente. Ora, la stessa azione può essere compiuta da due agenti, o in modo disuguale, come quando l'identica cosa è compiuta dall'agente principale e dallo strumento; oppure, se viene compiuta in modo uguale, bisogna che codesti agenti si associno in un'unica virtù. Virtù che talora viene combinata dalle virtù diverse esistenti in agenti diversi, com'è evidente nel caso di molti barcaioli che trascinano una nave: essi infatti trascinano tutti egualmente; ma poiché la virtù di ciascuno è imperfetta e insufficiente a tale effetto, dalle diverse virtù si combina una virtù unica che è di tutti, sufficiente per trascinare la nave. Ma questo non si può dire a proposito del Padre e del Figlio: poiché la virtù di Dio Padre non è imperfetta, ma infinita, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 43]. Perciò bisogna che la virtù del Padre e del Figlio sia numericamente identica. E poiché la virtù deriva dalla natura di ciascuna cosa, bisogna che sia numericamente identica la natura o

l'essenza del Padre e del Figlio. – Ciò si può concludere anche dagli argomenti precedenti. Infatti, se nel Figlio c'è la natura divina, come abbiamo dimostrato con tante ragioni, siccome la natura divina non può essere che una, e lo abbiamo già visto nel *Primo Libro* [c. 42], ne segue necessariamente che sia numericamente identica la natura, o essenza nel Padre e nel Figlio.

18. L'ultima nostra beatitudine consiste solo in Dio; soltanto in lui va riposta la speranza dell'uomo; ed a lui solo l'uomo deve rivolgere il culto di latria, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [cc. 37, 52, 120]. Ebbene, la nostra beatitudine consiste pure nel Figlio di Dio; poiché nel Vangelo si legge: « Questa è la vita eterna, che conoscano te », cioè il Padre, « e colui che hai mandato, Gesù Cristo » (*Giov.*, XVII, 3). E nelle sue lettere S. Giovanni scrive che il Figlio è « vero Dio e vita eterna » (*Giov.*, I, 5, 20). Ora, è certo che col termine « vita eterna », la sacra Scrittura intende l'ultima beatitudine. – Inoltre Isaia, in un passo citato dall'Apostolo (*Rom.*, XV, 12), afferma: « La radice di Jesse si innalzerà come un vessillo sui popoli, in essa le nazioni spereranno » (*Is.*, XI, 10). – E nei *Salmi* si legge: « Lo adoreranno tutti i re della terra e tutte le genti lo serviranno » (*Sal.*, LXXI, 11). E nel Vangelo si auspica che « tutti onorino il Figlio come onorano il Padre » (*Giov.*, V, 23). – E nei *Salmi* si legge ancora: « Adoratelo, o angeli tutti del cielo » (*Sal.*, XLVI, 7), rifacendosi al Figlio, come sappiamo dalla citazione dell'Apostolo nella lettera agli *Ebrei* (I, 6). – Dunque è evidente che il Figlio di Dio è vero Dio.

A favore di questa conclusione valgono pure gli argomenti che abbiamo portato sopra [c. 4] contro Fotino, per dimostrare che Cristo è Dio, non fatto ma vero.

Perciò la Chiesa Cattolica, ammaestrata da questi e da altri brani della Sacra Scrittura, confessa che Cristo è vero e naturale Figlio di Dio, eterno, uguale al Padre, vero Dio, della stessa essenza e natura del Padre, generato, non già prodotto o creato.

È così evidente che soltanto la fede della Chiesa Cattolica riconosce una vera generazione in Dio, affermando che la generazione del Figlio è dovuta al fatto che il Figlio ha ricevuto dal Padre la natura divina. Invece gli altri, gli eretici, attribuiscono questa generazione a una natura estranea: Fotino e Sabellio alla natura umana; Ario invece non alla natura umana, bensì a una natura creata su-

periore alle altre creature. – Inoltre Ario si differenzia da Sabellio e da Fotino sostenendo che la generazione suddetta avvenne prima della creazione del mondo; mentre essi negano che essa sia stata anteriore alla nascita dalla Vergine. – Tuttavia Sabellio si differenzia da Fotino per il fatto che riconosce Cristo come Dio vero e naturale, non così Fotino e Ario. Però mentre per Fotino Cristo è un puro uomo, per Ario sarebbe composto da una eccellentissima creatura divina e umana. Costoro tuttavia ritengono che la persona del Padre sia distinta da quella del Figlio, cosa che Sabellio nega.

Perciò la fede cattolica, passando per la via di mezzo, confessa con Ario e con Fotino, contro Sabellio, la distinzione delle persone del Padre e del Figlio, generata quella del Figlio e del tutto ingenerata quella del Padre; mentre con Sabellio, contro Ario e Fotino, confessa che Cristo è Dio vero e naturale, in possesso della stessa natura del Padre, sebbene non della stessa persona. – E anche da questo si può ricavare un indizio a favore della verità cattolica; poiché come nota il Filosofo [*Anal. Prior.*, II, c. 2, n. 2], la verità riceve riconoscimenti anche dall'errore: poiché le cose false non solo distano dal vero, ma persino tra loro.

Capitolo VIII

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI CHE ARIO ADDUCEVA IN SUO FAVORE[1]

Non potendo una verità essere contraria a un'altra verità, è chiaro che i testi che gli Ariani traggono dalla Scrittura per confermare il proprio errore [cfr. c. 6], non possono essere conformi alla loro tesi. Infatti avendo noi dimostrato [c. 7] che il Padre e il Figlio hanno numericamente l'identica essenza e natura divina, per cui sia l'uno che l'altro ha il nome di Dio, è necessario che il Padre e il Figlio non siano due dèi, ma un unico Dio. Poiché se fossero più dèi bisognerebbe che l'essenza della divinità fosse spartita in ognuno di essi, come tra due uomini è spartita numericamente l'umanità. Il che è assurdo, soprattutto perché la natura divina s'identifica con Dio stesso, come sopra abbiamo visto [lib. I,

1. Il. pp.: vedi c. 6.

cc. 21 ss.]; per cui ne segue necessariamente che essendo nel Padre e nel Figlio un'unica natura divina, il Padre e il Figlio sono un unico Dio. Perciò, pur credendo noi che il Padre sia Dio e che il Figlio sia Dio, non intendiamo abbandonare la tesi che sostiene l'esistenza di un unico Dio, la quale tesi abbiamo confermato con ragionamenti e con autorità nel *Primo Libro* [c. 42]. Quindi pur essendoci un solo vero Dio, tuttavia questo noi crediamo che si debba affermare e del Padre e del Figlio.

1. Perciò quando il Signore, rivolgendosi al Padre, dice: « Affinché conoscano te, solo vero Dio », non si deve intendere che il solo Padre è vero Dio, nel senso che non è vero Dio il Figlio, il che è dimostrato invece chiaramente dai testi della Scrittura; ma nel senso che al Padre spetta l'unica e sola divinità, senza però escludere il Figlio. Ecco perché di proposito il Signore non dice: « affinché conoscano il solo vero Dio »; ma dice: « affinché conoscano te », aggiungendo dopo, « solo vero Dio », per chiarire che il Padre, di cui egli si dichiarava Figlio, era quel Dio nel quale si riscontra la sola vera divinità. E poiché un vero figlio deve avere la stessa natura del padre, quelle parole invece di escludere il Figlio, dimostrano piuttosto che quella sola vera divinità spetta anche al Figlio. Ecco perché S. Giovanni al termine della sua prima lettera, quasi spiegando queste parole del Signore, attribuisce al vero Figlio entrambe le cose che il Signore afferma del Padre, ossia che è vero Dio, e che in lui consiste la vita eterna: « Affinché conosciamo il vero Dio e siamo nel vero suo Figlio. Questi è vero Dio e vita eterna » (*I Giov.*, V, 20). – Del resto anche se il Figlio avesse dichiarato che solo il Padre è vero Dio, non per questo il Figlio sarebbe escluso dall'essere vero Dio: infatti il Padre e il Figlio essendo l'unico Dio, come qui sopra abbiamo visto [c. 7], tutto quello che si afferma del Padre in quanto vero Dio, vale anche per il Figlio e viceversa. Quando, p. es., il Signore afferma: « Nessuno conosce il Figlio all'infuori del Padre, e nessuno conosce il Padre all'infuori del Figlio » (*Matt.*, XI, 27), non intende escludere né il Padre né il Figlio dalla conoscenza di loro stessi.

2. Da ciò risulta evidente che la vera divinità del Figlio non è esclusa da quelle parole dell'Apostolo: « ... il quale verrà mostrato a suo tempo dal beato e solo potente Re dei re e Signore dei dominanti ». Poiché in questa frase non viene nominato il Padre, ma

ciò che è comune al Padre e al Figlio. Che poi il Figlio sia Re dei re e Signore dei dominanti è evidente da quel passo dell'*Apocalisse* (XIX, 13): « Egli era vestito di una veste tinta di sangue, ed era denominato il Verbo di Dio », con quel che segue: « Egli porta scritto sulle sue vesti e sul suo fianco: Re dei re e Signore dei dominanti » [v. 17]. – Ed anche l'espressione paolina successiva, « che solo possiede l'immortalità », non è tale da escludere il Figlio: poiché spetta proprio a lui dare l'immortalità ai credenti, secondo le parole evangeliche: « Chi crede in me non morirà in eterno » (*Giov.*, XI, 26). – Anzi, è certo che si addicono al Figlio anche le parole successive di quel testo: « Che nessun uomo ha mai veduto e neppure può vedere »; poiché il Signore afferma: « Nessuno conosce il Figlio all'infuori del Padre » (*Matt.*, XI, 27). Né fa difficoltà il fatto che egli è apparso visibilmente; perché ciò è vero secondo la carne; mentre secondo la divinità egli è invisibile come il Padre. Ecco perché l'Apostolo nella medesima epistola scrive: « È evidentemente grande il mistero di pietà, il quale si è manifestato nella carne » (*I Tim.*, III, 16). E il fatto che questa affermazione paolina si riferisce solo al Padre, non ci obbliga a intenderla nel senso che va distinto colui che mostra da colui che è mostrato; perché anche il Figlio mostra se stesso, secondo quelle sue parole: « Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io l'amerò e gli manifesterò me stesso » (*Giov.*, XIV, 21). Cosicché anche a lui rivolgiamo la preghiera: « Mostraci il tuo volto e saremo salvi » [*Sal.*, LXXIX, 4].

3. La frase del Signore: « Il Padre è maggiore di me » viene spiegata dall'Apostolo. Infatti siccome *maggiore* è correlativo di *minore*, quella comparazione va applicata al Figlio in quanto è stato « minorato ». Ebbene, l'Apostolo spiega che è stato minorato per aver assunto la natura di servo, pur restando uguale a Dio Padre secondo la natura divina. Ecco le sue parole: « Sussistendo nella natura di Dio, non considerò questa sua eguaglianza con Dio come una rapina, ma annientò se stesso, assumendo la natura di schiavo » (*Fil.*, II, 6). Quindi non c'è da meravigliarsi che per questo il Padre sia detto maggiore di lui, dal momento che l'Apostolo lo dichiara in tal senso minorato al di sotto degli angeli: « Quel Gesù che è stato fatto di poco inferiore agli angeli, noi lo vediamo per via della morte patita, coronato di gloria e di onore » (*Ebr.*, II, 9). – Da ciò risulta pure evidente per la medesima ragione, ossia secondo la natura

umana, che il Figlio è detto da S. Paolo « soggetto al Padre ». Ciò risulta anche dal contesto della lettera citata. Infatti l'Apostolo aveva detto in precedenza: « Da un uomo la morte, e da un uomo deriva la resurrezione dei morti » [*I Cor.*, XV, 21], per concludere che « ciascuno risorgerà a suo tempo: prima Cristo, quindi coloro che sono di Cristo » [v. 23]; e aggiunge: « Da ultimo verrà la fine, quando [Cristo] consegnerà il regno a Dio Padre » [v. 24]; e dopo aver mostrato quale sia codesto regno, nel senso che a lui devono essere assoggettate tutte le cose, finalmente conclude: « Quando saranno state assoggettate a lui tutte le cose, allora il Figlio stesso sarà soggetto a colui che gli ha assoggettato ogni cosa » [v. 28]. Perciò il contesto stesso dimostra che ciò va inteso di Cristo in quanto uomo: poiché è così che egli è morto ed è risuscitato. Infatti egli stesso in quanto Dio, facendo « tutto quello che fa il Padre », come abbiamo visto nel capitolo precedente, assoggetta a sé tutte le cose, secondo le parole dell'Apostolo: « Noi aspettiamo il Signore nostro Gesù Cristo, il quale trasformerà questo nostro misero corpo, per conformarlo al corpo della sua gloria, mediante quel potere col quale è in grado di assoggettare a sé tutte le cose » (*Fil.*, III, 20).

4. Il fatto poi che la Scrittura presenta il Padre che *dà* e il Figlio che riceve, non può dimostrare una qualche indigenza di quest'ultimo, ché anzi ciò si richiede proprio perché questi sia Figlio: infatti egli non potrebbe essere Figlio, se non fosse generato dal Padre. Ora, ogni generato riceve la sua natura dal generante. Quindi l'affermazione che il Padre dà al Figlio, non indica altro che la generazione del Figlio, in cui il Padre ha dato al Figlio la propria natura. – E questo si può rilevare anche da ciò che viene dato. Infatti il Signore afferma: « Quello che il Padre ha dato a me è superiore ad ogni cosa » (*Giov.*, X, 29). Ora, ciò che è superiore a ogni cosa è la natura divina, secondo la quale il Figlio è uguale al Padre. Tale spiegazione emerge dalle parole stesse del Signore. Egli aveva detto in precedenza che « nessuno può strappargli dalle mani le sue pecore » [v. 28]; e lo dimostra sia con l'affermazione suddetta, cioé perché quanto gli è stato dato dal Padre « è superiore a ogni cosa »; sia anche perché « nessuno può strapparle dalle mani del Padre ». Ne segue però che non è possibile neppure strapparle dalle mani del Figlio. Ma non ne seguirebbe, se egli non fosse uguale al Padre per quanto gli viene dato dal Padre. Ecco perché per spiegarsi più chiaramente

aggiunge: « Io e il Padre siamo una cosa sola » [v. 30]. Una frase analoga la troviamo in S. Paolo: « [Dio] gli diede un nome che è sopra ogni nome, affinché al nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio in cielo, in terra e nell'inferno » (*Fil.*, II, 9). Ora, il nome superiore ad ogni nome, venerato da ogni creatura altro non è che il nome di Dio. Perciò in tale donazione è indicata la stessa generazione divina, secondo la quale il Padre ha dato al Figlio la vera divinità. – Hanno lo stesso significato le parole in cui egli dice che il Padre gli ha dato « tutte le cose ». Infatti non avrebbe ricevuto dal Padre tutte le cose, se « tutta la pienezza della divinità » [*Col.*, II, 9], esistente nel Padre, non fosse anche nel Figlio.

Perciò dal fatto che afferma di aver ricevuto dal Padre, Cristo dichiara contro Sabellio di essere vero Figlio di Dio [cfr. c. 5]. E dalla grandezza di quanto gli viene dato, a confusione di Ario, dichiara di essere uguale al Padre. È evidente quindi che questa donazione non sta ad indicare un'indigenza nel Figlio. Questi infatti non è esistito come Figlio prima di tale donazione: poiché la sua generazione altro non è che codesta donazione. Né la pienezza del dono concesso ammette la possibilità di un'indigenza in colui che lo riceve.

Né ciò è contraddetto dal fatto che secondo la Scrittura il Padre ha attuato questa donazione nel tempo, come in quell'espressione usata dal Signore dopo la resurrezione: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra » (*Matt.*, XXVIII, 18); e là dove l'Apostolo afferma che « Dio ha esaltato il Cristo e gli ha dato un nome che è al di sopra di ogni nome, perché si era fatto obbediente fino alla morte » (*Fil.*, II, 5, 9), come se codesto nome egli non l'avesse avuto dall'eternità. Infatti la Scrittura è solita affermare che le cose sono, o che avvengono quando vengono conosciute. Ora, che il Figlio abbia ricevuto dall'eternità il potere e il nome di Dio, fu manifestato al mondo dopo la resurrezione per la predicazione dei suoi discepoli. E ciò è dichiarato anche dalle parole del Signore: « Glorificami, o Padre, presso di te, con la gloria che io ho avuto prima che il mondo fosse » (*Giov.*, XVII, 5). Infatti con esse chiede che la sua gloria, ricevuta dal Padre nell'eternità in quanto Dio, venga manifestata anche in lui fattosi uomo.

5. Ciò spiega inoltre come il Figlio possa imparare pur senza mai essere ignorante. Infatti nel *Primo Libro* [c. 45] noi abbiamo spie-

gato che intendere ed essere in Dio sono l'identica cosa. Perciò la comunicazione della natura divina è insieme comunicazione dell'intellezione divina. E quest'ultima comunicazione può chiamarsi *manifestazione*, *locuzione* o *insegnamento*. Quindi per il fatto che il Figlio con la sua origine ha ricevuto dal Padre la natura divina, la Scrittura afferma che egli « ha udito dal Padre », o che « il Padre gli ha manifestato » qualcosa, e così via: non nel senso che prima il Figlio non sapeva e poi è stato istruito dal Padre. Infatti l'Apostolo dichiara che « Cristo è virtù e sapienza di Dio » (*1 Cor.*, I, 24): ora, non è possibile che la sapienza stessa sia ignorante e la virtù impotente.

Quindi anche l'espressione: « Il Figlio da sé non può far nulla », non mostra nessuna impotenza nel Figlio; ma per il fatto che in Dio l'agire si identifica con l'essere, al punto che la sua azione altro non è che la sua essenza (vedi sopra, lib. I, c. 45), si dice che il Figlio non può agire da sé, ma lo riceve dal Padre, precisamente come non può esistere da sé, ma solo perché lo riceve dal Padre: poiché se egli esistesse da sé, non sarebbe più Figlio. Perciò come il Figlio non può non essere Figlio, così non può agire da sé. Siccome però il Figlio riceve la stessa natura del Padre, e quindi la stessa virtù, sebbene il Figlio non operi da sé, tuttavia è ed opera per se stesso: poiché come esiste in forza della propria natura ricevuta dal Padre, così opera mediante la propria natura ricevuta dal Padre. Ecco perché il Signore dopo aver detto che « il Figlio da sé non può far nulla », per mostrare che il Figlio, pur non operando da sé, opera per se stesso, aggiunge: « Tutte le cose che egli », cioè il Padre, « compie, le compie ugualmente anche il Figlio ».

6. Da quanto abbiamo detto risulta chiaro anche in che senso il Padre comandi al Figlio, o il Figlio ubbidisca al Padre, lo preghi e sia inviato da lui. Infatti tutti questi atti spettano al Figlio in quanto questi è soggetto al Padre, la quale sudditanza è solo secondo l'umanità assunta, come abbiamo già spiegato. Perciò il Padre comanda al Figlio, in quanto gli è sottoposto per la sua natura umana, com'è evidente dalle parole del Signore. Infatti nel dire: « Affinché il mondo conosca che amo il Padre e agisco come il Padre mi ha comandato », chiarisce quale sia questo comando, aggiugendo: « Alzatevi, andiamo »; poiché disse questo nell'andare incontro alla passione.

Ora, è chiaro che il comando di patire non raggiunge il Figlio, se non secondo la sua natura umana. Così pure nell'affermazione: « Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore; come anch'io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore » (*Giov.*, XV, 10), è evidente che questi comandi riguardavano il Figlio in quanto questi era amato quale uomo, come egli stesso amava i discepoli in quanto uomini. E che i comandi del Padre riguardino il Figlio secondo la natura umana da lui assunta, lo spiega anche l'Apostolo, dichiarando che il Figlio fu obbediente al Padre in cose che spettano alla natura umana: « Egli si fece obbediente fino alla morte » (*Fil.*, II, 8). – L'Apostolo spiega anche che la preghiera si addice al Figlio secondo l'umana natura: « Durante la sua vita terrena, avendo con forti grida e lacrime presentato preghiere e suppliche a chi lo poteva salvare dalla morte, fu esaudito per la sua pietà » (*Ebr.*, V, 7). – Inoltre l'Apostolo spiega in che senso il Figlio si debba dire inviato dal Padre: « Dio mandò il Figlio suo fatto di donna » (*Gal.*, IV, 4). Egli cioè si dice inviato in quanto fatto di donna: il che certamente gli spetta secondo la carne assunta. – È chiaro dunque che da tutti i testi addotti non si può dimostrare che il Figlio è sottoposto al Padre, se non secondo la natura umana. – Tuttavia si deve notare che il Figlio è inviato dal Padre anche in maniera invisibile, senza pregiudicare la sua eguaglianza col Padre, come spiegheremo in seguito [c. 23], quando tratteremo della missione dello Spirito Santo.

7. Così pure è evidente che la glorificazione, la resurrezione e l'esaltazione del Figlio da parte del Padre, non possono dimostrare che il Figlio è minore del Padre, se non secondo la natura umana. Il Figlio infatti non ha bisogno di nuova gloria, avendo dichiarato di possederla « prima che il mondo fosse » [*Giov.*, XVII, 5]: ma era necessario che la sua gloria, nascosta sotto l'infermità della carne, fosse manifestata nella fede dei popoli credenti mediante la glorificazione della carne e il compimento dei miracoli. Parlando infatti del suo nascondimento, Isaia scrive: « Il suo volto è davvero nascosto... Cosicché noi non l'abbiamo riconosciuto » (*Is.*, LIII, 3). – Parimente Cristo fu risuscitato sotto l'aspetto in cui aveva sofferto ed era morto, cioè secondo la carne. Scrive infatti S. Pietro: « Avendo Cristo sofferto nella carne, anche voi armatevi dello stesso pensiero »